

Roberto Carlos Pignatari¹
Marcos Roberto Nunes Costa²

Credere et intellegere: a articulação fé-intelecção como fundamento da ascensão intelectual no *De libero arbitrio*, II, 1,1- 2

Resumo: Pretende-se apontar, neste estudo, para a localização determinanteda polaridade credere-intellegere enquanto articulação primeira e ensejante da exposição relativa à ascensão do conhecimento humano, levada a efeito por Agostinho no livro II do *De libero arbitrio*. Intentamos expor como a polaridade fé-intelecção, contemplando a postura cética da suspensão do juízo cognitivo partilhada por Evódio, qualifica a ambos os polos do binômio como assentados em relação de referência recíproca, vale dizer: na simultaneidade própria aos polos binomiais, matizando a articulação como atitude principal para a feitura cognitiva da realidade, no itinerário intelectual, via universo, àquele cujo conhecimento prévio no dado assentido in credere enseja sua consumação in intellegere.

Palavras-chave: Crer, conhecimento, simultaneidade, ascensão, consumação.

Abstract: This paper aims to identify the place of the credere-intellegere polarity as the first articulation of the exposition concerning the rise of human knowledge, brought about out by Augustine in Book II of *De libero arbitrio*. We try to expose how the polarity of faith-intellection, contemplating the skeptical assentiment of the suspension of the cognitive judgment shared by Evodium, qualifies both poles of the binomial as seated in relation of reciprocal reference, that is to say: in the simultaneity proper to the binomial poles, as a principal attitude for the cognitive realization of reality, in the intellectual itinerary, via universe, to the one whose prior knowledge in the data agreed in credere causes its consummation in intellegere.

Keywords: Belief, knowledge, simultaneity, ascension, consummation

¹ Mestrado em Filosofia pela USP e doutorando em Filosofia pela USP. E-mail: valdense@ig.com.br; robertocarlospignatari@usp.br

² Doutor em Filosofia pela PUCRS, Pós-doutorado em Filosofia pela Universidade do Porto. Professor da Graduação e Pós-Graduação (Mestrado e Doutorado) em Filosofia da UFPE. E-mail: marcosnunescosta@hotmail.com

Introdução

Por vezes tomada como tópico emblemático da herança da tradição platônica presente no pensamento de Agostinho, a ascensão do conhecimento humano a Deus, nos diálogos de início, frequentemente é analisada de modo isolado, de forma destacada em relação ao corpo textual no qual se encontra inserida, e tendo como pano de fundo unicamente seus paralelos naquela tradição, sobretudo o plotiniano³. Se a evidência do arcabouço traditivo grego se impõe, até mesmo pela admissão do próprio autor, nem por isso a referida análise deveria estar circunscrita a tal herança assumida, ou mesmo restrita a uma comparação com os paralelos referidos. A ascensionalidade em Agostinho possui princípio e finalidade próprios, que lhe permitem certamente lançar mão do desenvolvimento neoplatônico já tornado corrente então, porém, com o fito de compor ponto de superação da fé cristã em relação ao pensamento grego, em que este é como que realizado, em suas grandes teses e propósitos, naquela⁴. Objetivamos, no presente estudo, expor

³ Mesmo estudos referenciais da bibliografia agostiniana, ainda que com reservas ou ressalvas, partilham de tal abordagem, como verificamos na notação de Gilson (GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, 2007, pp. 47-48): «... Agostinho [...] leu [...] Sobre as três substâncias principais (*Enéada* V, 1, sobretudo caps. 1-7) [...] Esse tratado de Plotino é também um itinerário da alma para Deus através do interior, que santo Agostinho soube refazer de modo cristão, mas do qual em nada alterou o platonismo essencial»; ou no juízo categórico de Karl Rahner e M. Viller (RAHNER, K.; VILLER, M., *Ascética e mística nella patrística* 1991, p. 250): «A ascensão a Deus – por mais que se queira cristianizada – é concebida por Agostinho, também na maturidade, em estreita dependência do neoplatonismo». Vide ainda BRACHTENDORF, J., *‘Confissões’ de Agostinho*, 2008, pp. 135-138 (não obstante um como que reexame posterior - cf. nota seguinte); OLIVEIRA E SILVA, P., *Ordem e ser – ontologia da relação em Santo Agostinho*, 2007, p. 138.

⁴ Com relação ao caráter ascensional da itinerância intelectual no pensamento agostiniano, dentre os inúmeros estudos e além das obras citadas na nota 1, a análise de Johannes Brachtendorf (BRACHTENDORF, J., «Augustine on the glory and the limits of philosophy», 2010, pp. 5-6), tendo por base os tratados agostinianos sobre o Evangelho segundo João, apresenta a ascensionalidade hierarquizante num sentido que visualizamos mais próprio ao intento amplo no qual se encontra situada, indicando que Agostinho, em tais comentários, «explicates the relationship of philosophy and Christian Faith by assuming, modifying and augmenting Plato’s image of ascent. According to Augustine, we do not have to rise up from a cave into the light of day as Plato imagines; rather,

como Agostinho situa o momento primordial, mesmo fundante, da ascensão intelectual na articulação *credere-intellegere*, a qual irá determinar, a partir de sua polaridade, o íterim a ser percorrido pela intelecção da realidade criatural, em ratificação e adjudicação do conhecimento assentido no (e pelo) ato de crer. Para tanto, tentaremos apresentar, num primeiro momento, elementos introdutórios para análise do itinerário ascensional agostiniano, tecendo breve panorama histórico para, em seguida, tentar ilustrar seu caráter decorrente, qual seja, visualizá-lo como atividade essencial e teleológica da alma, ao mesmo tempo como o resultado de sua abertura e predisposição volitiva à intelecção do dado advindo da fé. Passaremos em seguida à discussão inicial do Livro II, na qual tentaremos exposição esquemática da articulação da relação polarentre o ato de crer e a intelecção, elaborada após o 'vácuo' cognitivo surgido em decorrência da suspensão judicativa efetuada por Evódio, e da qual resultará a postulação da tríade axial *esse- uiuere-intellegere*, como afirmação primordial do ser, conjuntamente ao emergir de sua intelecção, enquanto dado primeiro do conhecimento relativo à certeza indubitável da existência de quem questiona o existir⁵.

1. Período de Cassiciaco/Roma: diálogos de início

Uma breve lembrança acerca do trajeto agostiniano no período em Cassiciaco/Milão e, mais propriamente, na estadia em Roma, além de permitir a devida inserção contextual, bem como a verificação de seu devido *locus* na obra geral do autor, possibilitará visualização adequada para uma fase da reflexão agostiniana que se revelará como sendo a de estabelecimento dos postulados axiais (ou verdades de princípio), aos quais Agostinho irá se referir e reportar de forma permanente, para seus voos intelectuais maiores e mais densos⁶. São os diálogos do período

we have to scale a mountain from the plains» (BRACHTENDORF, J., «Augustine on the glory and the limits of philosophy», 2010, pp. 5-6). Cf. ainda: MANDOUZE, A., *Saint Augustin: l'aventure de la raison et de la grace*, 1968, pp. 283-287; CAYRE, F., *La contemplation augustiniennne*, 1954, pp. 31-44.

⁵ Cf. AGOSTINHO, Santo, *De libero arbitrio*, II, i,1- ii,6.

⁶ Para análise inicial a respeito, vide HARRISON, C., *Rethinking Augustine's early theology: an argument for continuity*, 2006, pp. 20-33; DUPONT,

Cassiciaco/Roma que articulam os pontos de sustentação da visão agostiniana da realidade, em cujo centro se encontra já o vislumbre da interioridade, enquanto presença perene e atemporal da verdade a ser assentida, reconhecida e inteligida em sua inteireza⁷. A estadia em Cassiciaco deu-se de pronto após sua adesão plena (e já adulto) à fé e à Igreja, mas primordialmente no contexto imediato de culminância do trajeto intelectual de Agostinho, pontuando termo ao processo de busca do conhecimento da verdade e, como tal, evocando uma retomada em síntese de todo o percurso até então efetivado. Nesse sentido, a fé cristã caracteriza o coroamento responsivo e conclusivo de um caminho que fora trilhado a partir das doutrinas maniqueístas e do ceticismo⁸, mas com empuxo definitivo dado pelo neoplatonismo⁹, no qual Agostinho

A., «Continuity or discontinuity in Augustine?», 2008, pp. 67-79 (online); um sumário da discussão (até o início dos anos 2000) em BOUTON-TOUBOULIC, A.-M., *L'ordre caché – la notion d'ordre chez saint Augustin*, 2004, pp. 326-329; cf. ainda BRACHTENDORF, "Confissões"..., cit., p. 147ss; vide igualmente nos grandes ensaios biográficos: BROWN, P., *Agostinho: uma biografia*, 2012, pp. 141-156; e LANCEL, S., *Saint Augustin*, 1999, pp. 117-145; e ainda na breve biografia de VIGINI, G., *Santo Agostinho: a aventura da graça e da caridade*, 2012, pp. 47-71.

⁷ Vide o artigo programático de NOVAES FILHO, «Interioridade e inspeção do espírito na filosofia agostiniana», 2003, pp. 97-112; cf. ainda GUARDINI, R., *La conversión de Aurelio Agustín*, 2013, pp. 35-43; VAZ, H. C. de L., *Ontologia e história – escritos de filosofia VI*, 2001, pp. 84-85; OLIVEIRA E SILVA, *Ordem e ser...*, cit., pp. 139-140.

⁸ Na introdução que preparou à sua tradução do *De quantitate animae*, Riccardo Ferri (FERRI, R., «Introduzione», 2004, p. 8) nota que ele constitui, ao lado do *De moribus Ecclesiae Catholicae* e do livro I do *De libero arbitrio*., uma tríade «contendo uma forte carga antimaniqueia (em particular com relação a temáticas de interpretação da Escritura, da moral, da incorporeidade da alma e do mal)».

⁹ Dentro do escopo introdutório de nosso texto, relembremos o esquema histórico-temático no qual Henri Marrou (MARROU, R., *Saint Augustin et l'augustinisme*, 2003, pp. 44-45 [originalmente publicada em 1955]) condensa a obra agostiniana: a) período de 386 a 400 d.C: polêmica antimaniqueia/«filósofo da essência»; b) de 400 a 412: polêmica antidonatista/«doutor da Igreja»; c) de 412 a 430: polêmica antipelagiana/«campeão da graça» (inserindo, aqui, o «teólogo da história contra os pagãos»). Evidentemente um esquema «extremado», nas próprias palavras de Marrou, que em seguida tratará de esmiuçá-lo e nuançá-lo, caracterizando os primeiros diálogos de Agostinho como tendo sido escritos dentro do seu «novo ideal de neoplatonismo cristão», no qual (*Idem, Ibid.*, cit., p. 45) «a polêmica [...] é dirigida contra o ceticismo da Nova Academia na mesma medida que é dirigida contra o pessimismo maniqueu».

identifica a composição articulada de verdades centrais que foram, afinal, vislumbradas e atingidas pelos gregos pagãos¹⁰. O trabalho de Charles Boyer expôs a postura por assim dizer epitômica a respeito da evolução e possíveis sedimentações em etapas, do pensamento agostiniano, em que aponta para a preponderância do posicionamento cristão de Agostinho desde o período de Cassiciaco, a partir do qual opera com seletividade o elenco de ideias que visualiza como concordes ao cristianismo¹¹. O posicionamento de Goulven Madec, por sua vez, tem se tornado referencial quanto à postulação, desde os escritos iniciais agostinianos, de um núcleo doutrinal em contínua expansão e elucidação¹². Em seu estudo sobre as *Confessionum*, Johannes Brachtendorf¹³ sumariza a discussão histórica a respeito da relação entre cristianismo e neoplatonismo neste período, referenciando-se na postura assumida por Pierre Courcelle em sua obra clássica sobre o texto de Agostinho, qual seja, a de relacioná-los em uma «unidade sintética». Restando evidente a impossibilidade, no âmbito de nosso presente artigo, do avanço e esmiuçamento no estudo das posturas dos autores, tão-somente delineamos nossa perspectiva no sentido da proximidade com a tese de Madec a respeito, no lastro do entendimento de um *continuum* permeante a todas as etapas da filosofia agostiniana, tomando a fase inicial (e portanto os diálogos compostos em tal período) como portando, para além das notas oriundas do estoicismo romano, o acento neoplatônico, entendido em sua relação de vetor à plenificação da doutrina cristã, ou mesmo como identidade de essência e de propósitos entre o pensamento

¹⁰ Cf. AGOSTINHO, *De uera religione* III, 3-4; III, 5 – iv, 7. Vide a respeito o artigo de MADEC, G., «Si Plato uiueret...(Augustin *De uera religione*, 3.3)», 1981, pp. 231-248.

¹¹ Cf. BOYER, C., *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de Saint Augustin*, 1920, pp. 193-195.

¹² MADEC, G., *Saint Augustin: du libre arbitre à la liberte par la grace de Dieu*, 2001, pp. 241-245. Cf. os trabalhos de Harrison, Dupont e Bouton-Touboulic mencionados na nota 3. Em seu artigo sobre o período inicial, Michael Foley (FOLEY, M. P., «Cicero, Augustine and the Philosophical Roots of the Cassiciacum Dialogues», 1999, p. 51) postula com incisão que uma das principais fontes filosóficas para o período de Cassiciaco-Roma é a obra de Cícero: «...the hunt for Plotinus' or Porphyry's footprints has all but overshadowed Augustine's indebtedness to another thinker praised in those same pages as the savior of Rome and the Latin father of philosophy: Marcus Tullius Cicero».

¹³ Cf. BRACHTENDORF, «Confissões» *de Agostinho...*, cit., p. 148.

plotiniano/porfiriano e o cristianismo¹⁴, contendo este, entretanto, aquele em culminância de aperfeiçoamento e realização¹⁵; após o que poderemos, afinal, situar nosso texto de base quanto à articulação nuclear *credere-intellegere* como fundamento do perfazimento e itinerância intelectual da realidade.

O traçado panorâmico do contexto que envolve a composição dos diálogos de início permite-nos trazer ao relevo uma leitura em paralelo dos trechos nos quais Agostinho expõe a ascensão intelectual para Deus¹⁶

¹⁴ Urs von Balthasar (VON BALTHASAR, H. U., *Gloria: una estética teológica*, 1986, p. 98) acentua categoricamente que «o neoplatonismo e o cristianismo apresentam-se em uníssono aos olhos de Agostinho: a forma filosófica e a doutrina cristã que ele recolheu e estruturou, justamente nesta forma filosófica. Seus primeiros escritos dão testemunho, com igual força, de uma e de outra». Antes, Von Balthasar (*Idem, Ibid.*, cit.) pontuara que «... já nos escritos de Cassiciaco se reconhece Agostinho como absolutamente cristão e crente, e, como demonstrou Courcelle, Agostinho conheceu Plotino nas pregações milanesas de Ambrósio, e em suas relações com o sacerdote Simpliciano, que era cristão neoplatônico».

¹⁵ DUPONT, «Continuity or...», cit., p. 68 (online): «[Carol] Harrison coaduna-se à tese de Goulven Madec e outros, os quais sustentam que conceitos posteriores de Agostinho, em teologia, estavam [desde] sempre presentes, *in nucleo*, nos escritos iniciais». Cf. HARRISON, *Rethinking Augustine's...*, cit., pp. 8-19. As grandes biografias igualmente pontuam neste sentido (BROWN, *Santo Agostinho...*, cit., pp. 123-127): «Como quer que fosse, Agostinho sempre vivera suficientemente inserido na esfera do cristianismo para que sua imaginação fosse captada tanto por um apóstolo quanto por um sábio pagão: para ele, ambos eram *vigi magni*, os 'Grandes Homens' de seu passado curiosamente misto. [...] Com efeito, era um convertido entusiástico à 'Filosofia', mas essa 'Filosofia' já deixara de ser um platonismo independente. Fora 'fortalecida', de maneira sumamente individual, pelos ensinamentos mais sombrios de São Paulo e, num nível muito mais profundo, passara a se identificar com a 'religião entranhada em nossos ossos na infância' – ou seja, com a sólida devoção católica de Mônica». Cf. LANCEL, *Saint Augustin*, cit., pp. 130-132 e BLÁZQUEZ, N., *Filosofia de san Agustín*, 2012, pp. 34-46; vide ainda: FATTAL, M., *Plotin chez Augustin*, 2006, pp. 11-75 (sobretudo, para nosso presente estudo, as pp. 19-32); GUITTON, J., *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, 2004, pp. 136-151.

