

CIVITAS AVGVSTINIANA
Revista Internacional de Estudos Agostinianos

Vol. 7 (2018)

ISSNe 2182-7141

Diretora

Paula Oliveira e Silva

Editores

José da Silva Rosa
Luis Evandro Hinrichsen
Marcos Nunes Costa
Nilo Batista da Silva

Gabinete de Filosofia Medieval
Instituto de Filosofia da Universidade do Porto

CIVITAS AVGVSTINIANA. Revista Internacional de Estudos Agostinianos

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

Vol. 7 (2018). DOI: <https://doi.org/10.21747/civitas/72018>

DIRETORA

Paula Oliveira e Silva, Universidade do Porto

EDITORES

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

Luis Evandro Hinrichsen, PUCRS, Porto Alegre

Marcos Roberto Costa, Universidade Federal de Pernambuco, Recife

Nilo Batista da Silva, Universidade Federal de Sergipe, Aracaju

CONSELHO CIENTÍFICO

Ángel Poncela González, Universidade de Salamanca

Catarina Belo, The American University in Cairo

Evaristo Marcos, Faculdade Católica do Ceará, Fortaleza

Joel Gracioso, Faculdade de São Bento de São Paulo

José Francisco Meirinhos, Universidade do Porto (Coord.)

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

Luis António Pinheiro, PUC-Belo Horizonte

Luis Bacigalupo, Universidad Católica del Perú, Lima

Manfredo Thomas Ramos, Faculdade Católica do Ceará, Fortaleza

Manoel Vasconcellos, Universidade Federal de Pelotas

Manuel Francisco Ramos, Universidade do Porto

Maria Manuela Brito Martins, Universidade Católica Portuguesa, Porto

Mário Santiago de Carvalho, Universidade de Coimbra

Pedro Leite Junior, Universidade Federal de Pelotas

Roberto Pich, PUCRS, Porto Alegre

SECRETARIADO DE REDAÇÃO

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

ISSNe: 2182-7141.

Online: <http://ojs.lettras.up.pt/index.php/civaug>

Civitas Augustiniana

Gabinete de Filosofia Medieval / Instituto de Filosofia

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

4150-564 Porto (Portugal)

E-mail: civitas@lettras.up.pt

SUMÁRIO

Apresentação Paula Oliveira e Silva.....	5
---	---

ESTUDOS

Antônio Patativa de Sales <i>A fórmula Nisi credideritis, non intelligetis, em Agostinho de Hipona.....</i>	9
--	---

Paulo Hamurabi Ferreira Moura <i>A autoridade e a razão no itinerário filosófico de Agostinho</i>	31
--	----

Ricardo Evangelista Brandão <i>A criação e as formas arquetípicas divinas: o exemplarismo em Santo Agostinho.....</i>	43
--	----

Maria Célia dos Santos <i>A criação apresentada nos Sermões de Agostinho de Hipona.....</i>	55
--	----

Roberto Carlos Pignatari Marcos Roberto Nunes Costa <i>Credere et intellegere: a articulação fé-intelecção como fundamento da ascensão intelectual no De libero arbitrio, II, 1,1- 2.....</i>	69
---	----

TRADUÇÕES

Agostinho de Hipona <i>Carta a Jerônimo de Estridão (ano 415) (carta 166)</i> Tradução: Mário Correia e Ana Patrícia Ferreira Revisão: Paula Oliveira e Silva	121
--	-----

RECENSÕES

N. C. B. DA SILVA, <i>As paixões da alma e as vicissitudes do desejo em Santo Agostinho</i> . 2018 (por Maria Célia Santos).	149
--	-----

NOTÍCIAS

Publicações recentes de estudos agostinianos e pensamento antigo tardio.....	159
---	-----

Apresentação

A *Civitas Augustiniana* é uma Revista eletrónica de âmbito internacional com submissão de textos e revisão anónima pelos pares (peer review), publicada pelo Gabinete de Filosofia Medieval da Universidade do Porto. Criada em 2012, a Revista tem por objetivo de promover e divulgar o estudo das obras e doutrinas filosóficas de Agostinho de Hipona si mesmas, na sua receção medieval e na sua constante interpelação até aos nossos dias.

A obra de Agostinho de Hipona e as principais teorias filosóficas e teológicas por ele defendidas são da maior importância para a história da filosofia e da cultura ocidentais, por marcarem uma época de mudança de paradigmas na conceção do homem e do mundo e na organização social e política do seu tempo.

Pela sua formação enraizada na cultura romana do século IV d.C., pelo seu percurso biográfico, pelo diálogo permanente com as culturas, filosofias e teosofias do seu tempo, a obra de Agostinho está repleta de questões, argumentos, debates e doutrinas que, não obstante pertencerem ao seu mundo e refletirem o seu tempo, constituem interrogações humanas perenes e vitais. Esse facto, unido à autoridade conquistada pela obra e pessoa de Agostinho ainda em vida, como teólogo e como grande figura da Igreja do seu tempo, fizeram da sua obra uma referência constante na cultura ocidental. A sua autoridade, dentro e fora da Igreja e do cristianismo, fez dele porventura o maior alicerce para os argumentos teológicos na idade média ocidental e para além dela, com particular influência no movimento de Reforma. O modo experimentado e profundo como Agostinho indagou as grandes questões humanas – origem do mal, existência de Deus, origem do mundo, entre outras – fez da sua obra uma referência constante para os grandes filósofos e pensadores de todos os tempos.

A Revista *Civitas Augustiniana* promove o conhecimento desta inesgotável fonte de riqueza intelectual que estrutura o modelo mental do mundo ocidental, através da publicação de estudos, textos e resenhas

críticas de e sobre Agostinho de Hipona, no seu tempo e para lá do seu tempo.

Paula Oliveira e Silva

ESTUDOS

Antônio Patativa de Sales¹

A fórmula *Nisi credideritis, non intelligetis* em Agostinho de Hipona

Resumo: Trata-se de uma análise bíblico-hermenêutica da fórmula *Nisi credideritis, non intelligetis*, usada por Agostinho de Hipona (350-430) como divisa, como leme norteador do seu labor filosófico-teológico. No corpus agostiniano, mesmo quando a referida fórmula não é mencionada ou utilizada abertamente, suas implicações são notadas nas entrelinhas, na intenção que procura unir fé (*fides*) e pensamento (*ratio*) em favor da interpretação e exposição da Escritura – através de tratados, *comentários bíblicos*, *cartas*, *sermões*, etc. *Acontece que a fórmula Nisi credideritis, non intelligetis* é obtida pelo Hiponense a partir de uma variante textual, ou mesmo de um erro na tradução de Isaías 7,9. Até que ponto esse «desvio exegético» do «sentido original» em uma *intentio* hermenêutica não compromete a obra escrita do Hiponense, sua honestidade moral e/ou intelectual?

Palavras-chave: Hermenêutica, patrística, linguagem, teologia crista, filosofia cristã.

Abstract: This paper presents a biblical and hermeneutical analysis of Augustine of Hippo's (350-430 AD) formula *Nisi credideritis, non intelligetis*, employed by the author as a guiding motto to/ his theological and philosophical work. Even when the previously referred formula isn't mentioned or openly used, its implications can nevertheless be perceived and felt within the Augustinian corpus. Augustine's intention is to bring together faith (*fides*) and reason (*ratio*) to support his interpretation and exposition of the Writings – through treatises, biblical comments, letters, lectures and so on. In fact, Augustine obtains *his Nisi credideritis, non intelligetis* motto from a textual deviation – or even perhaps a mistranslation – of Isaiah 7,9. To what extent this «exegetical deviation» from the «original sense» in a *intentio* hermeneutica doesn't compromise his opera and his moral and/or intellectual honesty?

Keywords: Hermeneutics, patristics, language, Christian theology, Christian philosophy.

¹ Doutor em Teologia pela EST-IEPG, na área de Teologia e História; Doutor em Filosofia pela UFPB, na área de Metafísica. E-mail: apatativa@hotmail.com.

Introdução

Os modelos de interpretação da Bíblia², desde Fílon (25 a.C.-50 d.C.) e a Escola de Alexandria (Justino Mártir [c. 100-165], Irineu de Lyon [c. 130/60-202], Orígenes [c. 185-254], Clemente [c. 150-215]), e depois com os Pais do Oriente e outros do Ocidente, sempre tiveram alguma aceitação mais ou menos enfatizada conforme o estilo e a necessidade hermenêutica da situação. Desses modelos, a alegoria foi o mais problematizado, e Basílio o Grande (330-379)³ foi, certamente, quem mais se posicionou contra os excessos dos alegoristas⁴. A interpretação tradicional que via de modo literal os textos e os lugares da Bíblia, reconhecendo-os de modo político-geográfico – sem o elemento da espiritualidade, necessário à leitura dos Salmos, que são poemas –,

² As versões da Bíblia referidas neste artigo e respectivas siglas são as seguintes: ARA – *Bíblia Sagrada*, edição revista e atualizada no Brasil, trad. João FERREIRA DE ALMEIDA, Sociedade Bíblica do Brasil, Brasília, 1969; BJ – *A Bíblia de Jerusalém*, trad., introdução e notas da École Biblique de Jerusalém, Paulinas, São Paulo, 1993. DRB – *Douay Rheims Bible*, URL: <http://www.drbo.org/> (consultado em 04.05.2016); ERV – *English Revised Version*, URL: <http://bibliaportugues.com/erv/genesis/1.htm> (consultado em 04.05.2016); K – *H Kainη Διαθηκη, The New Testament: The Greek text underlying the English authorized version of 1611*, Trinitarian Bible Society, England 1994; KJV – *King James Version*, URL: <http://bibliaportugues.com/kjv/genesis/1.htm> (consultado em 04.05.2016); LXX – *Septuaginta*: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes eddit Alfred Rahlfs, editio altera quam recognovit et emendavit Robert Hanhart, duo volumina in uno, *Deutsche Bibelgesellschaft*, Stuttgart, 2006; MS – *Bíblia Sagrada*, trad. Vulgata pelo Pe. MATOS SOARES, Paulinas, São Paulo, 1989; TEB – *A Bíblia*: Tradução Ecumênica sob a direção de Gabriel C. GALACHE, Loyola / Paulinas, São Paulo, 1995

³ Ou Basílio de Cesaréia. Juntamente com seu irmão, Gregório de Nissa (330-395), e com Gregório de Nazianzo (329-390), foram reconhecidos pela tradição cristã como os três grandes Pais capadócijs.

⁴ Opôs-se principalmente àqueles que, em suas interpretações, iam além da clareza revelada de Deus, transitando por significados ocultos e obscuros que mais anuviavam o sentido da Escritura do que elucidavam (BASÍLIO, *Homil.*, 9, 102): «Não exaltarei antes Aquele que, não desejando encher nossa mente com estas vaidades, tem regulado todas as disposições da Escritura visando à edificação e ao aperfeiçoamento de nossa alma? É isto que eles me parecem não ter compreendido, os quais, entregando-se ao sentido distorcido da alegoria, tentaram dar uma majestade à sua própria invenção para o texto. É serem eles próprios mais sábios do que o Espírito Santo e urdir suas próprias ideias sob o pretexto da exegese».

falava dos Salmos como «labirintos»; no dizer dos escolásticos, até Martinho Lutero (1483-1546)⁵. Agostinho e outros pais diferem em sua confiança na alegoria para dar sentido ao mandamento de Cristo: «Examinai as Escrituras... elas testificam de mim»⁶. Os Pais, porém, «são unânimes nas aplicações [variadas] que extraem do texto»⁷. Quando Agostinho abre a Escritura, comentando-a, expondo-a ao povo, elucidando certas passagens (excertos) aqui e ali, nalguma obra sua, esses extremos parecem ganhar certo equilíbrio. É nesse sentido e nesse espírito que analisamos a fórmula *Nisi credideritis, non intelligetis*, em seu contexto bíblico-hermenêutico.