¹⁶ Cf. KERSTING, W., «“Noli Foras Ire, In Te Ipsum Rede” - Augustinus über die Seele», 2005, p. 59. Kersting pontua, a exemplo de vários autores, a posição deste período - sobretudo a do *De quantitate animae*- como especificamente neoplatônica (p. 61), o que, como já o notamos nas observações e notas precedentes, embora formalmente correto, resulta-nos como materialmente impreciso, visto que a ascensão anímica exposta nos diálogos em questão ostentará traço inequívoca e essencialmente distinto, quanto ao aspecto teleológico do itinerário intelectual.

já na forma esquemática e normativa quanto à atuação da *ratio*¹⁷, apontando para a itinerância da alma em culminância no absoluto, através dos graus de intelecção da realidade. Por sua vez, a possibilidade da sinopse permite-nos a percepção de que a temática da ascensão intelectual compõe preocupação de primeira ordem no período de Cassiciaco-Roma, em que a presença da filosofia neoplatônica é, como já o notamos, confessadamente manifesta e poderosa¹⁸. Torna-se claro, pois, que o itinerário ascensional – tópico central do pensamento plotiniano, enquanto processão/retorno (conversão) da alma do/ao Uno¹⁹ – perfaz ponto de embate e superação do pensamento agostiniano para com sua herança greco-romana, vale dizer: assimilação depurativa da filosofia neoplatônica²⁰. Neste âmbito, a possibilidade de leitura em paralelo evidencia uma postura uniforme, por parte de Agostinho, na qual a receptividade de uma herança capital da tradição platônica ocorre em uma refundamentação essencial de seu escopo e, sobretudo, de sua funcionalidade, traçada no viés fundamentalmente teleológico característico de antropologia, ancorado precisamente – como exposto no *De libero arbitrio* – no eixo de sustentação instituído pela polaridade 'crer-inteligir'.

Nesta visualização necessariamente sumária, os diálogos agostinianos apresentam um como que eixo motriz: a preocupação em refutar, com suas próprias armas (ou seja, pela racionalidade discursiva), os postulados céticos e maniqueístas que intentavam divergência no que diz respeito ao cerne da fé cristã, mais propriamente a relação soteriológica entre a confessionalidade interior e o Deus absoluto²¹, estabelecida como dialógica e racional enquanto espaço de investigação

¹⁷ AGOSTINHO, *De ordine* II, x, 25-27; *Idem, De quantitate animae* xxxiii, 70 – xxxvi, 81; *Idem, De libero arbitrio* II, iii, 7 – xii, 34.

¹⁸ Cf. *Idem, Confessiones* VII, ix; *Idem, De uera religione* iii, 3-4.

¹⁹ Cf. PLOTINO, *Enéadas* I, 6ss; IV, 8ss; V, 1, 3-5; 9,2; etc.

²⁰ Com vistas à discussão ampla e exaustiva sobre as relações entre a herança filosófica greco-romana e o desenvolvimento do pensamento agostiniano, além das obras já citadas de Boyer, Madec e Harrison (vide notas 3, 8 e 10), bem como as de Fattal e Guitton (nota 10), remetemos novamente ao volume organizado por Phillip Cary mencionado na nota 2, sobretudo para os artigos de Brachtendorf (BRACHTENDORF, «Augustine on the glory...», cit., pp. 3-21) e de Frederick Van Fleteren (pp. 23-40).

²¹ Cf. BROWN, *Santo Agostinho...*, cit., pp. 126-127. Vide as notas 17 e 18.

e percepção dos vestígios divinos nos graus ascensionados intelectualmente pela alma, em sua busca primordial e ratificadora do Deus conhecido pela fé²². Nesse sentido, o crer no dado revelado/escriturístico perfaz ato de fé *in confessio*, por sua vez vivenciado na relação dialógica com Deus perpassada pela *ratio*, estabelecida na *mens*²³. Os postulados da nova academia e do

²² Acerca da relação entre a confessionalidade e o exercício da razão enquanto programa filosófico, no contexto dos escritos iniciais agostinianos, vide DOUCET, D., *Augustin: l'expérience du Verbe*, 2004, pp. 29-32. No mesmo sentido, Von Balthasar (VON BALTHASAR, *Gloria...*, cit., p. 111) observa: «O caráter dialógico (*das Confessionum*) não anula a legitimidade do monólogo (*Soliloquia*) e, por consequência, o pensamento não pode reduzir-se pura e simplesmente a um 'colóquio', pelo mero fato de que Deus não é um partner finito, mas sim o pressuposto ontológico (interior íntimo meo) da atuação pessoal do pensamento».

²³ Philotheus Boehner observa que Agostinho trabalha com o duplo matiz de *confessio*: 1) expor-se enquanto alma pensante; e 2) dispor-se enquanto coração crente, ou seja: os aspectos intitulados pelos comentadores de "autobiográfico" e "teológico", respectivamente (Cf. BOEHNER; GILSON, 1988, p. 140). Ressalte-se que, como se pode verificar pelo desenvolvimento ratificador presente nas obras de maturidade, a *confessio* é manifestada e realizada na entrega conducente e na atitude ouvinte à presença de Deus: confesso porque invoco; invoco porque creio – AGOSTINHO, *Confessiones* I, i: «Que eu Vos procure, Senhor, invocando-Vos; e que Vos invoque, crendo em Vós [...] Senhor, invoca-Vos a fé que me destes» (vide ainda *Idem*, *Confessiones*, I, v). A circularidade de tal atitude, por si mesma decorrente da articulação maior fé-inteleção, desvela o fio condutor de todo o pensamento metafísico agostiniano (acerca da qual a tese de Daniel Napier (NAPIER, D., *From the Circular Soul to the Cracked Self: a genetic historiography of Augustine's anthropology from Cassiciacum to the Confessions*, 2010, pp. 41-56 [online]) oferece-nos um exaustivo quadro referencial, embora situe, contrariamente à nossa presente tentativa, 'a alma circular' agostiniana como herdeira direta da formulação plotiniana da processão e retorno da alma ao uno, bem como da atemporalidade essencial das almas individuais, em razão de sua origem no Uno. Vide a respeito, ainda, as análises fundamentais de UCCIANI, L., *Saint Augustin ou le livre du moi*, 1998, pp. 43-59; e MARION, J.-L., *Au lieu de soi – l'approche de Saint Augustin*, 2008, pp. 29-40. De resto, é a *confessio* o próprio instanciar-se da interioridade enquanto *locus* originário da verdade, o que, para Agostinho, equivale ao *locus Dei* por excelência. Por seu turno, Moacyr Novaes Filho (NOVAES FILHO, M. A., *A razão em exercício – estudos sobre a filosofia de Agostinho*, 2007, pp. 167-172) trabalha a especificidade do papel inquiridor, e contra pontual à postura platônica, da *confessio* em sua vivência como correlatio à uma «cosmologia interiorizante». Mais adiante, ao tratar especificamente do sentido hierarquizante presente nas descrições dos itinerários da alma (os quais classifica como «escalonamentos»), Novaes (*Idem, Ibid.*, cit., pp.189-190) sublinha que tal sentido obedece ao princípio de subordinação, ostentado

maniqueísmo contrastam de modo frontal com tal base de fé, na medida em que, para a primeira, inexistente o que se possa ter e crer por verdade absoluta a superar a dispersão e a contraditoriedade do sensível; bem como, para o segundo, o dado corpóreo e material compõe realidade inexcedível, limite insuperável para o pensar, e postulado como princípio ontológico da realidade criatural, em contraposição ao princípio espiritual que atua em permanente oposição àquele.²⁴ Ante tal quadro, torna-se imperativo lançar luz a respeito da 1) existência da verdade, bem como da possibilidade de se atingi-la; 2) quanto a seu *locus* originário e próprio, qual seja, a *mens* em exercício através da *ratio*, atualizada no princípio anímico e consubstanciada na interioridade enquanto perenidade ontológica principial (a qual, nos diálogos em questão, sobretudo no *De libero arbitrio*, e após a suspensão judicativa e pretensamente absoluta do conhecimento²⁵, opera de forma autônoma, a partir do dado primeiro do *esse* contingente, rumo ao *esse* absoluto²⁶; e 3) do estabelecimento de seu fundamento na relação com o eterno e absoluto, para o que afigura-se então, como propósito deliberativo e programático, o “rastreamento” da atividade intelectual perfazendo itinerário da atuação da razão em relação ao limitado e imperfeito, evidenciando sua origem e fundamento em Deus²⁷.

sobretudo na relação entre o conhecimento sensível e a racionalidade, cuja superioridade, face aos sentidos externos e interno, consiste «na sua capacidade de pensar a si mesma, de voltar-se para si. [...] vetor interiorizante. A progressão da hierarquia, além de ascendente, pode ser apresentada também como interiorizante. [...] ao ser levado ao seu criador, encontra a si mesmo como momento privilegiado desta trajetória: [...]»; vide ainda seu artigo mencionado à nota 4.

²⁴ Nossa caracterização do princípio estrutural do maniqueísmo tem por base a exposição que dele nos oferece GONZALEZ, J. *Uma história do pensamento cristão – 2: de Agostinho às vésperas da Reforma*, 2004, pp. 17-20, com ampla indicação bibliográfica. Cf. o verbete de COYLE, J. K., «Manés, Maniqueísmo», 2001, pp. 831-838 (sobretudo pp. 832-835). Vide ainda os sumários doutrinários fornecidos por BROWN, *Santo Agostinho...*, cit., pp. 57-70; e LANCEL, *Saint Augustin...*, cit., pp. 64-67.

²⁵ Cf. AGOSTINHO, *De libero arbitrio* II, ii,5.

²⁶ Cf. *Idem, Ibid.*, II, iii,7.

²⁷ *Idem, Ibid.*, II, xvi, 41: «Pois, na verdade, assim como a alma é toda a vida do corpo, do mesmo modo toda vida bem-aventurada da alma é Deus. Enquanto vamos executando esse trabalho até o levarmos à sua hora de perfeita realização, estamos ainda a caminho. E já que nos é concedido gozar desses bens verdadeiros e seguros, embora sejam como espécie de lampejos em nossa viagem ainda

Em tal escopo, a ascensão da alma passa a ser visualizada como plenificação e/ou consumação do universo inteligido em cada nível de seu perfazimento, e na culminância da atividade anímico-racional, perfazendo como que um mosaico sumarizante (no sentido de um todo harmônico e esteticamente ordenado na justeza de suas partes) do real na grandeza (*quantitate*) da *anima* em sua adoração ante o Deus absoluto²⁸, compondo seu percurso cognitivo em cada passo julgado e moderado pelo conhecimento através da *ratio*, na simultaneidade advinda da dinâmica interiorizante/exteriorizante²⁹. Nesse sentido, o ensejo do percurso itinerante da *ratio*, por parte da articulação polar *credere-intellegere*, clarifica, no trecho preambular do *De libero arbitrio* II, i, 1 – ii, 6, em que medida Agostinho entende a antecipação e imediação de tal relação como absolutamente necessárias para 1) a superação dos dilemas cético (suspensão do juízo cognitivo) e materialista (realidade criatural tomada como princípio ontológico), bem como para 2) elucidar o papel e a finalidade do exercício da razão, entendidos finalmente, na simultaneidade originária ensejada pelo binômio polar, como concretização em ato da relação fundacional *Vere Esse* absoluto e eterno

tenebrosa, observa se não seria o que a Escritura diz sobre a Sabedoria, referindo-se à sua conduta em relação àqueles que a amam, que vêm a seu encontro e a procuram. Com efeito, está dito: ‘Ela se mostrará a eles, jubilosamente, nos caminhos e irá a seu encontro, com toda a solícitude’ (Sb 6,16). Efetivamente, em qualquer lugar onde olhares, a sabedoria te fala pelos vestígios que imprimiu em todas as suas obras». Cf. ainda II, xvi, 43-44. Vide KREMER, P. J., *The “psychological” proof for the existence of God developed by Saint Augustine*, 1948, pp. 13-14 (online); PLAMONDON, P., *La preuve augustinienne de l’existence de Dieu*, 1957, pp. 4-6 (online).

²⁸ AGOSTINHO, *De quantitate animae* xxxiv, 77-78: «Ouviu sobre a força e o poder da alma. E num breve resumo: ainda confessando que a alma humana não é o mesmo que Deus, temos que deduzir que nada criado está mais perto de Deus. [...] Este é o único Deus que a alma deve adorar, sem dele dizer nada falso ou menos verdadeiro. Aquele que a alma adora como Deus, tem que ser necessariamente considerado por ela como superior ao espírito humano. Nem a terra imensa, nem o oceano, nem as estrelas ou a lua, nem o sol, nada absolutamente do que podemos ver ou tocar deve ser entendido como superior à alma [...] A razão nos convence de que todas estas coisas são inferiores a qualquer alma [...] Somente a Deus devemos adorar como único autor de todas as coisas, e também da alma»

²⁹ Vide, além do trecho do *De quantitate animae* citado na nota anterior, as passagens em AGOSTINHO, *De libero arbitrio* II, ii, 2-7; *Idem*, *De ordine* II, i, 2-5. Cf. ainda NOVAES FILHO, *A razão em exercício...*, cit., p. 171.

– realidade criatural temporal, nafeitura inteligível desta como presentificação significativa da primeira. Assim, verifiquemos como, na abertura do livro II do *De libero arbitrio*, Agostinha estrutura a discussão com Evódio de modo a proporcionar, após a breve retomada da digressão acerca da vontade e do livre-arbítrio, o surgimento da articulação em pauta, evidenciando seus polos como imediação do itinerário da mente (antecipado na predisposição *aointellegere*) rumo a Deus (antecipado no assentimento do *credere*).