⁵ Quando questionaram Lutero sobre o lugar do Cristo nos Salmos, ele recorreu à tradição cristã de interpretação, conforme encontrada em Agostinho e em outros autores antigos. Para Lutero, o espírito de Cristo está nos Salmos, profetizado» (OBERMAN, H. A., *Luther: man between God and the Devil*, 1989, p. 251): «Only by pressing forward to the spirit, the spirit of Christ, will the person at prayer be released and revived, for the Book of Psalms in the book which prophesies Christ». Nas leituras que fez do *Evangelho de São João*, Lutero acreditou haver encontrado a chave para compreender toda a Bíblia, seu espírito: «Elas testificam de mim», o Cristo afirma (Jo 5, 39; TEB: «Vós perscrutais as Escrituras porque pensais adquirir por elas a vida eterna, e são exatamente elas que dão testemunho a meu respeito»). O livro dos Salmos, Lutero defendia, é o livro de Cristo, o «Saltério de Deus», Seu Cantor – exemplarmente desvelado no Salmo 100 (101; BJ). NETO, R. D., «A alegria do justo diante de Deus: os Salmos e as *Enarrationes* de Santo Agostinho», 1999, p. 85: «Se em São Jerônimo, o Cristo é identificado como *saltério de Deus* [PL XXVI, 1220], para Santo Agostinho Ele também é cantor e convida todo o Corpo Místico [a Igreja] a permanecer Nele pela fé, pela esperança e, mais ainda, *aderir-se a Ele, Nele cantar e Nele exultar de alegria*. O pensamento doutrinal da alegria do justo diante da majestade do Deus que julga com equidade, que aparece no Salmo 100 (101), mostra o binômio «misericórdia e justiça» e aprofunda o conceito de justo. A misericórdia é um termo essencial em Agostinho para entender o amor de Deus e sua justiça. Este Salmo constitui um «espelho» para os governantes. Dá origem a uma imagem do Cristo, delicada e alegre: a de cantor».

⁶ Jo 5,39. Jo 5,39; TEB: «Vós perscrutais as Escrituras, porque julgais ter nelas a vida eterna; ora, são elas que dão testemunho de mim».

⁷ HALL, C., *Lendo as Escrituras com os Pais da Igreja*, 2000, p. 162.

1. O contexto da autoridade: da Bíblia, da Igreja, dos bispos

Na introdução que fez à sua tradução de *De Genesi contra manichaeos* (388-90), de Agostinho, Roland J. Taske afirma que, em seu tempo e no contexto das Igrejas do norte da África, o jovem Agostinho estava frustrado com a hermenêutica bíblica anti-intelectual, supersticiosa e autoritária que prevalecia entre os bispos, entre os que doutrinavam as comunidades cristãs⁸. Brown não desconsidera o fato, assinalando a natureza exageradamente conservadora das igrejas norte-africanas e a acentuada sensibilidade dos bispos que reagiam desfavoravelmente a qualquer um que questionasse a autoridade com que interpretavam a Bíblia:

Os bispos eram excepcionalmente sensíveis a qualquer questionamento de sua autoridade [autoridade da Bíblia, do Velho Testamento, em especial]. E não se tratava de uma vaga autoridade «na fé e na moral», muito menos do direito altamente sofisticado de persuadir e proteger aquele que buscasse a verdade, coisa em que mais tarde Agostinho a transformaria. Nos anos 370, como acontecera antes, a autoridade dos bispos emanava diretamente de sua posse da «Lei Divina», as Escrituras Sagradas, e de seu dever de preservá-las e expô-las. Na África, a Bíblia [...] era tratada como um manancial de decisões legais rigorosas; e ser um verdadeiro cristão significava, em termos muito simples, aceitar na íntegra essa «Lei», sem fazer perguntas embaraçosas⁹.

Agostinho, porém, «tinha várias perguntas sobre as *Escrituras*, às quais desejava responder, mas as respostas não estavam disponíveis»¹⁰. E a Bíblia que os cristãos norte-africanos usavam era uma antiga edição latina (a *Ítala*) «traduzida séculos antes por autores humildes e anônimos»¹¹, cheia de gírias e jargões, coisas detestáveis à fina erudição do Agostinho mestre de Oratória. Mas é a essa tradução que Agostinho se refere em *De doctrina christiana*: «Entre todas as traduções para o latim, a *Ítala* há de ser preferida às demais, porque é a mais precisa nas palavras e a mais clara nas sentenças. E para corrigir qualquer versão

⁸ Cf. TESKE, R., J., «Introduction», 1991, p. 9.

⁹ BROWN, P., *Santo Agostinho: uma biografia*, 2006, pp. 51-52.

¹⁰ HALL, *Lendo as Escrituras...*, cit., p. 162.

¹¹ BROWN, *Santo Agostinho: ...*, cit., p. 51.

latina se há de recorrer às versões gregas, entre as quais, no que toca ao Antigo Testamento, goza de maior autoridade a versão dos Setenta»¹². Mas, no século IV,

Essas traduções [Ítala, ou Afra, ou veteres Latinae] apareciam como insatisfatórias, uma vez que se foi arraigando na cultura cristã a certeza de que a arte era um valor, que valia a pena por si mesmo e que não devia ser desvalorizada em detrimento da simplicidade e da imediatez expressiva. [...] Agostinho, por exemplo, [...] nunca esteve completamente convencido da utilidade do novo trabalho [a Vulgata, de Jerônimo], nem nunca trocou sua velha Afra pela nova tradução. Percebia-se também, ao menos em meio aos cristãos culturalmente mais sensíveis, a exigência de cotejar as numerosas traduções existentes (o próprio Agostinho disse que de traduções latinas da Bíblia havia, pode-se dizer, uma em cada cidade), para evitar discrepâncias entre uma e outra¹³.

Mais que as preocupações estilísticas, o Hiponense se preocupava com o método literalista com que alguns interpretavam textos como, entre outros, o da criação do homem, no *Gênesis*. Ele mesmo, por algum tempo, até ter acesso à ontologia platônica¹⁴, também incorreu no erro da literalidade. Nas interpretações comuns à época, Deus teria um corpo físico, seguindo as características do corpo humano. Esse modo de interpretá-lo parece ter durado até o ingresso de Agostinho na Igreja de Milão:

O que parece ter ocorrido é que toda a Igreja ocidental, até quando Agostinho veio a entrar em contato com o círculo neoplatônico na igreja de Milão, pensava em Deus e na alma em termos materialistas. Se qualquer coisa real é corpórea, como Tertuliano e o materialismo estoico dominante haviam sustentado, então o fato de que o homem é feito à imagem e

¹² AGOSTINHO, *De doc. christ.*, II, 15,22. MORESCHINI, C.; NORELLI, E., *Manual de literatura cristã antiga grega e latina*, 2005, p. 191: «A primeira tradução latina da Bíblia apareceu na África [...]. E essa tradução pode ser reconstruída, ao menos parcialmente, por amplas citações do texto bíblico que se encontram em escritores africanos do século III [Tertuliano, Cipriano, outros]».

¹³ MORESCHINI; NORELLI, *Manual de literatura cristã...*, cit., p. 458.

¹⁴ Cf. AGOSTINHO, *Conf.*, VII, XX, 26.

semelhança de Deus comprova inevitavelmente que Deus tem o perfil e a forma do corpo humano¹⁵.

As palavras são instituições humanas, espalhadas e diversificadas em várias línguas, entre os povos do mundo. Para que interpretemos os livros inspirados, convém conhecermos os signos e as línguas nas quais eles foram escritos; no caso da Bíblia, do Novo Testamento, o grego¹⁶ – se o que se tem à disposição é uma tradução, como o texto latino da *Afra*, que ele dispunha¹⁷. Mas, para a interpretação da Bíblia, mais que a compreensão fria da letra, são requeridas certas virtudes morais do intérprete – coisa dada a quem tem fé, por ação do Espírito¹⁸. No aprendizado do grego, se é o caso, o discípulo deve começar por lições de gramática, e depois estudar os tropos (figuras de pensamento), a fim de que possa interpretar as palavras e as expressões, para além da escrita, em seu sentido figurado¹⁹. Ao estudo da gramática, por fim, deve

¹⁵ TESKE, «Introduction», cit., p. 12.

¹⁶ AGOSTINHO, *De doc. christ.*, II, 11,16: «Para combater a ignorância dos signos próprios, o grande remédio é o conhecimento das línguas. Os conhecedores da língua latina, a quem pretendemos instruir neste momento, necessitam, para chegar a conhecer a fundo as divinas Escrituras, de duas outras línguas, a saber, o grego e o hebraico. Elas lhes permitirão recorrer aos exemplares mais antigos, no caso em que a infinita variedade das traduções latinas lhes traga alguma dúvida». Exemplo disso, de como a interpretação duvidosa pode enveredar pela alegorização – talvez Orígenes (c. 185-254) seja o maior entre os alegoristas da Patrística – ou a corrupção do sentido é o uso que o próprio Agostinho faz de Is 7,9, como veremos.

¹⁷ Assim chamadas por causa do local de sua difusão, o norte da África.

¹⁸ Cf. AGOSTINHO, *De Doct. christ.*, II, 7,9-11.

¹⁹ *Idem*, *Cont. acad.*, II, 10,15: «Ora, há duas causas da incompreensão do texto da Escritura. A verdade encontra-se oculta por signos desconhecidos ou por signos de sentido figurado. Com efeito, os signos são ou próprios ou figurados. São chamados próprios quando empregados para designar os objetos para os quais foram *convencionados*. Por exemplo, dizemos: boi [*bovem*], e relacionamos com o animal que todos os homens de língua latina denominam por esse nome. Os signos são figurados ou metafóricos, quando as mesmas coisas, que denominamos com seu termo próprio, são também tomadas para significar algo diferente. Por exemplo, dizemos: boi [*bovem*] e por essa palavra entendemos o animal que se costuma chamar por esse nome e, além disso, entenderemos que se alude ao pregador do evangelho, conforme o deu a entender a Escritura na interpretação do Apóstolo, que disse: «Não amordaçarás o boi que tritura o grão» (1Co 9,9)». A ênfase é nossa, acentuando o convencionalismo agostiniano. Convém lembrar sempre, como Pierre Fontanier (1765-1844) escreve, que (FONTANIER, P.,

acrescentar estudos de história, geografia, história natural e astronomia²⁰. E o discípulo fará ainda melhor se, à gramática, somar os estudos das artes mecânicas, da dialética, da matemática – que o ajudarão a conhecer o significado simbólico dos números – e da música e da retórica.

2. Intellige ut credas, crede ut intelligas, ou: Nisi credideritis, non intelligetis

A linguagem afirma ou nega, descrevendo as impressões gravadas em nossa mente, ou as imagens que 'criamos' a partir dessas impressões (só se pensa por imagens), como na fantasia – compreendida pelo intelecto, mas sem realidade material²¹. Assim são as representações matemáticas e geométricas – que resultarão, depois, na moderna lógica formal –, perfeitas, modelares, e também sem realidade formal, material²². O signo gráfico-formal, portanto, é uma espécie de «representação formal (sólida) da imagem»... uma coisa no lugar da

Commentaire raisonné sur les tropes de Du Marsais, 1967, p. 385): «o sentido figurado sempre é apenas a título de empréstimo e só está ligado à palavra pela circunstância mesma que o faz ser tomado de empréstimo».

²⁰ Cf. AGOSTINHO, *De Doct. christ.*, II, 21,32-37.