2. A vontade e o livre juízo

O problema da funcionalidade exercida pelo livre-arbítrio, no quadro das relações entre o Deus criador e o ser humano, marca propositadamente o início do livro II do *De libero arbitrio*. É característico da retórica dialogal de Agostinho a máxima explicitação da questão em curso, em culminância conceitual, como pontuação instaurativa de nova etapa no desenvolvimento da discussão. Tais explicitações levam a termo a conversação conduzida até então, convergindo para a elucidação dos conceitos em jogo e instaurando novo âmbito de discussão. Estas pontuações tópicas ostentam atuações de interveniência na “costura” de um todo dialogal e estruturado, através das quais deve-se rumar e atingir uma meta doutrinária assentida ou suposta (*inuentio*) ao início do diálogo³⁰. Pressupomos, como perspectiva ampla de análise, que, tendo por âmbito de início o par formado por a) um questionamento fundamental e de princípio (*quaestio*), acerca de um

³⁰ A sucessão tópica e, mais precisamente, o locus e o ordenamento sequencial que ocupam, no interior da composição retórica agostiniana, os elementos da *quaestio*, *disputatio* e *inuentio*, perfazem parte considerável do estudo de GONZÁLEZ, *Signo y lenguaje en San Agustín*, 1992 (especificamente, no contexto de nosso artigo, as pp. 99-117). Vide ainda o estudo de ANTONI, G., *La prière chez Saint Augustin: d'une philosophie du langage à la théologie du Verbe* 1997, pp. 17-36. Antoni desenvolve exposição sistemática acerca da concepção agostiniana da linguagem, em que os caracteres de antecipação e simultaneidade, sobre os quais temos centrado nosso presente texto, revelam-se fundamentais à teoria dos signos em Agostinho (*Idem, Ibid.*, cit., pp. 37-56). Os estudos mais recentes de Emmanuel Bermon (BERMON, E., *Le cogito dans la pensée de Saint Augustin*, 2001, pp. 304-311) e Vincent Giraud (GIRAUD, V., *Augustin, les signes et la manifestation*, 2013, pp. 277-303], entre outros, igualmente tangenciam tais aspectos (vide, a respeito do ensaio de Giraud, a nota 58 adiante).

postulado ora celebrizado por correntes filosóficas já em curso, ora aceito pela fé; e b) uma asseveração, ou mesmo colocação assertiva, tomada por ponto indiscutível no contexto da discussão prestes a se instalar (*inuentio*) – questão e asserção fundamentais, a *disputatio* é instaurada e se desenvolve com base nas recorrências de explicitações do par inicial, o que, em última análise, decorre da própria concepção agostiniana das relações sabedoria humana e fé cristã, a qual parte do dado aceito e crido na fé fundante, para sua ratificação via questionamento e disputa argumentativa. A retórica agostiniana ostenta, pois, seu caráter instrumental como decorrência direta do plano doutrinário e conceitual: a instituição do binômio *quaestio-inuentio* instaura a *disputatio* como exercício do *intelleger* da *mens*, que irá se concretizar e consumir, no curso da discussão, no itinerário ascensional rumo a Deus³¹. Assim, a problematização agudizada acerca do papel desempenhado pelo livre-arbítrio nas economias soteriológica e das relações ser humano/Deus, explicita a incongruência entre a vontade humana boa – havendo sido criada por Deus – e o mal desejado pela mesma vontade. Porém, a agudização não visa unicamente explicitar a discussão em curso, mas avançar até o esclarecimento da solução para um problema pressuposto em todo o diálogo: conciliar a ordem criatural boa feita por Deus, com a experiência da presença do mal nesta mesma ordem:

Ev. – Se possível, explica-me agora a razão pela qual Deus concedeu ao homem o livre-arbítrio da vontade, já que, caso não o houvesse recebido, o homem certamente não teria podido pecar.

Ag. – Logo, já é para ti uma certeza bem definida haver Deus concedido ao homem esse dom, o qual supões não deva ter sido dado?³².

³¹ Tal é o plano geral dos escritos agostinianos do período Cassiciaco/Milão/Roma: AGOSTINHO, *De libero arbitrio* II, i, 1 – ii, 6; *Idem, De quantitate animae*, iii, 3ss;

³² AGOSTINHO, *De libero arbitrio* II, i, 1-2: «Ev. – Iam, si fieri potest, explica mihi quare dederit Deus homini liberum uoluntatis arbitrium: quaod utique si non accepisset, peccare non posset. Ag. – Iam enim certum tibi atque cognitum est, Deum dedisse homini hoc, quod dari debuisse non putas?».

As citações do *De libero arbitrio* em nosso artigo são remissivas à tradução de OLIVEIRA, N. de A., 2004, adaptando-se a vertência quando nos pareceu necessário e/ou preferível.

A explanação do argumento principia pela petição de explicitação, ou seja, pela extração de pressupostos implícitos e aceitos até então pela discussão em curso. O ato de peticionar é composto em dois tempos: 1) remissão do todo em jogo, e discutido até o momento (concessão, por parte de Deus, do livre-arbítrio ao ser humano); e 2) anteposição de seu par oposto (negação da concessão, com a hipotética consequência imediata). Assim, o pedido de Evódio intenta a extração das razões internas às pressuposições relacionais que polarizaram a discussão: Deus e ser humano. O elemento intermédio – livre-arbítrio – ostenta neste ponto tipologia ambivalente, ou mesmo ambígua pura e simples: não se supõe como logicamente possível a atribuição de liberdade plena – atributo próprio do Criador – à criatura. Porém, se esta o exerce de fato, evidente que lhe foi possibilitado somente por concessão do Criador:

Pois, se é verdade que o homem em si seja certo bem [alusão ao pressuposto discutido e estabelecido na primeira discussão – livro I], e que não poderia agir bem, a não ser querendo, seria preciso que gozasse de vontade livre, sem a qual não poderia proceder dessa maneira. Com efeito, não é pelo fato de uma pessoa poder se servir da vontade também para pecar, que é preciso supor que Deus no-la tenha concedido nessa intenção³³.

Cabe ressaltar, termos sumários, que a articulação ostentada neste ponto, revela-se como proposição do fundamento de todo o decurso seguinte do diálogo. Trata-se de momento determinante para o que podemos conceituar como autêntica *expositio Dei* agostiniana, no sentido de se expor como a atuação criacional de Deus – expressa no caráter donativo da liberdade e volição humanas, através das quais o homem age e se realiza de modo próprio enquanto ser criado - pode ser entendida sem os pressupostos excludentes da fé, na decorrência das soluções angariadas na discussão. Tal exposição terminará por se revelar como o verdadeiro 'coração' da obra em seu todo, na qual Agostinho irá explicitar como a discussão nela encontra seu transfundo, vale dizer: sua origem ontológica e sua performance teleológica, na medida em que a discussão conducente de todo o *De libero arbitrio* tem por mote e esteio a relação

³³ AGOSTINHO, *De libero arbitrio* II, i, 3: «Ag. Si enim homo aliquod bonum est et non posset, nisi cum uellet, recte facere, debuit habere liueram uoluntatem, sine qua recte facere non posset. Non enim quia per illam etiam peccatur, ad hoc eam deum dedisse credendum est».

criatural Deus-ser humano em bases ontológicas e epistêmicas. A explicitação e ampliação conducente se dá mediante a instauração, na abertura do Livro II, de novo âmbito no diálogo, ampliando-o de maneira a permitir a postulação acerca do livre-arbítrio, antevisto na função de ato executor da temporalidade anímica, na qual a atividade racional, por sua vez, irá se perfazer enquanto feitura cognitiva da realidade³⁴ (ancorada, segundo lemos em *De quantitate animae* V,³⁵ na atitude primordial da *imaginatio*), no escopo amplo da assim chamada «prova da existência de Deus» trabalhada no *De libero arbitrio*³⁶. Nesse sentido, é possível visualizar a composição textual agostiniana como um duplo movimento em simetria: 1) *disputatio* recursiva e/ou remissiva (enquanto retomada) à *quaestio* até então desenvolvida as paixões e tematização da *uoluntas* no âmbito geral da discussão sobre a atuação divina e a livre responsabilidade humana - Livro I do *De libero arbitrio*³⁷, pela qual se

³⁴ MICHON, C., «Le libre arbiter», 2009, p. 309: «Num primeiro momento, Agostinho apresenta o livre-arbítrio ou a vontade livre, como a faculdade que o espírito possui de se determinar a agir, lançar-se a viver, [...] A razão não se posiciona em oposição à vontade, como a parte teórica da alma, dado que ela própria é uma potência ativa, conhecedora. [...] A vontade é a faculdade de fazer prevalecer um desejo [superior] sobre outro [inferior], por um consentimento que vem a ser, por sua vez, aversão e/ou conversão em relação ao bem desejado. [...] Nesse sentido, Agostinho afirma que nossa liberdade consiste em ‘nos submetermos à esta Verdade perdida pela vontade pervertida (*De libero arbitrio* II, 13, 27)».

³⁵ AGOSTINHO, (*De quantitate animae* V, 9: «Ag. Cur ergo, cum tam paruo spatio sit anima quam corpus est eius, tam magnae in ea possunt exprimi imagines, ut et urbes, et latitudo terrarum, et quaeque alia ingentia apud se possit imaginari?»).

³⁶ Cf. GILSON, *Introdução ao estudo...*, cit., pp. 46-53.

³⁷ AGOSTINHO, *De libero arbitrio* I, xi, 21. Cf. BERMON, E., «A teoria das paixões em santo Agostinho», 2008, pp. 202-206. Em certo sentido, pode-se qualificar todo ato de fé e de conhecimento como volitivo, na medida em que a confiança e a cognição compõem, respectivamente, expressões do desejo e de abertura do espírito à busca de sabedoria, o que pode ser exemplificado, por analogia, no exercício do ato amoroso enquanto componente de ambas as disposições da alma (MARION, *Au lieu de soi...*, cit., p. 251): «L’amour ne constitue pas une volonté comme les autres, seulement spécifiée par un objectif et une modalité particuliers, mais la seule valentior voluntas, la seule volonté vraiment forte, en fait la seule volonté pouvant vouloir effectivement ce qu’elle sait devoir vouloir». Vide ainda BOULNOIS, O., «Augustin, la faiblesse et la volonté», 2013, pp. 51-77.

reporta, em retroação, à atuação anímica como ponto de partida; e 2) *expositio* prospectiva, pela qual se lança à exposição do itinerário de ascensão do conhecimento humano a Deus, pelo perfazimento da realidade temporal no instante atuante da *ratio*, através dos seus momentos de *iudicare* e *moderare* o dado conhecido pela *mens* (cf. II, v,12ss)³⁸. Na intersecção do duplo movimento, a *inuentio* instaurativa e pressuposta por todo o diálogo. Em suma, a análise do passo retórico perpassado na estrutura textual permite-nos a percepção de que Agostinho, dentro da tradição platônica de submissão da *techné* ao *tà ontá* (da *ars* ao *ens*), faz valer a retórica como ordenamento discursivo de apresentação da ordem ontológica. Tal qual Platão nos diálogos de maturidade³⁹, onde a forma de exposição da dialética ascensional terminava por revelar a forma ontológica da realidade, assim Agostinho expõe a ontologia subjacente às relações Deus/ser humano precisamente na forma da retórica dialogal, na qual o passo subsequente da *quaestio* é remissivo ao pressuposto da *inuentio* presente por todo o diálogo: a

³⁸ No passo em questão, Evódio responde a Agostinho que o sentido interior exerce as funções de juiz e moderador em relação aos sentidos externos, princípio que se mostrará como sendo o sentido próprio da atuação da *ratio* a cada instante componente do percurso ascensional da realidade. MAMMÌ, L., «*Stillae temporis* – Interpretação de uma passagem das *Confissões*, XI, 2», 2002, p. 61: «Para Agostinho, [...] a percepção é sempre uma síntese de forma inteligível e experiência sensível que pressupõe um ato de vontade individual. [...] é também possível reconhecer, no ato de vontade que constitui as percepções a cada instante, uma figura ou uma imitação do ato divino que constitui o mundo a partir da eternidade. [...] Mas todo instante, como ato de uma vontade livre, inicia uma série temporal sem ter uma causa anterior necessária (cf. o Livro II do *De libero arbitrio*). E todo instante, enquanto união do presente da memória, presente da atenção e presente da esperança, contém em si o tempo como um todo, e é, portanto, uma figura da eternidade».

³⁹ A dialética do conhecimento, ensejada pela própria dialogicidade socrática, é instanciada nos diálogos de maturidade de Platão enquanto método próprio da filosofia, tomando os polos instaurativos sensível-inteligível, herdados dos diálogos iniciais, como ilustrativos da estratificação na qual se situa o conhecimento humano, remetendo sua atividade à percorência da decorrente gradação em que está disposto o ser e a verdade das coisas e do mundo (DELCOMMINETTE, S., «*Devenir de la dialectique*», 2013, p. 44): «Le lien entre dialectique et dialogue est donc tout sauf extérieur et contingent: en un sens, la dialectique est la condition de possibilité de tout dialogue véritable, pour autant que celui-ci ne se réduise pas à une confrontation d'opinions, c'est-à-dire de monologues».

autorictas outorgada pelo Criador enseja, como âmbito de sua própria vivência e aceitação, o instanciar-se da racionalidade, pela qual é validada e ratificada através do próprio ato libertário (fundante) do julgamento racional, na medida em que a *ratio*, autônoma em seu exercício, fundamenta sua própria atuação e independência, superando todo condicionamento imposto pela realidade sensível, permitindo transpor e perfazer, cognitivamente (*intellegere*), toda a realidade criatural. Assim, podemos concluir que Agostinho faz valer seu aparato e preparo de mestre retórico como instrumentos a serviço do conteúdo da fé cristã, terminando por estatuir papel diferenciado à arte discursiva, espécie de retórica própria, de moldagem e forma especificamente cristãs⁴⁰: não mais a persuasão pretendida é estabelecida anteriormente ao conteúdo argumentado, mas o assentimento em fé fundamenta e condiciona o discurso a se apresentar, enquanto exercício autonomamente ratificador do dado advindo do *credere* (ou da *pístis* bíblica), no qual a rusticidade do dado escriturístico é como que restaurada para uma nova expressão, ampliada e consumada no discurso que se instaura a partir do inteligir a *quaestio* de princípio⁴¹. Vale notar, por fim, que no contexto de nosso presente artigo, importa-nos ainda, mais detida e internamente ao texto, observar como a agudização de abertura irá conduzir à exposição da ascensionalidade do conhecimento humano nas seções 3 a 7, via estabelecimento do binômio *credere-intellegere*. Com efeito, o precisar o *locus* da *uoluntas* dentro da atuação humana, conduz Agostinho ao delineamento da *ordo rerum*, a qual por sua vez o leva à exposição e contemplação do *summus ens*, movimento este estruturado pela polaridade fé-razão.

⁴⁰ Cf. TRAPÈ, A., «San Agustín», 1981, p. 488.

⁴¹ Moreschini e Norelli (MORESCHINI, C.; NORELLI, E., *Patrología - manual de literatura cristiana antigua griega y latina*, 2009, p. 175) notam que somente a partir do século IV, com Jerônimo e Agostinho, haverá um amadurecimento acerca do entendimento do dado escriturístico em sua tipologia literária, no qual os autores, «respeitando a verdade de seus conteúdos, sabem também utilizar as categorias retóricas empregadas pelos pagãos para ampliar a qualidade literária dos textos sagrados».

2. Centralidade divina argumentativa (*De libero arbitrio*, II, i,1- ii,4)

A pergunta de início feita por Evódio apresenta duplo movimento, no qual a solicitação de elucidação (*explica mihi*) é seguida pelo seu 'oposto': caso não ocorresse o fato originário do qual se pede explicação (*utique si*), não haveria a ação ou consequência oposta à origem: o pecado. A articulação do questionamento instaurativo do Livro II assenta-se, pois, no polo binomial ação-divina/ação humana, lançando-se na explicitação de nova *quaestio* através da remissão implícita da discussão percorrida até então: 1) se temos por certo, após toda a discussão do Livro I, que possuímos livre-arbítrio, dom concedido pela ação de Deus, mas causa formal do pecado, então 2) como explicar a ação humana resultante, possibilitada unicamente pela ação divina originária, ao mesmo tempo que contrária a ela? O desdobramento da apresentação da questão instaurativa mostra que a polaridade condiciona a condução da discussão:

Ag. - Também me recordo de termos chegado à evidência a respeito desse ponto. Mas, no momento, eu te pergunto o seguinte: esse dom que certamente possuímos e pelo qual pecamos, sabes que foi Deus quem no-lo concedeu?

Ev. - Na minha opinião, ninguém senão ele, pois é por ele que existimos. E é dele que merecemos receber o castigo ou a recompensa, ao pecar ou a proceder bem⁴².

A interrogação interposta por Agostinho remete o fio condutor do questionamento, em recorrência, à origem divina da ação humana, recentralizando e instituindo o caráter teocêntrico de toda a discussão: a moralidade remonta, instância última, ao ser divino pelo qual somos e agimos. Mas a centralidade de Deus questionada por Agostinho remete ao dado primordial da *autorictas*, e visa não se deter de maneira unicamente remissiva e pontual, como que meramente aludindo à causa formal da moralidade humana – Deus - e sim "saber" e elucidar o agir de

⁴² AGOSTINHO, *De libero arbitrio*, II, i, 1: «Ag. Ego quoque memini iam nobis id factum esse perspicuum. Sed nunc interrogavi utrum hoc quod nos habere, et quo nos peccare manifestum est, Deum nobis dedisse scias. Ev. Nullum alium puto. Ab ipso enim sumus; et siue peccantes, siue recte facientes, ab illo poenam meremur aut praemium».

Deus como fonte da conduta humana. Temos o dado do *credere* que aponta para a origem divina, porém Agostinho interroga não propriamente sobre a posse ou a *notitia* deste dado, mas acerca do experimentar e conhecer esse dado: *Deum nobis dedisse scias*. Não se trata de um saber cujo estatuto esteja situado em contraposição ao da fé, tampouco em seu aprofundamento ou superposição (como uma sua evolução), mas sim um desejo em excelência e excedência recorrentes para com seu dado primordial assentido em fé, em plenificação ratificadora.

Tentemos precisar o estatuto funcional de *scire*, dentro da epistemologia agostiniana exposta neste passo do texto, para além da disposição intelectual da fé cristalizada como matiz primeiro do pensamento, celebrizada no mote *crede ut intelligas* (que Agostinho irá expor logo adiante). A utilização de *scire* se dá, propriamente, como o equacionamento da nova *quaestio* de abertura do livro II. Em certo sentido, ele traduz e elucida a nova questão, ao funcionar como meio de atuação entre os polos componentes do binômio a que nos referimos. A relação entre o agir divino e a ação humana não 'costura' sua tessitura como justaposição de partes independentes entre si, mas sim como reflexo de feitura recíproca entre um e outro. Com efeito, uma observação quanto ao *locus* ocupado por *scire* no contexto agostiniano, irá permitir exploração privilegiada daquilo que pode ser considerado o fio estrutural e recorrente de toda a obra de Agostinho: a simultaneidade interposta entre *credere* e *intelligere*. Se a celebração do mote latinizado, alusivo à versão que a *Septuaginta* oferece de Isaías 7,9⁴³, tornou lugar-comum a articulação entre a religião e a filosofia no interior do pensamento agostiniano, terminou entretanto por fixar, com concisão única, o sentido de sua atitude de base e princípio (crer 'e' entender), embora tenha, de certa forma, lhe empobrecido o alcance, precisamente ao determinar-lhe vetorialidade (crer 'para' entender). O mote tem, efetivamente, a função propedêutica de balizar o direcionamento vital de sua filosofia, porém

⁴³ A parte final do verso traz: «e se não acreditarem, então não compreenderão» (Septuaginta - Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, edidit Alfred Rahlfs (Duo volumina in uno), Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979; vide igualmente www.bibelwissenschaft.de/de/online-bibeln/septuaginta-lxx/lesen-im-bibeltext)

sua concisão encontra-se fundamentada na interrecorrência entre os polos do binômio anteriormente referido: ação divina e ato humano, Deus criador e atitude volitiva humana. No escopo teológico de seu ideário, Agostinho expõe o binômio criação-volição no âmbito das relações entre graça e liberdade. O exercício desta última, enquanto bem manifesto, só pode ter sua origem na primeira, pois «todo bem procede e é de Deus»⁴⁴. Ora, precisamente este *simul* entre ação divina a possibilitar o ato humano, o qual por sua vez àquela remete e busca, caracteriza todo o movimento de composição e exposição da argumentação discursiva dos passos neste preciso momento de nosso texto. A presença primordial de Deus, cuja ocorrência é postulada, neste passo do diálogo, no *credere* enquanto dado recepcionado de per si (a *autorictas* presente na resposta de Evódio, mas *sub iudice* da ação ratificadora da *mens* a partir de II, ii,7), amplifica a alma, em sua atividade racional e espiritual (noética), da sensibilidade material ao sentido interior, na precisa convergência à amplitude racional que Agostinho expõe em *De quantitate animae* v, 9ss. Nesse sentido, *Scire* configura o movimento próprio da simultaneidade estruturante da filosofia de Agostinho: desejo saber (e confiar em) acerca do que já disponho e/ou me é dado, do qual já sou notificado e pelo qual sou movido a buscá-lo. Tal acepção nos parece explicitada por James Wetzel quando, em seu guia introdutório ao pensamento de Agostinho, faz notar que «fundamentalmente, para Agostinho, não chegamos à verdade; a verdade chega a nós e nos abarca em nosso lugar de internamento corporal»⁴⁵. Mais adiante ainda, Wetzel trata de detalhar as relações entre a aspiração por sabedoria e o desejo mais profundo da alma – *scire* e *uoluntas* – em termos mais quantitativos que qualitativos, com a precisa nuance que esta acepção ocupa na antropologia anímica dos diálogos agostinianos, notadamente no *De quantitate animae*: à qualificação da vontade em sua abertura essencial, deve corresponder – simultaneamente – a quantificação da sabedoria em sua infinitude: «Aberto é o que um desejo finito por sabedoria infinita tem de ser»⁴⁶, o que resulta na intimidade interior, na qual o *datum* da presença divina ocorre: a) inicialmente, na *autorictas* que preside o ato de fé; e b) em

⁴⁴ AGOSTINHO, *De libero arbitrio* II, i, 1: «Ev. [...] omne bonum ex deo esse...».

⁴⁵ WETZEL, J., *Compreender Agostinho*, 2011, p. 89.

⁴⁶ *Idem*, *Ibid.*, *Compreender Agostinho...*, cit., pp. 90-91.

decorrência, e ensejado pelo dado de fé, ocorre igualmente na percorência do delineamento ascensional do universo, pela ação ratificadora e judicativa da *mens*. Assim, temos a biunivocidade, ou mais propriamente: a simultaneidade característica e estruturante de toda a filosofia de Agostinho, no qual a utilização de *scire*, neste momento de nosso texto⁴⁷, permite adentrar como passo inicial, e de sinalização diretiva, à condução do percurso discursivo culminante no itinerário ascensional da alma, exposto na seção seguinte.

Em contínuo, a resposta de Evódio retroage a questão aos termos de sua própria fundamentação: à inquirição acerca de sua ciência sobre o caráter donativo (*dedisse*) do livre-arbítrio, responde com o remontar, por primeiro, a *quaestio* ao plano criacional/ontológico, para evidenciar a decorrência antropológica e moral da discussão acerca da *uoluntas*. Com tal passo, a resposta de Evódio extrai, junto à teocentralidade da pergunta de Agostinho, o seu aspecto fundante, para evidenciar que a elucidação acerca da liberdade de uso do arbítrio humano advém da exposição do caráter decorrente de tal teocentralidade. Observamos, assim, que as tessituras próprias do diálogo, bem como sua apresentação, constituem-se segundo o movimento mesmo da simultaneidade essencial agostiniana: a um questionamento acerca de aspectos humanos – no caso, a liberdade do juízo e arbítrio morais – ocorrerá primeiramente um como que passo-de-volta, ou o sentido retrocessante/recorrente, para remontar a questão em seu aspecto ontológico e de princípio (espécie de arquiteologia). Para se explicar como agimos rumo ao Bem supremo, deve-se antes remontar ao próprio Bem supremo, na circularidade própria que o elucida como o dado primordial. E, analogamente, quando Agostinho devolve a *quaestio* repisando a inquirição de seu *scire* acerca da origem divina do livre-arbítrio, Evódio uma vez mais apresenta o argumento da recorrência *minimum-maximum*:

Ag. - Mas o que eu desejo saber é se compreendes com evidência esse último ponto. Ou se, levado pelo argumento da autoridade, crês de bom grado, ainda que sem claro entendimento.

Ev. - Na verdade, devo afirmar que, sobre esse ponto, eu aceitei-o primeiramente dócil à autoridade. Mas o que poderia haver de mais verdadeiro do que as seguintes asserções: tudo o que é bom procede de

⁴⁷ Cf. AGOSTINHO, *De libero arbitrio*, II, ii, 5.

Deus. E tudo o que é justo é bom. Ora, existe algo mais justo do que o castigo advir aos pecadores, e a recompensa aos que procedem bem? Donde a conclusão: é Deus que atribui o infortúnio aos pecadores e a felicidade aos que praticam o bem⁴⁸.

A resposta exercita a remissão do mínimo ao máximo: à pergunta se há convicção, de sua parte, acerca da origem divina do livre-arbítrio enquanto dom (e bênção, por conseguinte), Evódio apresenta o argumento da autoridade baseado, por assim dizer, não em *incognitum credo*, mas elucidando sua vetorialidade: Deus - bem - justiça - moral; a qual, por sua vez, ostenta explicitamente sua instituição teo-teleológica. Ao resolver a *quaestio* no remontá-la a Deus, Evódio na verdade dissolve-a no imediato da postulação da origem divina do bem (ou ao caráter donativo do livre-arbítrio, como dom) enquanto *datum* primordial, *notitia* à qual a *ratio* exercitará sua função de moderação-condução e, sobretudo, sua adjudicação (julgamento), pela qual todo dado apresentado ao intelecto é submetido à sua ratificação. Tal postulação fora o ponto de partida, tal como ora perfaz o apontamento final. Longe de eclipsar as verdades intermédias contidas na série argumentativa, esta imediaticidade de postulado as traz ao lume, fazendo com que se revelem e se constituam como inteleccção da *inuentio* de início. O imediato se mostra, aqui, como constituinte das possibilidades de mediações intelectuais do conteúdo doutrinário crido (imediato e instituído), sendo que não somente as mediações qualificam e inteleccionam o dado crido de início, mas são em realidade possibilitadas e impulsionadas por ele. É o postulado doutrinário (conteúdo assentido *in credere*, na fé imediatizada pelo dado primeiro da *autorictas*) que enseja (no sentido de solicitar e/ou encaminhar ao) o entendimento/mediação da razão, enquanto solícito (necessitado) de sua adjudicação via ratificação. Enfim, a imediaticidade do dado crido – a *inuentio* de interveniência do diálogo – apresenta-se como a própria simultaneidade agostiniana: não há prioridade ou primordialidade

⁴⁸ AGOSTINHO, *De libero arbitrio*, II, i, 1: «Ag. Hoc quoque utrum liquido noueris, an auctoritate commotus libenter etiam incognitum credas, cupio scire.

Ev. Auctoritati quidem me primum de hac re credidisse confirmo. Sed quid uerius quam omne bonum ex Deo esse, et omne iustum bonum esse, et peccantibus poenam recteque facientibus praemium iustum esse? Ex quo conficitur a Deo affici, et peccantes miseria, et recte facientes beatitate».

sobreposta de uma sobre a outra – *credere* e *intelligere* – mas em realidade instituem-se num só saber imediato, cuja discursividade no tempo constitui a intelecção ascensional do universo criado pela *scientia Dei*.

Precisamente a relação de decorrência entre a imediata postulação e/ou remissão ao dado do conteúdo crido, por um lado; e sua mediação construída pela intelecção argumentativa que a penetra (discerne), é que impede a composição argumentativa exposta até então, de se qualificar e se estabelecer como construto puramente teológico. *Credere* (atitude intelectual de assentimento perante a *autorictas*, que enseja sua própria ratificação, ou seja: institui e/ou instaura sua racionalidade) não se impõe como involuntário, mas sim como desejado e buscado de início, imediatamente. Por sua vez, *scire* apresenta a busca já dada e concretizada na interioridade confessante, porém levada a efeito, em seu discernimento e penetração, através da *ratio* atuante na intelecção mediada pela exterioridade⁴⁹. O conteúdo crido e o ato de inteligir dão-se, pois, no âmbito de instituição da atualidade anímica da interioridade⁵⁰, e de constituição da receptividade perceptiva da exterioridade – na simultaneidade do *scire* e da *scientia* na feitura cognitiva da realidade *in*

⁴⁹ NOVAES FILHO, *A razão em exercício...*, cit., p. 190: «A progressão da hierarquia (nos itinerários intelectuais descritos nos diálogos do período inicial), além de ascendente, pode ser apresentada também como interiorizante. [...] o espírito humano, ao investigar o mundo e ser levado ao seu criador, encontra a si mesmo como momento privilegiado desta trajetória [...] Se nele (no conjunto da criação) está impressa a sabedoria divina, o princípio ordenador, nele se começará a busca. A partir daí a atenção volta-se para o homem interior, lugar privilegiado do reconhecimento da presença divina. ‘Reconhecimento’, bem entendido, pois não se deve esperar que o homem apreenda completamente o que é Deus: as pretensões do esforço confessional são de certo modo inalcançáveis». Cf. ainda *Idem, Ibid.*, cit., pp. 168-169; vide DOUCET, *Augustin...*, cit., pp. 21-22; vide ainda: RATZINGER, J., «Originalité et tradition dans le concept augustinien de ‘confessio’», 2009, pp. 20-21; OLIVEIRA, M., «O Ocidente enquanto encontro entre a metafísica da natureza e a metafísica da liberdade: o exemplo de Agostinho», 2001, pp. 221-235.

⁵⁰ NOVAES FILHO, «Interioridade e inspeção...», cit., p. 106: «...a alma deve atingir inicialmente a sua intimidade, o grau mais elevado de interioridade, antes que o homem seja capaz de derramar sua alma acima de si mesmo. [...] Desta forma, Agostinho estabelece a natureza congênere do conhecimento de si e da busca de Deus, desde que aquele seja subordinado a esta, no regime de interioridade».

totum. O delineamento em continuidade de nosso diálogo é tecido como extração e consecução deste *simul* fundamental que estrutura o pensamento agostiniano aqui exposto. Face ao direcionamento da *quaestio* moral ao postulado, por parte de Evódio, da origem divina do livre exercício da *uoluntas*, Agostinho evidencia que este posicionamento pede a colocação do questionamento em termos radicais:

Ag. - Nada tenho a opor. Mas apresento-te esta outra questão: Como sabes que existimos por virtus de Deus? Isso de fato não é o que acabas de explicar, mas sim que dele nos vem o merecer, seja o castigo, seja a recompensa⁵¹.

A inquirição apresentada ilustra que, se a formulação de uma dada questão enseja, em sua própria exposição, determinada *solutio* (nela mesma contida enquanto *inuentio* de princípio), esta por sua vez enseja sua radicalização rumo à fonte da *disputatio*. Assim, a sequência *inuentio-quaestio-solutio* se dá, não de forma sucessiva ou processual/progressiva, mas sim de forma retrocessiva/recorrente: retorna-se, a cada nova exposição da *quaestio* (esmiuçada e radicalizada, por sua vez, a cada novo passo da *disputatio*), ao ponto originário que, afinal, Evódio tratara logo de supor: a origem divina da ação humana. Agostinho trata então de evidenciar que, se não há o que retorquir a tal postulado do *credere* – origem divina – igualmente há que se avançar na questão até o esgotamento da *inuentio* nela contida: a postulação da origem divina da ação humana implica em questionar, mais amplamente – e, portanto, para além da moral – se a própria existência procede de Deus. Mostra-se, assim, que o postulado acerca da fonte divina para a moral humana contém, em si, a *inuentio* da ontologia fundamental que sua própria asserção acarreta: a origem divina da existência. A resposta agostiniana irá mais e mais evidenciar que a *inuentio* trazida por tal asserção contém e apresenta, imediata e simultaneamente, sua própria *quaestio* já ensejada em máxima amplitude e *solutio*: a existência é devida a Deus, cuja existência, por sua vez, é atestada pela realidade. Eis, maximamente ilustrada, a simultaneidade agostiniana recorrente e

⁵¹ AGOSTINHO, *De libero arbitrio*, II, i, 2: «Ag. Nihil resisto: sed quaero illud alterum, quomodo noueris nos ab ipso esse. Neque enim hoc nunc, sed ab ipso nos uel poenam, uel praemium mereri explicasti».

perene, na qual o passo seguinte é não somente suposto pelo anterior, mas é até mesmo por ele ensejado e, por assim dizer, solicitado. É neste escopo da postulação da origem divina, ensejante da ontologia e cosmologia fundamentais, que se dará a descrição do itinerário ascensional levada adiante por Agostinho a partir de II, iii,7, cujo movimento perpassante assenta-se pontualmente nesta precisa excelência e/ou excedência entre os passos intragraduais componentes da ascensão intelectual. Antes porém, avancemos na *solutio* trazida à baila pela amplitude da *quaestio* movente do diálogo, ensejada pela *inuentio* do conteúdo assertivo crido.