²¹ Por essas e outras questões, o *De magistro* tem sido sempre revisitado nos modernos estudos e teorias da linguagem e do aprendizado. A expressão famosa «só se pensa por imagens», é de Albert Camus (1913-1960), cuja tese de doutoramento, *Métaphysique chrétienne et néoplatonisme, entre Plotin e Saint Augustin* (1936), é baseada no pensamento de Agostinho e Plotino (CAMUS, 2006, p. 800 [janvier 1936]): «On ne pense que par image. Si tu veux être philosophe, écris des romans» («Só se pensa por imagens. Se você quer ser filósofo, escreva romances»).

²² OMNÈS, R., *Filosofia da ciência contemporânea*, 1996, p. 134: «As matemáticas muitas vezes foram projetadas num mundo divino, onde reinaria uma luz perfeita. É a ideia de Platão e Nicolau de Cusa, entre muitos outros. Podia-se acreditar que as demonstrações dos matemáticos, perfeito modelo de um acesso à verdade tão seguro quanto triunfante, recebiam sua força de uma graça concedida pela divindade, graça esta que deveria ser tomada com respeito para fazê-la triunfar em outro lugar. Assim é que boa parte da teologia tanto no fim da Antiguidade quanto na época escolástica, se inspira no exemplo matemático, para alcançar as cumeadas de Agostinho e Tomás de Aquino».

outra, como diria Peirce²³. Para além da escrita ou da expressão oral, articulada, as palavras devem, por assim dizer, e invocando a alegoria platônica, retornar ao fundo da caverna e aí despertar as imagens aprisionadas, e libertá-las. Assim se pode ilustrar a ‘reminiscência’ platônica e a possibilidade do conhecimento intelectual: o acesso ao que ainda não (re)conhecemos a partir do ‘já’ conhecido. Para que seja provada naquilo em que sinaliza, a palavra exterior deve ser medida pela ‘palavra interior’; daí ajustada, pode ascender às realidades puras, inteligíveis. Finalmente: o que é verdadeiro, se é, já ‘é em nós’, antecipadamente.

Com a doutrina do ‘mestre interior’ (ou da Iluminação), juntamente com os argumentos do «cogito», Agostinho julga resolvido o problema do conhecimento, ou da ‘sua possibilidade’ intelectual – tal problematizado no paradoxo de Menon e ampliado pelos neoadadêmicos. O (re)conhecimento do ‘mestre interior’ é possível porque o homem é *imago Dei*²⁴ e, nas palavras do Apóstolo, ‘seu’ templo, e morada do ‘seu’ Espírito²⁵. Nesse (re)conhecimento há um duplo apelo: da fé e do entendimento, ou da compreensão. A compreensão, vinculada à razão, não requer, exatamente, a aceitação da fé – no sentido de uma submissão moral perante o *mysterium fidei* –; mas, sendo assim, acha-se limitada na debilidade do (nosso) entendimento. Aceitar o ‘discurso sobre Deus’ (como na ortodoxia teológica), que o apresenta como *Causa sui, summum bonum*, Verdade Última, Verdade de verdades, etc., exige fé. A questão,

²³ PEIRCE, Ch. S, *Semiótica*, 1977. Sendo *toda* linguagem um *sistema de signos*, o signo é, por sua vez, uma coisa que está no lugar de outra sob algum aspeto – como o choro de uma criança, no lugar do aviso de algum desconforto, etc.

²⁴ Como em Gn 1,26-27: «Deus disse: «Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança, e que eles dominem sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra». Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus os criou, homem e mulher ele os criou». Agostinho associa a «imagem e semelhança» de Deus no humano à razão: o *intelletus* (cf. AGOSTINHO, *De Trin.*, XII, 8.13). A *ratio*, que distingue o homem das demais criaturas e o faz portador da *imago Dei*, se opõe ao psiquismo animal. Há, portanto, duas funções (*officia*), ou duas maneiras, de mencionar a *ratio homini*: a razão inferior e a razão superior (cf. *Idem, Ibid.*, XII, 3.3).

²⁵ 1Co 3,16; TEB: «Acaso não sabeis que sois o templo de Deus e que o Espírito de Deus habita em vós? ».

obviamente, cai no âmbito da teologia clássica, que 'desliza' da fé comum (geral) à 'fé salvadora' (eletiva), sem maiores problemas²⁶. É somente nessa condição, eletiva, que se pode falar do *mysterium fidei*: quando se mergulha no Místico, para além da simples razão. A base agostiniana que une a fé à compreensão encontra-se em Isaías 7,9, na fórmula: «*Intellige ut credas, crede ut intelligas*»²⁷ sintetizando a relação fé-razão de modo dialético – ao contrário do que vemos em Tertuliano (c. 160-220), que isola a fé, exaltando-a contra a filosofia, que combate²⁸, como sumariada na máxima que lhe é atribuída (*credo quia absurdum*), baseada em um verso do polêmico *De carne Christi*, de sua autoria²⁹. A fórmula, nas palavras de Gilson, é obtida a partir de uma tradução incorreta do texto de Isaías, conforme os LXX, e que Agostinho não cansa de repetir: *Nisi credideritis, non intelligetis*³⁰. Assim,

²⁶ LIBÂNIO, J. B., *Teologia da Libertação: roteiro didático para um estudo*, 1987, p. 85: «As pessoas que levantam a pergunta à teologia clássica situam-se, pois, num contexto homogêneo e global de fé, de modo que seus problemas se referem à inteligibilidade das verdades dogmáticas no interior articulado de um sistema orgânico. Em outras palavras, busca-se compreender como as verdades de fé se relacionam entre si, como se interpretam entre si. [...] a teologia clássica faz a pergunta da fé à fé. Reduz ao espaço da fé qualquer outra pergunta. A partir da fé, entende todas as questões. [...] No fundo, não se capta realmente nenhuma pergunta estranha ao mundo da fé e, portanto, dá aparentes respostas quando a pergunta vem na verdade de real questionamento da fé, e não de simples maior inteligibilidade da mesma».

²⁷ Cf. AGOSTINHO, *De mag.*, XI, *Idem, De Trin.*, VII, 6,12.