Não obstante resposta de forma direta, ainda que parcialmente, à questão de Agostinho, o responso de Evódio é composto tendo por eixo a recorrência ao dado primordial assentido no ato de crer, o qual afirma a procedência divina de todo bem existente. O trecho final contempla diretamente a inquirição agostiniana ao trazer que

Ev. - [...] todo bem procede de Deus. Isso nos faz compreender que o homem também procede de Deus. Porque o próprio homem, enquanto homem, é certo bem, pois tem a possibilidade, quando o quer, de viver retamente⁵².

Novamente, a recorrência ao elemento primeiro, através do passo argumentativo retrocedente ao fundamento divino, leva Evódio a reiterar a argumentação analógica do *maximum* referenciando o *minimum*: dado que Deus é o bem maior e origem de todo outro bem, tem-se de imediato que o ser humano, enquanto tal e 'vivendo retamente', é (também ele) um bem manifesto e, portanto, procedente de Deus. Esta composição, por sua vez, engendrará a continuidade da discussão argumentativa até a exaurição do dado postulado pela autoridade da fé, condicionando o desenvolvimento do diálogo às teses nele implícitas. A estruturação dialogal da questão de princípio ensejará, por seu turno e no ínterim do responso de Agostinho, o duplo movimento deste seu exaurir-se⁵³.

⁵² AGOSTINHO, *De libero arbitrio*, II, i, 2: «Ev. [...], omne bonum ex deo esse, etiam hominem ex deo esse intellegi potest. Homo enim ipse in quantum homo est, aliquod bonum est quia recte uiuere cum uult potest».

⁵³ Cf. *Idem, Ibid.*, II, i, 3.

Equacionada desta forma, a questão de origem, segundo Agostinho, já se põe (*plane si*) solucionada (*soluta est*), visto ser evidente sua decorrência interna: sendo Deus o bem originário da realidade, tudo o mais estará resolvido, de plano, neste dado primeiro, pois sua postulação de princípio implica a presença dos demais postulados: 1) a livre vontade (*libera uoluntas*) do ser humano para querer a retitude (por conseguinte, também a justiça); e 2) precisamente a liberdade inerente à vontade e ao arbítrio, como evidência da inautoria divina de seu mau uso, pois o contrário implicaria que a vontade não é essencialmente livre, deixando de se constituir num *quaerere*. Mostra-se assim, pontuado neste momento e articulado de maneira concisa dentro do construto epistemológico que Agostinho leva a termo, o preciso papel da livre vontade, enquanto dom divino: *motus* decisório próprio e princípio de ação, votado à realização da retidão [ou do correto proceder/agir (*recte facere*)], cuja condição é justamente a liberdade pressuposta ao seu exercício.

Detenhamo-nos nesta precisão do *locus* por Agostinho reservado à vontade livre dentro da discussão em curso; por sua vez conduzida, neste momento, até a pressuposição divina do seu aspecto donativo, bem como relativo à ação humana deliberada. Retomemos: para se constituir num *quaerere*, o agir humano deve possuir, em condição prévia (*sine qua*), a vontade essencialmente livre (*debit habere liberam uoluntatem*). Por seu turno, a ação humana (*facere*) jamais poderá ser qualificada como boa (*recte*), se não for almejada como tal (*nisi cum uellet*). E, instância última, a bondade é ontologicamente divina (*omne bonum ex Deo esse* – II, i, 2). Evidencia-se, assim, que a exaurição (e sua resolução) da *quaestio* através da recorrência a seu dado principal (*ex Deo*) deu-se, não pela imposição da *autorictas* (*credere*) de princípio (ainda que esta lhe seja recorrente, à maneira de uma fonte permanente e permeante a todo o desenvolvimento da questão em disputa), mas sim unicamente mediante a discussão em torno da ação humana e de sua realização correta (tendo, é certo e ainda, o dado anteposto da *autorictas* como seu fio de percurso e recorrência: Deus existe; e todo bem vem de Deus). Unicamente no âmbito do embate racional é que ocorre a remissão do questionamento ao seu fundamento perene: a correta feitura e a boa realização, por parte do ser humano, da finalidade proposta por Deus. Neste decurso, a liberdade, explicitada no *quaerere* fundamental da vontade humana, institui-se como uma espécie de instância executora da justiça e da bondade divinas,

à medida que o bom proceder (feitura e realização) se dá tão-somente a partir da boa vontade. A deliberação humana está, assim, situada em referência à ética teleológica da *ordo rerum*: é pela fundamental decisão em querer proceder/feiturar, no ato livre da *ratio* através do *intellegere*, a realidade em seu propósito bom - ou por sua rejeição – que posso definir e evidenciar ser a vontade humana essencialmente livre. A liberdade da vontade revela-se como constituída pela presença inalienável da possibilidade de querer proceder à ação (*facere*), em consonância a um propósito de antemão reconhecido como bom⁵⁴. Este duplo evidenciar-se – bondade reconhecida; e (em consequência) pressuposta, manifestando a liberdade de querê-la e feiturá-la – será determinante para a exposição do itinerário da *mens* rumo ao absoluto e divino, que Agostinho irá proceder adiante, posto que a *ordo rerum* manifesta a presença divina na feitura cognitiva do universo; o que, por reverso, possibilita à vontade humana, via *ordo cognoscendi*, a presença do espaço deliberativo para – cognitiva, moral e justamente – feiturar/proceder a realidade. A continuidade do responso agostiniano reafirma a relação de decorrência e de interdependência entre justiça e liberdade:

Ag. - Há, pois, uma razão suficiente para [*a vontade livre*] ter sido dada, já que sem ela o homem não poderia viver retamente. Ora, que ela tenha sido concedida para esse fim, pode-se compreender logo, pela única consideração que se alguém se servir dela para pecar, recairão sobre ele os castigos da parte de Deus. Ora, seria isso uma injustiça, se a vontade livre fosse dada não somente para se viver retamente, mas igualmente para se pecar. Na verdade, como poderia ser castigado, com justiça, aquele que se servisse de sua vontade para o fim mesmo para o qual ela lhe fora dada?⁵⁵

⁵⁴ Cyrille Michon (MICHON, «Le libre arbitre»..., cit., 309) explana que, da mesma forma como emprestou ao termo liberdade duas fundamentais acepções (política e metafísica), Agostinho houve por bem «igualmente distinguir entre a vontade como faculdade; e como exercício desta faculdade [...] Agostinho fala do uso desta faculdade, por oposição à sua possessão».

⁵⁵ AGOSTINHO, *De libero arbitrio*, II, i, 3: «Ag. Satis ergo causae est cur dari debuerit, quoniam sine illa homo recte non potest uiuere. Ad hoc autem datam uel hinc intellegi potest, quia si quis ea usus fuerit ad peccandum, diuinitus in eum uindicatur. Quod iniuste fieret, si non solum ut recte uiuerentur, sed etiam ut peccaretur, libera esset uoluntas data. Quod enim iuste uindicaretur in eum, qui ad hanc rem usus esset uoluntate, ad quam rem data est?».

Uma colocação se faz notar de pronto, na argumentação interposta por Agostinho: a recepção intelectual do dado justificativo é tomada por imediata (*uel hinc intellegi potest*). Tal justificativa ilustra que a relação de decorrência interna entre os elementos de uma *disputatio* argumentativa, no quadro da epistemologia agostiniana aqui exposto, apresenta-se de forma imediata e abarcando-os em *simul*. As relações de decorrência não estão dispostas em estruturas sequenciais de uma ordenação que se eleva hierarquicamente, bem como temporalmente construída, mas simultaneamente se dispõem a um só instante – portanto, imediatamente – ao espírito, ante o qual serão então mediatizadas na convergência à sequência temporal pela *ratio*⁵⁶, ainda que esta, em sua feita intelectual e temporal, detenha-se passo a passo nos estágios decorrentes e consequentes do discurso argumentativo (dialético).

No prosseguimento do responso, uma vez mais Agostinho repassa a relação de decorrência entre justiça e liberdade, visto que o ato humano somente se torna meritório se praticado no âmbito do desejado livremente pela vontade. A aplicação da justiça (*uindicatur*) está em relação direta

⁵⁶ A simultaneidade das relações decorrentes - e sua imediaticidade ao espírito - parece compor traço epistêmico característico do período Cassiciaco/Milão (AGOSTINHO, *De quantitate animae* xxxv, 79): «Quaremus quippe de animae potentia, et fieri potest ut haec omnia simul agat...», com a devida ressalva, no íterim do itinerário ascensional do conhecimento, acerca da sua detenção e convergência à (inter)mediação racional (*Idem, Ibid.*): «...sed id solum sibi agere uideatur quod agit cum difficultate, aut certe cum timore. Agit enim hoc multo quam caetera attentior» ; *Idem, De libero arbitrio* II, xvii, 45: «Intuitus ergo et considerans uniuersam creaturam, quicumque iter agit ad sapientiam, sentit sapientiam in uia se sibi ostendere hilariter, et in omni prouidentia occurrere sibi: et tanto alacrius ardescit uiam istam peragere, quanto et ipsa uia per illam pulchra est, ad quam exaestuat peruenire»; cf. ainda *Idem, De immortalitate animae* viii, 14. A respeito da funcionalidade de tal característica, Gilson (GILSON, «Introdução ao estudo...», cit., pp. 47 e 49) comenta, no âmbito das descrições da itinerância anímica racional enquanto provas da existência de Deus, no interior do pensamento agostiniano: «Não se pode negar que sua doutrina contenha todos os elementos necessários para uma prova deste gênero [...] Não obstante, algumas vezes [Agostinho] se exprime de tal maneira que a simples visão da ordem do mundo parece equivaler a uma prova imediata da existência de Deus. [...] De fato, sua demonstração da existência de Deus é uma longa meditação na qual cada etapa deve ser percorrida segundo a ordem e seu tempo [...]; mas uma vez que se tenha encontrado a meta, o pensamento não está obrigado a se deter nela. Ao voltar para trás, o pensamento constata que já poderia ter descoberto a meta de cada uma dessas etapas, mas que isso é descoberto depois de, tendo-as atravessado, tê-las completado».

com a possibilidade de escolha entre usar a vontade para o bem, ou para recusá-lo. A segunda hipótese incorrerá em penalização, pressupondo-se que a *uoluntas* não foi dada ao ser humano para tal fim, o que configura a deliberação em não querer o bem (por sua vez já conhecido). A liberdade tem por base o conhecimento do bem como dado, para sua escolha ou eventual recusa. Por conseguinte, à medida que todo ato humano decorre de ato deliberativo de sua vontade, elucida-se em reiteração, a par da perenidade judicativa envolvida na atitude humana como um todo, o dado fundamental sobre o qual se apoia a *uoluntas*, a saber: que *omne bonum ex Deo esse*. A livre *uoluntas*, pois, somente pode ser exercida humanamente sobre o escopo do dado ético-antropológico, no qual se insere, por evidência *in ordo rerum*, o dado teleológico cosmológico. Novamente, Agostinho enseja o quadro no qual irá tecer a itinerância racional para Deus, como decorrência da *disputatio* sobre o livre-arbítrio, a qual terá por eixo de sustentação a articulação crer-inteligir.

O termo final do responso agostiniano aponta para aspecto de grande importância, no interior das relações verificadas entre a vontade livre – e por isso, humana – e conhecimento primordial do bem: o caráter de confiabilidade e de recomendação inerente ao ato justo humano (ou à prática da justiça):

Ag. Por outro lado, se o homem carecesse do livre-arbítrio da vontade, como poderia existir esse bem, que consiste em manifestar a justiça, condenando os pecados e premiando as boas ações? [...] Ora, era preciso que a justiça estivesse presente no castigo e na recompensa, porque aí está um dos bens cuja fonte é Deus⁵⁷.

Deus atribui a justiça (*commendatur ipsa iustitia*) à atitude humana, através da manifestação meritória da mesma: condenação do pecado (*dammandis peccatis*) e enaltecimento do reto proceder (*recteque factis honorandis*) nas ações humanas. Agostinho acautela-se de atribuir ao ser humano, e à sua prática da justiça, uma menção honrosa. Onde poderia

⁵⁷ AGOSTINHO, *De libero arbitrio*, II, i, 3: «Ag. Deinde illud bonum, quo commendatur ipsa iustitia in dammandis peccatis recteque factis honorandis, quomodo esset, si homo careret liber uoluntatis arbitrio? [...] Debit autem et in supplicio et in praemio esse iustitia, quoniam hoc unum est bonorum quae sunt ex deo.».

talvez se valer de *laudare* (para ressaltar um eventual caráter de merecimento humano na conduta justa), ele prefere se referir à prática da justiça como dom atribuído (ou mesmo recomendado, enquanto ideal ético teleológico) por Deus ao ser humano, partilhado e a ele confiado para que a fizesse notar e, sobretudo, vivenciá-la. Mas que significa, no contexto de uma discussão acerca do livre-arbítrio, elucidar que a justiça é atribuída ao ser humano? A qualificação de Agostinho pode ser vista em paralelo ao caráter donativo do livre-arbítrio: tanto este, quanto a justiça, compõem *datum*, dádivas divinas ao agir humano, sendo que o exercício do primeiro se constitui condição para a efetivação do segundo. O paralelo se torna claro ao intentarmos precisar sua procedência. Valendo-se de *commenda*, Agostinho matiza a realização da justiça como *missio*, tarefa cujo cumprimento é confiado ao ser humano enquanto tal, posto que somente ele pode, em sua deliberação e arbítrio, efetivá-la com vistas a se alcançar a plenificação da ação correta (*recteque factis honorandis*). Nesse sentido, a justiça como missão em *commendatur* está, no curso de nosso texto, em relação diretamente proporcional ao intento de se atingir a plenitude da feitura ativa (*honor*). Assim, o mérito pela realização da justiça não compõe uma *laudatio* em prol de uma característica própria do ser humano, senão um honorário, uma completude em virtude de se atingir o cumprimento de uma missão a ele delegada, mediante sua deliberação para fazer o bem que se lhe apresenta já de antemão conhecido, recusando por consequência a possibilidade de não o fazer (mal).

3. Exaurição da *quaestio*: suspensão do juízo cognitivo e articulação da relação 'crer-inteligir'

Não obstante o convencimento de Evódio quanto ao caráter donativo e à origem divina do livre-arbítrio, permanece nítido o dilema de fundo:

Ev. Eu já admito que Deus nos concedeu a vontade livre. Mas não te parece, pergunto-te, que se ela nos foi dada para fazermos o bem, não deveria poder levar-nos a pecar. É o que acontece com a própria justiça dada ao homem para viver bem. Acaso alguém poderia viver mal, em virtude de sua

retitude? Do mesmo modo, ninguém deveria poder pecar por meio de sua vontade, caso esta lhe tivesse sido dada para viver de modo honesto⁵⁸.

Observa-se, no início do retorno responsivo, uma ratificação do paralelo a que aludimos no trecho anterior, acerca do caráter donativo entre a justiça e o livre-arbítrio: Evódio assente (*iam concedo*) que ambos são vivenciados pelo ser humano enquanto dádivas (*data est*) divinas (*eam Deum dedisse*), mas pretende fazer ver (*uidetur*) a Agostinho o que se lhe afigura contraditório por essência, no equacionamento da questão a partir de tal assentimento: precisamente tendo em conta o caráter donativo da vontade livre e sua deliberação; bem como da vivência da justiça e sua conduta; e, sobretudo, a partir da procedência de tais dons, Evódio procura evidenciar o contraste essencial entre *dom divino* – e, portanto, bom (*bene uiuendum... recte faciendum*) – e *mal ativo humano* – e portanto voluntário (*uoluntatem peccare... male uiuere*). A contradição pretendida evidente por Evódio parece almejar, igualmente, outra evidência de maior alcance, espécie de estrutura mais ampla à qual se referencia, e da qual decorre o contraste ora em questão: a 'ação donativa' divina e a 'conduta reativa' humana, cujo paralelismo contrastante revela-se como cuidadosamente tecido de modo a ressaltar, dentro do quadro geral das relações decorrentes dos referidos paralelos, o inalienável lugar da livre vontade. Por seu turno, o ressalto acerca da *uoluntas* e de seu preciso *locus* parece ter sido interposto, neste momento da sequência da *disputatio*, visando encaminhar (e exaurir) a questão ao ponto em realidade pretendido desde o início por Agostinho: a presença permanente da ação e justiça divinas ao ser humano; e a responsabilidade deste ao *datum* e à *commenda iustitiae* que lhe são confiados pelo Criador. Do interrelacionamento entre tais polos, decorre a elucidação acerca da liberdade humana e da providência divina, e da responsabilidade em relação ao mau uso do arbítrio na efetivação da *iustitia* confiada por Deus ao ser humano, que em realidade Agostinho

⁵⁸ AGOSTINHO, *De libero arbitrio*, II, ii, 4: «Ev. Iam concedo eam deum dedisse. Sed nonne tibi uidentur, quaeso te, si ad recte faciendum data est, quod non debuerit ad peccandum posse conuerti, sic ut ipsa iustitia quae data est homini ad bene uiuendum? Numquid enim potest quispiam per iustitiam suam male uiuere? Sic nemo posset per uoluntatem peccare, si uoluntas data est ad recte faciendum».

pretende situar unicamente na esfera humana. Para tanto, a correta visualização do âmbito de atuação originária de cada um dos elementos componentes torna-se fundamental, o que enseja uma recomposição das relações originárias 'Deus – ser humano – cosmos', no interior do propósito divino estabelecido na criação, e tornado manifesto na ordem ontológico-teleológica do universo, a qual será fundamental e se dará, como já o notamos, a partir de II, iii,7, em forma de feitura cognitiva do universo.

Mas o intento de Agostinho é mais amplo, visto haver uma *disputatio* em torno, precisamente, da negação da procedência divina da ordenação da realidade, constatada através da presença do mal nesta mesma ordem. Ora, no quadro geral do diálogo sumarizado até o momento, o elemento permanente ao entorno de toda a sequência discursiva diz respeito ao *datum* divino da *uoluntas*, e de sua deliberação atuante; bem como a atribuição da *iustitia* ao ser humano por parte de Deus, mediante a qual a realidade é efetivada (perfeita ou perfazida) em seu propósito originário e final. Pois bem: o que ocorre se o questionamento incidir até mesmo sobre este dado fundante? Um passo antes, porém, de exaurir a questão na inquirição acerca da existência de Deus, Agostinho apela ainda a uma última evidência, como que esgotando o conteúdo manifesto no pressuposto da presença atuante do Criador – providência divina – antes de atingir e fazer chegar o questionamento à própria possibilidade de ser da pressuposição:

Ag. [...] Mas antes, dize-me um pouco, eu te peço – uma vez que tens como evidente e certo o que já te perguntei, a saber: que foi Deus que nos concedeu a vontade livre, nesse caso, poderíamos afirmar que Deus não nos deveria ter dado tal dom? Isso, já que reconhecemos ser ele mesmo que o deu a nós. Com efeito, se fosse incerto que Deus nos tenha concedido a vontade livre, nós teríamos o direito de indagar se foi bom ela nos ter sido dada. Desse modo, se descobríssemos que foi bom, igualmente, reconheceríamos o doador naquele que deu ao homem todos os bens. Ao contrário, se descobríssemos que foi mal, teríamos de compreender que o doador não é Aquele a quem não é permitido incriminar algo que seja⁵⁹.

⁵⁹ AGOSTINHO, *De libero arbitrio*, II, ii, 4: «Ag. [...] Sed paulisper uolo mihi dicas, si id quod abs te quasiueram certum et cognitum tenes, deum nobis dedisse

Agostinho trata de retorquir a oposição trabalhada por Evódio no responso anterior, mostrando que, em realidade, ela própria – e, por consequência, o questionamento que dela advém – é que compõe flagrante contradição de termos: se se admite – como de fato ocorreu no decurso da presente disputa – que a livre vontade é dádiva de Deus, então a própria colocação do pretendido contraste decorrente do questionamento resulta impossível: a admissão - ou a pressuposição - de Deus como origem da nossa livre-vontade, elimina a possibilidade de inquirir sobre o caráter eventualmente danoso da mesma, posto que nenhum malefício pode ter autoria ou origem divina (*quem culpare nefas est*). Em realidade, Agostinho trata de refinar a *quaestio* em termos de compreensão dos seus elementos em jogo: se falamos em origem divina das habilidades e capacitações possuídas pelo ser humano, temos então de reconhecer que: 1) são dádivas de Deus; e 2) como tais, não comportam sequer a indagação acerca de seu caráter (se foram de fato para o bem do ser humano), pois sua procedência divina o atesta inequivocamente. Assim, Agostinho pratica uma *remissio quaestio* à fundamentação última da *inuentio* de princípio: falamos da origem em Deus como instância última da conduta humana. Exaurimos o questionamento em sua pressuposição recorrente. Resta, pois, que o entendimento do livre-arbítrio do ser humano; de sua conduta em justiça e direito; bem como de sua finalidade moral, encontram-se radicadas no âmbito maior das relações antropológico-criaturais, entre Deus e o ser humano. Mas é somente na plena exaurição da inquirição humana que se pode radicá-la quanto a incidir sobre seu fundamento último: Deus existe?

3.1 Suspensão cognitivo-judicativa de Evódio

Evódio trata, por sua vez, de responder ao esgotamento da questão, devolvendo-a através da inversão do sentido da referida pressuposição recorrente. Exaurida por Agostinho a *quaestio* em remissão ao dado

liberam uoluntatem, utrum oporteat dicere dari non debuisse quod dedisse confitemur deum. Si enim incertum est utrum dederit, recte quaerimus utrum bene sit data, ut cum inuenerimus bene datam esse, inueniatur etiam illum dedisse a quo animae data sunt omnia bona; si autem inuenerimus non bene datam esse non eum dedisse intellegamus, quem culpare nefas est».

fundante (pressuposto da dádiva divina para a decorrente ação responsiva humana), Evódio inverte os seus polos:

Ev. Apesar de crer em tudo isso com fé inabalável, todavia, como não possuo ainda pleno entendimento, continuemos procurando como se tudo fosse incerto. Com efeito, pelo fato de ser incerto a vontade livre nos ter sido dada, para com ela agirmos bem – já que podemos também pecar –, decorre esta outra incerteza: se foi um bem ou não, ela nos ter sido dada. Porque, se é incerto ela nos ter sido dada, para agirmos corretamente, tampouco é certo que seja um bem ela nos ter sido dada. Por aí, não é igualmente certo que seja Deus o doador. Com efeito, a incerteza sobre a conveniência do dom torna incerta a origem, isto é, o fato de ser Aquele a quem não nos é permitido crer que conceda algo que não deveria ter concedido⁶⁰.

Se antes a discussão teve por impulso a manifestação concreta do mal na realidade natural; e por conseguinte sua impertinência à ordem criatural boa originada em Deus, restando daí o questionamento que Agostinho tenta dissipar através da recorrência ao seu ponto de origem (dádiva divina, fim teleológico), trata-se agora de tomar por impulso precisamente o termo agostiniano da exaurição – Deus e a relação de criação com o ser humano – e esgotar sua inteligibilidade junto à contradição manifesta (inegável, para Evódio) entre a ordem criatural boa e a presença do mal, entre a dádiva do livre-arbítrio e seu mau uso por parte do ser humano.

Observemos que Evódio procede a um modo de suspensão do curso até então efetuado, dentro do diálogo: na falta da certeza cognitiva ainda não obtida ou realizada (*quia cognitione nondum teneo*) – embora se disponha ou se tenha uma fé inamovível – deve-se proceder ao perfazimento do conhecimento como se nada nos fosse disponibilizado (*quaeramus quasi omnia incerta sint*). A medida drástica nos leva a

⁶⁰ AGOSTINHO, *De libero arbitrio*, II, ii, 5: «Ev. Quaquam haec inconcussa fide teneam, tamen quia cognitione nondum teno, ita quaeramus quae omnia incerta sunt. Video enim ex hoc quod incertum est, utrum ad recte faciendum uoluntas libera data sit, cum per illam etiam peccare possimus, fieri etiam illud incertum utrum dari debuerit. Si enim incertum est ad recte faciendum datam esse, incertum est etiam dari debuisse; ac per hoc etiam utrum eam deus dederit incertum erit, quia si incertum est dari debuisse, incertum est ab eo datam esse, quem nefas est credere dedisse aliquid quod dari non debuit».

perguntar pelo sentido da suspensão total das noções advindas ou já dadas (ainda não manifestas?). Se no decurso, a elucidação das contrastações resultava em recorrência à perenidade do conteúdo assentido (pela postulação da *autorictas*, assumindo, portanto, sentido retrocedente), a postulação da incerteza total incorre em sentido procedente: de posse confiante do dado autoritativo, procede-se à busca de sua certificação ou legitimação. Trata-se de realizar, cognitiva e temporalmente através da intelecção da ordenação do universo, o que já se me é antecipado atemporalmente pelo dado da fé, porém em vetor racionalmente processual e restritivo: unicamente através da *ratio*, instrumento pelo qual reporto minha *cognitio* da realidade à sua totalidade.

Ainda assim, cabe interrogar acerca da amplitude da suspensão pleiteada por Evódio: exigiria a *ratio fidei* uma exclusão total de sua procedência do dado *in autorictate*? Poderia a *ratio* deixar de ser *fidei*? Certa forma, o caráter pleno assumido pela suspensão intelectual evodiana deixa entrever um alcance maior, agudo: os estatutos das certezas advindas da fé e da razão diferem entre si? Ou a procedência única de ambas – em instância última: Deus – atesta que as certezas convergem, embora em sentidos e/ou decursos diferentes? Afinal: fé e conhecimento racional partilham da mesma certeza?⁶¹

A justificativa de Evódio para a busca da intelecção do dado/*notitia*, assentido como verdade pela fé, foi preparada pela digressão agostiniana acerca da necessidade de se demonstrar a veracidade do conteúdo crido, ante a ausência prévia do *credere*. Tal justificação aparece como

⁶¹ Aflora claramente o alvo do diálogo: para além dos postulados maniqueístas, Agostinho mira o ceticismo acadêmico na sua recusa em conceder a possibilidade de certificação a qualquer tipo ou nível de conhecimento adquirido pelo ser humano. Ao assumir metodologicamente, no ínterim de um dos seus diálogos da fase inicial (de estabelecimento da relação pensamento filosófico grego/verdade revelada em termos de consumação da primeira na segunda), procedimento consubstanciado e recorrente em uma das correntes em voga – a *epoché* cética – Agostinho certamente intenta uma resposta cristã, mas valendo-se das próprias bases do interlocutor (no caso, o ceticismo em suas variadas escolas). Vale lembrar que a suspensão do juízo, nas correntes do ceticismo antigo, proporcionava ao sábio a correspondente ausência de perturbação – ataraxia, o que certamente não escapava a Agostinho, preocupado em estabelecer a beata uita em termos críveis e racionais. Para uma abordagem da funcionalidade da *epoché* cética, e sua relação com a ataraxia, vide: BOLZANI, R., «A *epoché* cética e seus pressupostos», 1996, pp. 37-60 (sobretudo, para o tema em pauta, pp. 42-45).

elemento de transição entre a supressão de todo conhecimento, e a explicitação das relações entre o conhecimento pela fé e o conhecimento demonstrativo racional, articuladas em torno ao binômio *crer-inteligir*. Tendo levado a inquirição à incidência junto ao âmbito fundamental e primordial do conhecimento – questionamento sobre a existência de Deus – e ante a resposta como que fugidia de Evódio (postulação inesperada e incoerente acerca da primordialidade da fé, dado que até então ele se recusara a concluir, com base unicamente no saber *in credere*, que o livre-arbítrio seja dom divino), Agostinho trata de ressaltar a improcedência da argumentação evodiana, a qual pretende a supressão do traço fundamental presente em qualquer conhecimento adquirido pela fé. Ou seja, se tomamos por fundamento o elemento crido, nosso conhecimento rui por inteiro ante o questionamento advindo da ausência do *credere*. Mais, e sobremaneira importante: Agostinho faz ver, no corpo da exposição argumentativa baseada no exemplo do interlocutor não crente, que não haverá conhecimento verdadeiro se não houver *dipositio* de princípio verdadeira, mais especificamente: empenho sincero, ou ainda: boa disposição (*bono animo*). Este se mostra como basilar na argumentação de transição apresentada a esta altura, pois sua ausência invalidaria todo o prosseguimento, não somente da resposta neste momento do diálogo, mas até a este próprio enquanto desenvolvimento da *disputatio* inicial. O desejo bom que move a alma condiciona, em verdade, toda a articulação cristalizada na justificativa dada por Evódio: «Sim, mas é que pretendemos saber e entender aquilo em que cremos»⁶². A construção da resposta evodiana é feita de maneira a articular os elementos definidores em jogo até então, acerca do conhecimento humano: crer, conhecer, entender e desejar. Tal articulação resulta do momento transitivo que a justificativa evodiana ocupa no texto, e ostenta tentativa de mediar e estabelecer elo entre os polos do conhecimento pela fé e do conhecimento pela razão. O desejo de saber leva de um polo a outro, ligando-os enquanto disposição de busca da alma por Deus. Este liame funciona como elemento de transição entre a argumentação desenvolvida à luz do dado *in credere*, até aquele momento da disputa, e sua consecução como ascensão intelectual efetuada univocamente

⁶² AGOSTINHO, *De libero arbitrio*, II, ii, 6: «Ev. Sed nos id quod credimus nosse et intellegere cupimus».

através da *ratio*. Tal marco transitório recebe espécie de confirmação na devolução de Agostinho:

Ag. Vejo que tens boa memória. Foi, na verdade, isso que decidimos no início de nosso diálogo precedente, e não o podemos negar. 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 entenderéis*” (Is 7,9, na LXX)⁶³.