²⁸ Como nesta passagem (TERTULIANO, *De praescriptione haereticorum*, c. 7; *apud* BOEHNER; GILSON, *História da filosofia cristã*: desde as origens até Nicolau de Cusa, 2008, p. 138), em que Tertuliano expõe a filosofia dos gregos ao vitupério: «Que tem a ver Atenas com Jerusalém? Que relação há entre a Academia e a Igreja? Que tem a ver os hereges e os cristãos? Nossa escola é a do pórtico de Salomão, que ensinou que se havia de buscar ao Senhor com simplicidade de coração. Não como esses que têm saído com um cristianismo estoico, platônico ou dialético. Não necessitamos da curiosidade, uma vez que Jesus Cristo veio, não temos que investigar depois do Evangelho. Cremos, e não há nada que devemos crer mais do que o objeto da fé. Pois começamos por crer que para além da fé nada existe que devemos crer».

²⁹ Qual seja TERTULIANO, *De Carne Christi*, V, 4: «Crucifixus est Dei Filius, non pudet, quia pudendum est; / et mortuus est Dei Filius, prorsus credibile est, quia ineptum est; / et sepultus resurrexit, certum est, quia impossibile».

³⁰ GILSON, É., *A Filosofia da Idade Média*, 1998, p. 144. A fórmula agostiniana será, no século XII, revisitada na fórmula de Anselmo, o «pai da Escolástica»: *fides quaerens intellectum* («a fé em busca da compreensão»); como

Encontramos [...] a afirmação: «*Nisi credideritis, non intelligetis*», invocada frequentemente por Agostinho, por toda a sua vida. Já a havíamos encontrado no diálogo *De Magistro*, 11,37. [...]. É preciso observar que o texto bíblico ao qual Agostinho sempre relaciona a sua doutrina sobre o entendimento da verdade e da fé é o célebre versículo de Isaías 7,9 [...]. Sabe-se que esse texto assim formulado é incorreto e acha-se somente na versão grega Setenta. A Vulgata, mais conforme, neste caso, ao original hebraico traz: «*Si non credideritis, non permanebis*» (Se não credes não subsistireis). Agostinho conhecia as duas versões e aceitava-as a ambas. Ou antes, interpretava a segunda versão pela primeira, resumindo uma e outra na unidade superior do sentido místico. cf. em *A Doutrina Cristã*, II,12,17 [...]. O axioma citado é sem dúvida uma expressão fundamental na doutrina agostiniana. E ainda que se fundamente, sem veracidade, sobre Isaías, não deixa de ter, por outro lado, sólido apoio nas Escrituras. Lembremos a famosa frase agostiniana: «*Intellige ut credas, crede ut intelligas*», aceita por toda a Escolástica³¹.

O trecho «[...] a cabeça de Efraim é Samaria e a cabeça de Samaria é o filho de Romalias. Se não o credes, não vos mantereis firmes!» (Is 7,8-9)³², aparece no final do primeiro bloco de Isaías 7 (primeira intervenção, 1-9), depois que o profeta fala a Acaz, rei de Judá, para que se acalme e não tema os reis que se juntam contra ele³³. Seguem outras traduções conhecidas, portuguesas e inglesas:

Se o não credes, não subsistireis³⁴.

pode ser visto no *Proslógion*, e depois no *Monológion*, na querela que Anselmo mantém com Gaunilo, que é quando melhor expõe o seu *argumento endonoético* (cf. ANSELMO, S., «Proslógion; o argumento endonoético», 1991, pp. 125-92).

³¹ OLIVEIRA, N. de A., «Notas Complementares», 1995, p. 244.

³² *King James Version* (KJV).

³³ Trata-se da Guerra Sírio-efraimita, iniciada em 734 AC. Acaz pede o auxílio da Assíria e Teglath-Falasar III toma Damasco e 3/4 de Israel, restando apenas Samaria, que posteriormente (em 722 AC) seria tomada pelas tropas assírias de Salmanasar V e de Sargão II. O primeiro bloco (Is 7,1-9) relata o encontro de Isaías com Acaz, às vésperas da guerra, quando os reis de Damasco e Samaria planejam invadir Judá para depor Acaz e, em seu lugar, colocar um rei não-davídico (o filho de Tabeel), que envolveria o país na coalizão contra o Império Assírio. Nesse contexto, Isaías vai ao encontro de Acaz, que está cuidando das defesas de Jerusalém.

³⁴ MS – *Tradução da Vulgata, pelo Pe. Matos Soares*.

Se não o crerdes, não vos mantereis firmes³⁵.
Sem firme confiança, não vos firmareis³⁶.
Se não o crerdes, certamente não haveis de permanecer³⁷.
If ye will not believe, surely ye shall not be established³⁸.
If you will not believe, you shall not continue³⁹.

A fé, na premissa conclusiva, é condição para a «permanência», «firmeza», «subsistência», etc. E continua sendo, mesmo após a modificação que Agostinho introduz, substituindo «permanência», «firmeza», «subsistência», etc., por «entendimento», transformando a passagem em fórmula, máxima e leme à sua filosofia.

O conteúdo, portanto, transcende à fórmula escrita, representada em uma simples condicional. Portanto, é possível adaptar o espírito da letra,

³⁵ BJ – Bíblia de Jerusalém.

³⁶ TEB – Tradução Ecumênica da Bíblia.

³⁷ ARA – João Ferreira de Almeida Atualizada.

³⁸ ERV – English Revised Version.