3.2. Fé e intelecção

A extensão do resposno agostiniano permite-nos entrever sua intenção mais ampla, concomitante – na verdade, em decorrência – à sua funcionalidade neste momento do diálogo: ante a suspensão plena da certeza do conhecimento postulada por Evódio (*ita quaeramus quasi omnia incerta sunt*), e o passo demonstrativo da existência de Deus a ter início a partir de II, iii,7, Agostinho interpõe a articulação explicitada entre os polos constituintes do conhecimento: *credere* e *intelligere*. A articulação é tecida de modo a se fazer ressaltar enquanto ponto nodal na continuidade do diálogo, revelando-se como transposição entre a concepção por assim dizer teologal acerca da origem do conhecimento, e a postura que prescinde do ponto de partida no dado da fé fornecido pelas Escrituras. Se até então o diálogo caminhou tendo por pressuposto recorrente o elemento discursivo baseado na *autorictas* divina, doravante pretende-se a exposição, exclusivamente mediante o exercício da intelecção, das verdades já recepcionadas e conhecidas através do ato de fé. Nota-se, igualmente, que a exposição da articulação assume feição categórica em forma binomial, com a devida ênfase empregada por Agostinho na sua nomeação: *Nisi enim et aliud esset credere, aliud*

⁶³ *Idem, Ibid.*: «Ag. Recte meministi, quod etiam in exordio superioris disputationis a nobis positum esse negare non possumus. Nisi enim et aliud esse credere, aliud intelligere et primo credendum esset quod magnum et diuinum intelligere cuperemus, frustra propheta dixisset: *Nisi credideritis, non intellegetis*» (ênfase nosso).

intelligere. A alteridade realçada por *aliud* traduz o empenho em demarcar a presença independente dos polos constituintes do conhecimento humano, fazendo-se perceber o intento subreptício de ostentar, frente aos que acusavam a fé cristã de irracionalismo, a presença real e autônoma do exercício da razão na compreensão da verdade já conhecida no ato de crer⁶⁴; bem como o intento precípua de realização plena do ser humano, em seu gozo da vida eterna, a qual consiste justamente em conhecer a manifestação e revelação de Deus enquanto Criador e Redentor, na citação alusiva ao texto do Evangelho segundo João capítulo 17, versículo 3(ii,6: «Ag. - ... *ut cognoscante te verum Deum, et quem misisti Iesum Christum.*»), evidenciando-se nesse sentido como um empenho sistemático, onde Agostinho estabelece os campos específicos de ocorrência dos polos do conhecimento, com o qual

⁶⁴ Vincent Giraud (GIRAUD, *Augustin, les signes et ...*, cit., pp. 237-240) inicia a segunda parte (sobre a «referência») de seu ensaio sobre Agostinho precisamente pela «aporía da busca e a antecipação compreensiva do *credere*» (título do parágrafo 40), condensando sua verificação numa passagem de transição da primeira parte de seu estudo (sobre a diferença) à análise do sentido e da referência (vértice de sua obra) no pensamento agostiniano: «Chercher Dieu, c'est là ce à quoi doit s'efforcer toute vie humaine; mais comment, à partir de la différence qui le caractérise, l'homme, à la fois créature et pécheur, pourra-t-il se mettre en chemin vers son Créateur? Car il faut repartir de cette évidence: nous ne voyons pas Dieu. Si la connaissance est un voir [Trin, VIII, 4,6], et si d'autre part ce voir n'a pas lieu, Dieu est donc méconnu de l'homme. [...] Surgit alors cette autre question, qui renchérit sur la première: comment aimer ce qu'on ignore? [...] Nous voici donc em um cercle: il faut chercher Dieu afin de le connaître, mais il est nécessaire de le connaître afin de le chercher? [...] La tension immanente à la différence se meut dans un tel cercle aussi longtemps que ne lui est pas donnée la connaissance qui pourrait éveiller, nourrir et diriger son amour. Cette connaissance, toutefois, n'as pas besoin d'être parfaite, ni complete. [...] Or, une telle connaissance imparfaite, mais néanmoins certaine, voilà précisément ce que a servi à définir la foi, [...] Ce pari – qui, inutile de le préciser, n'a rien de pascalien –, crédit fait à l'intelligence, voilà ce qu'est pour Augustin la foi. Croire, non contre l'intelligence, donc, mais pour elle, et em vue d'elle. La voix du croire est celle qui, au lieu de me figer dans la position de maîtrise qu'implique toute intelligence, me dit qu'il y a peut-être encore là quelque chose à comprendre, et que je ne suis pas encore à même de saisir». TRAPÈ, «San Agustín», cit., p. 482: «Sua postura [agostiniana] se situa entre o fideísmo e o racionalismo. [...] compreender é a conquista da fé; defende a validade deste princípio e deste método, escrevendo um livro sobre a utilidade de crer. A fé é útil a todos, também ao filósofo. [...] Esforçou-se [Agostinho] em demonstrar a credibilidade da fé e aprofundar seus ensinamentos».

pretende-se alcançar a verdade enquanto realização do ser humano. É no reconhecimento desta feição categórica, bem como da postura sistemática quanto ao papel de *credere-comprehendere*, que Christian Göbel inicia seu estudo acerca da presença da relação binomial na filosofia agostiniana (e seu influxo em Anselmo de Cantuária), esclarecendo-nos que «... da compreensão de fides e ratio e suas implicações, decorre a temática relativa à prova de existência de Deus pelo estudo da evidência (alethológica)»⁶⁵. Com efeito, é a concepção da sabedoria enquanto exercício espiritual para o encontro e gozo da verdade, que se delinea explicitada na articulação agostiniana, estrategicamente situada entre o ceticismo intelectual e a prova racional da existência de Deus. Nesta sistematização, Agostinho deixa claro o papel prioritário reservado ao ato de crer/confiar - ponto de partida para se inteccionar as verdades nele dadas - por sua vez exurgido junto ao corpo da disputa a partir da elucidação precedente acerca do estatuto funcional da *uoluntas*, bem como do caráter originariamente donativo do livre-arbítrio. De seu turno, a intelecção é vista não enquanto contraste, mas como ratificação do conteúdo crido mediante o conhecimento humano autônomo. Assim, o ato de inteligir legitima e ratifica, por assim dizer, o ato de crer com vistas à consumação do experienciar a verdade em sua integralidade, ou do encontro e conquista do dado de fé em sua plena compreensibilidade no

⁶⁵ GÖBEL, C., «*Fides und ratio bei Anselm (1033-1109) und Augustinus*», 2009, p. 37: «...das Verhältnis von *fides* und *ratio* und seine Implikationen wie der verwandte alethologische Gottesbeweis». Göbel define o exercício probatório agostiniano como alethológico, valendo-se praticamente de um neologismo, na junção das raízes gregas *alethes* (verdade, evidência) e *logos*, devidamente transliteradas. Igualmente, Giraud (GIRAUD, *Augustin, les signes et...*, cit., p. 241) tece detida análise do binômio *credere-intelligere*, afirmando que «o 'crer para compreender' é, em si mesmo, uma injunção racional. A razão precede a fé naquilo que ela apela, mas a fé a precede, por seu turno, naquilo que a faz avançar e lhe prepara». Outrossim, o reflexo teológico, assaz frequente ao esforço filosófico devido à configuração da sapiência agostiniana, ajuda-nos a minuciar tal passo (SAYÉS, J. A., *Teología de la fe*, 2004, p. 46): «Antes de dar assentimento ao anúncio, há que se levar em conta a validade das razões que nos levam ao assentimento: 'Ninguém pode crer em algo, se previamente não pensar que tem de crer nele' (*De fide rerum quae non videntur*, vii, 10). Comenta [R.] Aubert, a propósito do pensamento de Santo Agostinho, que a atividade da razão que precede a fé não consiste tão-somente em captar o sentido daquilo em que há de crer, mas sim em assegurar o caráter razoável e prudente da adesão».

tocante ao ser humano em seu todo, com vistas à inteligência da realidade criatural pelo itinerário da *mens* junto à realidade absoluta. O binômio *credere-intellegere* em Agostinho revela-se, nesse preciso sentido e a par de sua leitura própria de Is 7,9 *Septuaginta* (LXX)⁶⁶, como espectro condicional da amplitude da alma humana em sua penetração e vivência espirituais da verdade eterna, em convergência ao registro do ato imaginativo no *De quantitate animae*. O prosseguimento da resposta agostiniana aponta para tal direcionamento, com a alusão aos ditos de Jesus acerca da vida eterna e da busca e encontro. É precisamente enquanto exercício de vivência (ou de consumação) espiritual da verdade que Dominique Doucet, seguindo a leitura das correntes clássicas gregas delineada por Pierre Hadot⁶⁷, situa o desenvolvimento do método agostiniano já nos diálogos filosóficos de início:

⁶⁶ Martine Dulaey (DULAEY, M., «L'apprentissage de l'exégèse biblique par Augustin – Première partie: dans les années 386-389», 2002, pp. 270-272) oferece-nos, em seu artigo sobre a prática de exegese bíblica de Agostinho, um breve, porém precioso panorama histórico quanto ao uso latino de Isaías 7, 9, pontuando com um paralelo conceitual de grande proximidade entre Agostinho e Ambrosiaster, que nos parece confirmatório quanto à nossa tentativa, acima esboçada: «En fait, cette citation est bien connue, puisque elle figure deux fois dans l'*Ad Quirinum* de Cyprien, et en particulier dans un groupement de versets réunis sous le titre: 'La foi est utile à tout: plus nous croyons, plus nous sommes forts'. Le verset apparaît plusieurs fois chez Tertullien, ainsi que chez Origène, [...] Plus proche de l'utilisation augustiniennne est celle de l'Ambrosiaster [...] surtout à un passage des Questions sur l'Écriture de l'Ambrosiaster qu'est apparenté le texte du *De libero arbitrio* [...] L'Ambrosiaster donc, plaide come Augustin pour l'intelligence de la foi, et s'oppose au fidéisme, ou foi du charbonnier, mais la foi est donnée comme un moyen d'accès à un ordre supérieur de connaissance, grâce à l'aide de l'Esprit Saint, sur la base d'Is 7,9. Il est frappant que les deux auteurs usent pareillement à ce sujet de Jn 17,3 pour affirmer que croire n'est pas la valeur ultime, mais seulement un étape nécessaire pour parvenir à la connaissance, qui est vie». Por sua vez, a notação de Giraud (GIRAUD, *Augustin, les signes et...*, 2013, p. 241) acerca do uso agostiniano confirma a utilização em sequência da *Vetus Latina* e da *Septuaginta* (LXX): «... Augustin lit ainsi, avec la *Vetus latina*, le sinemy des LXX». Acerca da leitura e exegese agostinianas dos textos bíblicos em geral, vide DE MARGERIE, B., *Introduction à l'histoire de l'exégèse – III: Saint Augustin*, 2009 pp. 28-56; DE LUBAC, H., *A Escritura na tradição*, 1970, pp. 24-25.

⁶⁷ HADOT, P. 2000, pp. 259-289; e sobretudo 290-297, fundamental para o paralelo com relação à ascensão anímica.

Esta dimensão da filosofia como exercício espiritual reaparece, sobremaneira, nos primeiros diálogos de Agostinho [...] O método invariavelmente tem por início um ensinamento oral tradicional (*Sol.*, 1,4,9), demandando uma incessante disposição de transformação da alma (*De ord.*, 2,4,11; 2,6,18; *Sol.*, 1,15,27; 2,6,9), que busca se conhecer, ao mesmo tempo que conhece a Deus (*De ord.*, 2,18,47; *Sol.*, 1,2,7)⁶⁸.

Neste quadro, a descrição exposta na sequência de nosso texto, acerca do itinerário intelectual pelo universo (cf. II, iii,7–xii,34) a compor elemento probatório da existência de Deus, surge e se explica a partir da escolha de *intellegere* como indicativo do papel primordial (e mesmo essencial) da razão, em sua relação com o dado da fé: ratificá-lo, confirmando-o com a solidez racional da construção firme e verificável que permeia o todo conhecido⁶⁹. A concepção agostiniana, a partir da nota criacional e providencial no trecho de abertura do livro II ora analisado (cf. II, i, 1 – ii, 6), fundamenta sua visão de síntese na articulação fé-intelecção, cuja reciprocidade essencial interna faz apontar

⁶⁸ DOUCET, *Augustin: ...*, cit., p. 39: «Cette dimension de la philosophie comme exercice spirituel se reencontre de manière privilégiée dans les premiers dialogues d'Augustin [...] La méthode suivie part d'un enseignement oral traditionnel [...], elle demande une tension sans cesse renouvelée de l'âme [...] qui cherche à se connaître elle-même ainsi que Dieu...».

⁶⁹ No contexto de sua análise acerca da “aparente circularidade” e tensão verificada entre a invocação do ato de fé em Deus, e o conhecimento divino, Moacyr Novaes (NOVAES FILHO, *A razão em exercício - ...*, cit., pp. 190-191) indica que Agostinho soluciona a questão «convertendo a aparente circularidade em expressão de um esforço incessante», no qual se «dirige a atenção sempre para o interior, isto é, da fé ao que é dado exteriormente a teologia conduz à in-vocação e à inte-leção», fazendo notar o uso deliberado, por parte de Agostinho, do recurso à elucidação etimológica dos termos em pauta. Embora o contexto em que se dá seja o das obras de maturidade (*Confessiones* e *De trinitate*), a análise de Novaes (*Idem, Ibid.*, cit., p. 191) ostenta, a nosso ver, a possibilidade de aplicação ao âmbito geral do pensamento agostiniano («...essa trajetória da natureza ao Criador, cujo estágio mais notável é o homem, consiste no plano geral de textos importantes, como o décimo livro das *Confissões*, ou o conjunto dos livros *Sobre a Trindade [De Trinitate]*»), podendo-se incluir, em nosso entendimento, o período inicial dos diálogos.

para a visão imediata de uma composição⁷⁰ na simultaneidade⁷¹, não mais restrita à hipóstase da Inteligência criadora, como no sistema plotiniano, mas essente e perceptível na presença do absoluto e eterno na realidade criada em sua totalidade, na qual todas as suas partes ostentam vestígios e sinais do Criador (cuja presença fora antecipada no *credere*), compondo mais a visão de um mosaico em expansão (ou feitura) horizontal (antecipada no *intellegere*), do que a visão verticalizante de uma escada.

⁷⁰ O sentido da gradação ascensional é elucidado por sua culminância na ratio, clarificando-se que o movimento essencial, o qual a partir da exaurição do grau ontológico enseja sua excedência, indica a necessidade de se postular um maximum que, por antecipação, ultrapasse a própria percepção de seu movimento interno, vale dizer: enseja a postulação imediata da excelência em relação à ordem criatural, tanto em sua totalidade dos entes, quanto em sua racionalidade perceptiva (CAPÁNAGA, 2009, p. 282, nota 18 [II, 6,13]: «Do sensus interior, órgão superior aos sentidos [físicos], o qual também os animais possuem, salta-se à nova esfera da razão, para proclamar sua excelência e dignidade. [...] Estas escaladas lhe preparam para dar o grande salto da transcendência». Por seu turno, ao analisar a itinerância ascensional-gradual, Gilson (GILSON, *Introdução ao estudo de...*, cit., p. 45) deixa entrever certo aspeto crítico quanto a repousar a ênfase da argumentação probatória no caráter essencialmente hierarquizante da estruturação do real: «Incontestavelmente, esse método [exposição agostiniana da gradação ontológica] deixa uma certa impressão de delonga e de sinuosidade, mas os numerosos intermediários que se interpõem entre seu ponto de partida e seu ponto de chegada são indispensáveis apenas ao espírito que se tornou mestre nisso. [...] Toda verdade, qualquer que seja, poderia então servir como ponto de partida à prova e, mais do que qualquer outra, a primeira de todas que é a de que eu sou. Com efeito, uma vez que a dúvida e também o erro nos aparecem atestando a existência do pensamento que duvida, podem atestar não menos evidentemente e imediatamente a existência de Deus».

⁷¹ Em sua análise interpretativa acerca da compreensão, entre os autores tardo-medievais, da temporalidade e da espacialidade, bem como sobre as suas conceituações diversas a respeito, Márcia Sá Schuback (SCHUBACK, M. S., 2000, pp. 79-82 e 88-96) expõe a importância da noção de simultaneidade *Para ler os medievais: ensaio de hermenêutica imaginativa* no pensamento agostiniano, explicitando-a como traço constituinte essencial em sua construção ao longo das diversas fases, sobretudo para a percepção da totalidade enquanto prévia ilimitação do absoluto, evidenciando-se ainda seu papel quanto à intuição da eternidade como superação da sucessividade temporal aliada à sequência espacial; como também fundamento da constituição da própria percepção do tempo. Retendo a definição boeciana de eternidade (BOÉCIO, *De consolatione philosophiae*, V, 6: «aeternitas est interminabilis uitae tota simul et perfecta possessio»), Schuback a faz remontar ao seu escopo agostiniano, para ressaltar a importância da simultaneidade enquanto percepção conjunta da eternidade e totalidade.

Se na filosofia plotiniana as realidades inferiores encontram-se situadas nos degraus superados, distanciados e/ou afastados da realidade inteligível (cf. *Enéada* V, 1ss.)⁷², no pensamento agostiniano a criação em totalidade, desde seus níveis mais elementares e sensíveis até as realidades mais espirituais, consoma-se *in totum* e em *simul*, num quadro completo e mosaicizado da atividade noética sem exclusões, mas a plenitude (*pleroma*) de tudo incluso (intelecção) na percepção do todo (assentimento em fé), possibilitando-nos visualizar a estruturação da realidade universal, em Agostinho, mais como pleromárquica que hierarquizante. A rigor, a presença do binômio imediaticidade-simultaneidade, no polo inicial da ascensão verticalizante de Plotino, segundo Luc Brisson⁷³; e no transcurso intermediário (cf. os trechos já citados do *De quantitate animae* XXXIII, 70 – XXXIV, 78), bem como em seu polo final (sumarização das disciplinas no *De ordine* II, xiv, 39 – xv, 42), da ascensão mosaicizante de Agostinho, mais que ilustrar figurativa ou espacialmente a diferença de base, vem elucidar a funcionalidade essencial de ambas as noções, como reveladoras dos motes conducentes e sustentadores das duas epistemologias:

⁷² CHIARADONNA, R., «Connaissance des intelligibles et degrés de la substance – Plotin et Aristote», 2006, p. 80: «Il est très fréquent que, dans les Ennéades, Plotin présente la hiérarchie ontologique comme une hiérarchie des niveaux de la vie, et, de même, qu’il utilise, pour distinguer les termes de cette hiérarchie, l’analogie de la lumière plus ou moins intense»; ULLMANN, R., *Plotino: um estudo das Enéadas*, 2008, p. 163: «A relação do esquema cósmico de Plotino com ânsia de salvação funda-se em que, pela descrição metódica das hipóstases do ser, torna-se manifesta à alma a necessidade de retornar à pátria perdida. Para percorrer o caminho de regresso ao Uno [...] é mister à alma fazer abstração do mundo sensível». Cf. ainda CASTELLAN, A., *Plotin: l’ascension intérieure*, 2007, p. 51.

⁷³ Cf. BRISSON, L., «Logos et logoi chez Plotin - Leur nature et leur role», 1999, p. 93. Para um ponto de vista contrário ao que aqui tentamos estabelecer, vide as observações do ensaio de Michel Fattal (FATTAL, M., *Plotin chez Augustin et Farâbi*, 2007, p. 71), que postula uma essencial recepção em continuidade do ponto de vista de Agostinho para com Plotino, ambos trabalhando o simul e o imediato em funcionalidade idêntica: «Cette valorisation de l’immédiateté propre à l’âme intelligente de l’homme et à l’acte créateur de Dieu, cette supériorité de l’intuition sur la discursivité, de l’unité et de l’identité sur la multiplicité et la différence, sont vraisemblablement empruntées par Augustin à Plotin. Bien que chez Plotin, il ne soit pas question de création ex nihilo, mais d’engendrement, de production ou de procession des êtres et des choses à partir de l’Un et à partir de l’Âme, il n’en demeure pas moins que cet engendrement se fait athroos, d’un seul coup, d’une manière immédiate et de toute éternité».

verticalizante e excludente no neoplatonismo; abarcadora, inclusiva e plenificante no pensamento agostiniano. Metaforicamente, uma escada não permite a visão de seus polos ao mesmo tempo, ao passo que a visão em mosaico da realidade em horizontalidade, própria da pleromarquia agostiniana, permite o *simul* total de imediato possibilitado na antecipação prefigurativa da articulação crer-inteligir.

Referências bibliográficas

AGUSTÍN, San, *Obras completas de San Agustín*, edição bilíngue latim-castelhano em 41 volumes, promovida pela Federación Agustiniana Española, BAC, Madrid 2008-2013.

AGOSTINHO, Santo, *Confissões*, 2. ed., trad. de A. ESPÍRITO SANTO,; BEATO, J.; PIMENTEL, M. C. C. M. S., Imprensa Nacional/Casa da Moeda, Lisboa 2004.

_____, *A Trindade*, edição bilíngue latim-português, trad. de A. ESPÍRITO SANTO, Paulinas, Lisboa 2007.

_____, *A verdadeira religião*, 2. ed., trad. de N. de A. OLIVEIRA, Paulus, São Paulo 2007.

_____, *La grandezza dell'anima*, edição bilíngue latim-italiano, trad de R. BERRI, Officina di Studi Medievale, Palermo 2004.

_____, *A grandeza da alma*, trad. de A. BELMONTE, Paulus, São Paulo 2012.

_____, *A ordem*, trad. de A. BELMONTE, Paulus, São Paulo 2008.

_____, *O livre-arbítrio*, 4. ed., trad. e notas de N. de A. OLIVEIRA, Paulus, São Paulo, 2004.

_____, *Sobre a potencialidade da alma*, 2. ed., trad. de A. J. FARIA, Vozes, Petrópolis 2005.

ANTONI, G., *La prière chez Saint Augustin: d'une philosophie du langage à la théologie du Verbe*, Vrin, Paris 1997.

BOLZANI, R. «A epokhé céptica e seus pressupostos», *Discurso*, 27 (1996) 37-60.

BERMON, E., *Le cogito dans la pensée de Saint Augustin*, Vrin, Paris 2001.

BERMON, E., «A teoria das paixões em santo Agostinho», in BESNIER, B. – MOREAU, P.-F. – RENAULT, L. (orgs.): *As paixões antigas e medievais*, Loyola, São Paulo 2008, pp. 199-226.

BIOLO, S., *L'autoconscienza in S. Agostino*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2000.

BLÁZQUEZ, N., *Filosofía de san Agustín*, BAC, Madrid 2012.

BOULNOIS, O., «Augustin, la faiblesse et la volonté», in DE LIBERA, A. (ed.): *Après la métaphysique: Augustin? – Actes du colloque inaugural de l'Institut d'Études Médiévales de l'Institut Catholique de Paris, 25 juin 2010*, Vrin, Paris 2013, pp. 51-77.

BOUTON-TOUBOULIC, A.-I., *L'ordre caché – la notion d'ordre chez saint Augustin*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2004.

BOYER, C., *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de Saint Augustin*, Beauchesne, Paris 1920.

BRACHTENDORF, J., '*Confissões*' de Agostinho, trad. M. C. MOTA, Loyola, Loyola 2008.

BRACHTENDORF, J., «Augustine on the glory and the limits of philosophy», in CARY, P. – DOODY, J. – PAFFENROTH, K. (eds.): *Augustine and philosophy*, Lexington Books, Maryland 2010, pp. 3-21.

BRISSON, L., «Logos et logoi chez Plotin - Leur nature et leur role», *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg* (Tome 8: Plotin), 1999.

BROWN, P., *Santo Agostinho: uma biografia*, 7ª ed., trad. V., RIBEIRO, Record, Rio de Janeiro 2012.

CARY, P., *Outward Signs: the powerlessness of external things in Augustine's thought*, Oxford University Press, New York 2008.

CASTELLAN, A., *Plotin: l'ascension intérieure*, Michel Houdiard Éditeur, Paris 2007.

CASSI, A. A., *La giustizia in Sant'Agostino – itinerari agostiniani del quartus fluvius dell'Eden*, Edizioni FrancoAngeli, Milano 2013.

CAYRE, F., *La contemplation augustinienne*, Desclée de Brouwer, Paris 1954.

CHIARADONNA, R., «Connaissance des intelligibles et degrés de la substance – Plotin et Aristote», in *Études Platoniciennes III – l'âme amphibie: études sur l'âme selon Plotin*, Les Belles Lettres, Paris 2006.

COYLE, J. K., «Manés, Maniqueísmo», in FITZGERALD, A. D. (dir.): *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*, trad. de C. RUIZ-GARRIDO, Editorial Monte Carmelo, Burgos 2001, pp. 831-838.

DELCOMMINETTE, S., «Devenir de la dialectique», in DIXSAUT, M. – CASTEL-BOUCHOUCHI, A. – KEVORKIAN, G. (dir.), *Lectures de Platon*, Ellipses Édition, Paris 2013.

DE LUBAC, H., *A Escritura na tradição*, Paulinas, São Paulo 1970.

DE MARGERIE, B., *Introduction à l'histoire de l'exégèse – III: Saint Augustin*, Éditions du Cerf, Paris 2009.

DI MARTINO, C., «Il ruolo della intentio nell'evoluzione della psicologia di Agostino: dal *De Libero Arbitrio* al *De Trinitate*», *Revue des Études Agostiniennes*, 46 (2000) 173-198.

DOUCET, D., *Augustin: l'expérience du Verbe*, Vrin, Paris 2004.

DULAEY, M., «L'apprentissage de l'exégèse biblique par Augustin – Première partie: dans les années 386-389», *Revue des Études Augustiniennes*, 48 (2002) 270-272.

DUPONT, A., «Continuity or discontinuity in Augustine?», *Ars Disputandi*, 8-1 (2008) 69-81.

FATTAL, M., *Plotin chez Augustin*, L'Harmattan, Paris 2006.

_____, *Plotin chez Augustin et Farâbi*, L'Harmattan, Paris 2007.

FERRI, R., «Introduzione», in *La grandezza dell'anima – De quantitate animae*, Officina di Studi Medievale, Palermo 2004.

FISCHER, N. (dir.): *Augustinus – Spuren und Spiegelungen seines Denken*, (Band 1: *Von den Anfängen bis zur Reformation*; Band 2: *Von Descartes bis in die Gegenwart*), Felix Meiner Verlag, Hamburg 2009.

FOLEY, M.P., «Cicero, Augustine and the Philosophical Roots of the Cassiciacum Dialogues», *Revue des Études Augustiniennes*, 45 (1999) 51-77.

GERBER, C. T., *The spirit of Augustine's early theology: contextualizing Augustine's pneumatology*, Ashgate Publishing Limited, Surrey 2012.

GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, trad. de C. N. A. AYOUB, Paulus/Discurso Editorial, São Paulo 2007.

GIRAUD, V., *Augustin, les signes et la manifestation*, Presses Universitaires de France, Paris 2013.

GÖBEL, C., «Fides und ratio bei Anselm (1033-1109) und Augustinus», in FISCHER, N. (dir.): *Augustinus – Spuren und Spiegelungen seines Denken* (Band 1: *Von den Anfängen bis zur Reformation*), Felix Meiner Verlag, Hamburg 2009.

GONZÁLEZ, J., *Uma história do pensamento cristão – 2: de Agostinho às vésperas da Reforma*, Cultura Cristã, São Paulo 2004.

GONZÁLEZ, A. R., *Signo y lenguaje en San Agustín*, Centro Editorial/UNC, Bogotá 1992.

GUARDINI, R., *La conversión de Aurelio Agustín*, trad. de R. H. BERNET, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2013.

GUITTON, J., *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, 3. édition, Vrin, Paris 2004.

HARRISON, C., *Rethinking Augustine's early theology: an argument for continuity*, Oxford University Press, Oxford 2008.

KERSTING, W., «Noli Foras Ire, In Te Ipsum Rede» - Augustinus über die Seele», in JÜTEMANN, G. – SONTAG, M. – WULF, C. (org.): *Die*

Seele: Ihre Geschichte im Abendland, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co., Göttingen 2005.

KREMER, P. J., *The “psychological” proof for the existence of God developed by Saint Augustine*, Loyola University, Chicago 1948, URL = www.ecommons.luc.edu (acesso em 28.06.2013).

LANCEL, S., *Saint Augustin*, Fayard, Paris 1999.

MADEC, G., *Saint Augustin: du libre arbitre à la liberté par la grâce de Dieu*, I.E.A., Paris 2001.

MADEC, G., ‘De libero arbitrio’ di Agostino d’Ippona, Augustinus, Palermo 1990.

_____, «Si Plato uiueret... (Augustin *De uera religione*, 3.3)», in *Néoplatonisme – mélanges offerts à Jean Trouillard (Les Cahiers de Fontenay, 19-22)*, ENS, Fontenay-au-Roses 1981, pp. 231-248.

MAMMÌ, L., «*Stillae temporis* – Interpretação de uma passagem das *Confissões*, XI, 2», in PALACIOS, P. M. (org.): *Tempo e razão – 1.600 anos das Confissões de Agostinho*, Loyola, São Paulo 2002, pp. 55-61.

MANDOUZE, A., *Saint Augustin: l’aventure de la raison et de la grâce*, Institut de Études Augustiniennes, Paris 1968.

MARION, J.-L., *Au lieu de soi – l’approche de Saint Augustin*, Presses Universitaires de France, Paris 2008.

_____, «Note sur l’usage de *substantia* par saint Augustin et sur son appartenance à l’histoire de la métaphysique», in DE LIBERA, A. (ed.): *Après la métaphysique: Augustin? – Actes du colloque inaugural de l’Institut d’Études Médiévales de l’Institut Catholique de Paris, 25 juin 2010*, Vrin Paris 2013, pp. 147-165.

MARROU, H.-I., *Saint Augustin et l’augustinisme*, Éditions du Seuil, Paris 2003.

MICHON, C., «Le libre arbitre», in CARON, M. (dir.): *Saint Augustin – les cahiers d’histoire de la philosophie*, Éditions du Cerf, Paris 2009.

MORESCHINI, C.; NORELLI, E., *Patrología - manual de literatura cristiana antigua griega y latina*, trad. de J. M. H. BLANCO, Sígueme, Salamanca 2009.

MORIONES, F., *Teología de San Agustín*, BAC, Madrid 2011.

NADEAU, Ch., *Le vocabulaire de saint Augustin*, Ellipses Édition, Paris 2009.

NAPIER, D., *From the Circular Soul to the Cracked Self: a genetic historiography of Augustine's anthropology from Cassiciacum to the Confessions*, tese de doutorado, Universidade Livre de Amsterdão, Amsterdão 2010, pp. 41-56 (trabalho revisado e republicado sob o título *En route to the Confessions*, Peeters, Leuven, 2013, URL = <http://dare.uvu.vu.nl/bitstream/handle/1871/16368/dissertation.pdf>).

NOVAES FILHO, M. A., *A razão em exercício – estudos sobre a filosofia de Agostinho*, Discurso Editorial, São Paulo 2007.

NOVAES FILHO, M. A., «Interioridade e inspeção do espírito na filosofia agostiniana», *Analytica*, 7-01 (2003) 97-112.

OLIVEIRA, M. A., «O Ocidente enquanto encontro entre a metafísica da natureza e a metafísica da liberdade: o exemplo de Agostinho» in FELTES, H. P. M. F. – ZILLES, U. (orgs.): *Filosofia: diálogo de horizontes*, Educs, Caixias do Sul, Edipucrs, Porto Alegre 2001, pp. 221-235.

OLIVEIRA E SILVA, P., *Ordem e ser – ontologia da relação em Santo Agostinho*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa 2007.

PLAMONDON, P., *La preuve augustinienne de l'existence de Dieu*, Faculté de Philosophie de l'Université de Ottawa, Ottawa 1957, URL = www.ruor.uottawa.ca/fr (acesso em 28.06.2013).

RAHNER, K.; VILLER, M., *Ascetica e mística nella patristica*, Queriniana, Brescia 1991.

RATZINGER, J., «Originalité et tradition dans le concept augustinien de 'confessio'», in CARON, M. (dir.): *Les cahiers d'histoire de la philosophie - Saint Augustin*, Éditions du Cerf, Paris 2009, pp. 20-21.

SAYÉS, J. A., *Teología de la fe*, 2ª ed., San Pablo, Madrid 2004.

SCHUBACK, M.S.C., *Para ler os medievais: ensaio de hermenêutica imaginativa*, Vozes, Petrópolis 2000.

TRAPÈ, A., «San Agustín», in DI BERARDINO, A. (ed.): *Patrologia - vol. III: la edad de oro de la literatura patristica latina*, BAC, Madrid 1981.

TRELENBERG, J., *Das Prinzip 'Einheit' beim frühen Augustinus*, Mohr Siebeck, Tübingen 2004.

UCCIANI, L., *Saint Augustin ou le livre du moi*, Éditions Kimé, Paris 1998.

UHLE, T., *Augustin und die Dialektik*, Mohr Siebeck, Tübingen 2012.

ULLMANN, R., *Plotino: um estudo das Enéadas*, 2. ed. Edipucrs, Porto Alegre 2008.

VAZ, H. C. de L., *Ontologia e história – escritos de filosofia VI*, 2. Loyola, São Paulo 2001.

VIGINI, G., *Santo Agostinho: a aventura da graça e da caridade*, trad. de A. E. FELTRIN, Paulinas, São Paulo 2012.

VON BALTHASAR, H. U., *Gloria: una estética teológica*, vol. 2, Ediciones Encuentro, Madrid 1986.

WETZEL, J., *Compreender Agostinho*, trad. C. SOUZA, Vozes, Petrópolis 2011.

ZUMBRUNN, E., *Le dilemme de l'être et du néant chez Saint Augustin – des premier dialogues aux 'Confessions'* (2ª ed. avec additons de l'auteur), John Benjamins Publishing, 1969.