³⁹ DRB – Douay Rheims Bible. As diferenças nas traduções, incluindo a intenção que Agostinho dá à citação, de certo modo respaldam o que Schopenhauer afirma – embora o faça em referência à interpretação poética – (SCHOPENHAUER, A., «Sobre a linguagem e as palavras», 2013, p. 134): «Poemas não podem ser traduzidos, mas apenas recriados poeticamente; e o resultado é sempre duvidoso. Mesmo na prosa as melhores traduções chegam, no máximo, a ter com o original uma relação semelhante à que se estabelece entre uma certa peça musical e sua transposição para outro tom. Aqueles que entendem de música sabem do que se trata». De modo semelhante, Cyril Aslanov afirma (ASLANOV, C., «Tradução como manipulação», 2015[online]): «O tradutor de seu próprio texto não pode mantê-lo no mesmo estado de redação porque ele mesmo já mudou muito desde o momento em que escreveu a primeira versão da obra. O texto e o autor obedecem ao princípio de Heráclito. πάντα ῥεῖ (panta rei, «tudo flui»)). E noutra parte (ASLANOV, «Tradução como...», cit. [online]): «Onde há poética ou poetas, o imperativo de transparência não pode ser mantido... a mentira é uma parte constitutiva da atividade poética. O tradutor seria manipulador e mentiroso por ser poeta. Se não fosse poeta, correria o risco de ser um tradutor ruim». São questões que, por hora, não posso desenvolver, mas devem ser lembradas – principalmente em consideração à Introdução de Roberto de Oliveira Brandão à poética clássica (Aristóteles, Horácio, Longino). cf. BRANDÃO, R. de O., «Introdução», 2014, p. 1- 19.

mais que a sua estrutura lógica, ou a forma sólida da 'sua' linguagem – no dizer de Robert Bringhurst⁴⁰.

3. A intenção hermenêutica da fórmula

Agostinho usa a passagem de *Isaias* não conforme a tradução da *Afra*, mas dos LXX⁴¹, adaptando-a à sua necessidade hermenêutico-teológica. *Nisi credideritis, non intelligetis* pode ser traduzido como: «Não entenderéis, a menos que [antes] creias», mas outras traduções, além das que já vimos, são possíveis⁴².

Não é o caso de iniciarmos agora uma discussão sobre a relação *scientia/sapientia*, priorizando alguma «lógica da fé» ou uma «pura compreensão intelectual», embora a inevitabilidade ontológica... pois a tradução, «aquilo que se entrega», como alguns sugerem, é sempre

⁴⁰ BRINGHURST, R., *A forma sólida da linguagem: um ensaio sobre escrita e significado*, 2006, p. 9: «A escrita é a forma sólida da palavra, o sedimento da linguagem. A fala sai de nossas bocas, mãos e olhos de forma quase líquida e, depois, evapora-se».

⁴¹ Como explicitado em AGOSTINHO, *Enn. in Ps.*, 8, 6: «Se não acreditardes, não entenderéis (Is 7,9, seg. os LXX).». LXX é a versão do Antigo Testamento vertido para o grego *koiné* (comum), traduzida em etapas entre os séculos I e III a.C., em Alexandria (época de Ptolomeu II Filadelfo). É a mais antiga tradução da Bíblia hebraica para o grego, língua franca no Mediterrâneo oriental nos tempos de Alexandre, o Grande. É chamada LXX porque setenta e dois rabinos teriam trabalhado em vertê-la do hebraico para o *koiné* – mas há muita polêmica sobre isso e sobre outras questões envolvendo a versão dos LXX, coisas que não poderemos desenvolver aqui. Seja como for, a LXX é, desde o século I, a versão clássica da Bíblia hebraica para os cristãos de língua grega, e foi usada como base para diversas outras traduções.

⁴² Por exemplo: «Se não crederdes, não entenderéis» (a mais usada); «Você não entenderá, a menos que você tenha acreditado primeiramente» (com destaque para o recetor), etc. O som que o futuro perfeito produz soa agradável, mas parece menos adequado – se se considera o ambiente próprio do livro e a sua antiguidade, principalmente.

«interpretação» e, logo, traição⁴³ ao original⁴⁴. Importa destacar a união da fé ao conhecimento, como Agostinho faz em vários lugares de suas obras⁴⁵, e ligar isso aos seus modos de transmissão, à sua hermenêutica.

O texto de Isaías 7,9 sobre o qual Agostinho trabalha (dos LXX) difere daquele da *Vulgata*, que é mais conforme ao original hebraico, como vimos. O texto nos LXX apresenta o que alguns afirmam tratar-se de um erro de tradução ou, ao menos, uma variante. O Hiponense, além da *Afra* e da *Vulgata*, provavelmente mantinha ao lado uma edição dos LXX, para comparar as traduções latinas com o texto grego; e em sua época havia outras traduções além dessas que citamos⁴⁶. Nesse caso, talvez seja conveniente consultar o texto original hebraico, e compará-lo às versões citadas. Nele, a passagem é como segue:

ס תאַמנו לאַ פּי תאַמנו לאַ אַם רמל'יהו-בן שמרון וראש שמרון אפרים וראש

⁴³ Durante as perseguições de Diocleciano (244-311), de 303 a 313 (MORESCHINI; NORELLI, *Manual de literatura cristã...*, cit., p. 191): «os bispos e os sacerdotes tiveram de se apresentar diante das autoridades e entregar as cópias da Bíblia de que detinham posse. Tudo era escrupulosamente anotado (número dos livros, nomes dos proprietários, depois se procedia à destruição). Aqueles que se submeteram a essas disposições foram chamados, com desprezo, «traditori» (o termo foi inventado nessa ocasião) porque tinham entregado (*tradere* significa justamente «entregar») os textos sagrados». «Interpretar», nas palavras de Luigi Pareyson (PAREYSON, L., «Originalidade da interpretação», 2005, p. 51), «significa transcender, e não se pode falar dos entes, autenticamente, sem ao mesmo tempo referir-se ao ser [Heidegger]. Em suma: a originária relação ontológica é necessariamente hermenêutica, e toda interpretação tem necessariamente um caráter ontológico».

⁴⁴ «Original», essa palavra de infinitas definições. Aqui, ao menos como concessão, deve ser entendida no sentido vulgar fornecido pelos dicionários, como *manuscrito primitivo* (em oposição à *sua* tradução), ou sua primeira edição impressa – no caso de obra literária.

⁴⁵ Cf. AGOSTINHO, *De lib. arb.*, 1,4; 2,6; *Idem, De mag.*, 37; *Idem, De fide et symb.*, 1; *Idem, De doc. christ.*, 2, 17; *Idem, Cont. Faust.*, 4,2; 12,46; *Idem, Serm.*, 118; 126; 139; 140; 272, etc.

⁴⁶ Como ele afirma nesta passagem de *Enn. in Ps.*, 33, 4, ao se referir às traduções etimológicas dos nomes (principalmente de pessoas e lugares) hebraicos, que podem ser interpretados significativamente: «Temos a interpretação dos nomes hebraicos. Não faltaram homens doutos, que nos traduzissem os nomes do hebraico para o grego e deste para o latim».

Que em uma tradução literal (não idiomática), fica:

VUr'aSh 'aPhUrYM ShMUrVN VUr'aSh ShMUrVN BN-UrMLYHV 'aM
L'a Th'aMYNV KY L'a Th'aMNV.

Daí, na versão dos LXX:

καὶ ἡ κεφαλὴ Ἐφραϊμ Σομορων καὶ ἡ κεφαλὴ Σομορων υἱὸς τοῦ Ρομελίου
καὶ ἐὰν μὴ πιστεύσητε οὐδὲ μὴ συνῆτε

E dos LXX à Vulgata:

et caput Ephraim Samaria et caput Samariae filius Romeliae si non
credideritis non permanebitis

O trecho «ἐὰν μὴ πιστεύσητε οὐδὲ μὴ συνῆτε», vertido para o latim da *Vulgata*, é «Nisi credideritis, non permanebitis». E o tradutor da *Vulgata* volta à palavra hebraica נִמְ (o' *mem*, donde o grego antigo ἀμήν), traduzindo seu próprio contexto, sem a traduzir; pois apoiando, confirmando, estabelecendo, manifestando a 'certeza de' ou 'a respeito d'e – como o desiderato manifesto em nossa interjeição «amém!».

A citação importantíssima para Agostinho, de fato, baseia-se em uma variante. Parece-nos, porém, que o próprio Agostinho sabia e reconhecia essa dificuldade – o que não invalida o sentido próprio que lhe confere enquanto lema, enquanto máxima. No *De doctrina christiana*, por exemplo, quando fala das palavras como sinais e das dificuldades de compreensão de certas passagens da Bíblia, por suas ambiguidades, etc., afirma que, muitas vezes, para uma melhor compreensão, é preciso que essas passagens sejam verificadas em suas línguas originais e em seus respectivos contextos⁴⁷.

Precisamos lembrar que, além de ser fundamental à filosofia/teologia de Agostinho, o *Credo ut intelligam* é também uma ferrenha crítica à doutrina maniqueísta:

Os maniqueístas haviam-lhe prometido levá-lo à fé nas Escrituras pelo conhecimento racional; santo Agostinho propor-se-á, a partir de então, alcançar pela fé nas Escrituras a inteligência do que elas ensinam. Sem

⁴⁷ Cf. AGOSTINHO, *De doc. christ.*, II, 11,16.

dúvida, um certo trabalho da razão deve preceder o assentimento às verdades da fé; muito embora estas não sejam demonstráveis, pode-se demonstrar que convém crer nelas, e é a razão que se encarrega disso. Portanto, há uma intervenção da razão que precede a fé, mas há uma segunda, que a segue. Baseando-se na tradução, aliás incorreta, de um texto de Isaías pelos Setenta, Agostinho não se cansa de repetir: *Nisi credideritis, non intelligetis*⁴⁸.

No bojo dessa crítica, o pensar (ou o pensamento, *cogitare, cogitatio*) tem ligações indissociáveis com a memória interior, com o conhecimento e/ou a sua possibilidade⁴⁹. E embora possamos «falar sem pensar», como no ditado popular, não falaríamos se, em nós, em «nosso coração», já não estivesse o conteúdo do pensamento, como no provérbio⁵⁰ que o Cristo repete, adaptando-o: «Porque a boca fala daquilo de que o coração está cheio. O homem bom, do seu bom tesouro tira coisas boas, mas o homem mau, do seu mau tesouro tira coisas más»⁵¹; que pode ser interpretado como preparação para o dito seguinte: «Portanto, todo mestre da lei, bem esclarecido quanto ao Reino dos céus, é semelhante a um pai de família que sabe tirar do seu tesouro coisas novas e coisas velhas»⁵². O «homem bom», ou «homem sábio» – sentido dado pelo contexto –, facilmente pode ser reconhecido como aquele que

⁴⁸ GILSON, *A filosofia da Idade Média*, cit., p. 144.

⁴⁹ «Com efeito, como nos mostrou Agostinho», diz Jean-Michel Fontainer (FONTAINER, *Vocabulário latino da filosofia*, 2007, p. 42), «pelo movimento do pensamento, da *cogitatio*, a alma colige conhecimentos que nela estão latentes e esparsos, mas ainda indiscernidos, para neles fixar seu olhar e confiá-los à memória; ou então recolhe imagens na memória e volta para elas seu olhar para se informar novamente. Mas, mais profundamente, *cogitare* é também reunir memória, visão interna e vontade: quae tria cum in unum coguntur, ab ipso coactu cogitatio dicitur».

⁵⁰ Provérbio hebreu, no livro dos *Provérbios* (Pv 10,14; BJ): «Os sábios entesouram o conhecimento / mas a boca do estulto é um perigo iminente». E (Pv 18,4; BJ): «As palavras de um homem são águas profundas, / a fonte da sabedoria é manancial que jorra». E o contrário, quando as palavras são empregadas insensatamente (Pv 18,7; BJ): «A boca do insensato é sua ruína, / e seus lábios, uma armadilha para sua vida».

⁵¹ Mt 12,34-35; BJ.

⁵² Mt 13,52; KJV.

ordena as coisas que guarda em sua mente, em seu coração, donde as revela 'naquilo' que fala e/ou 'como' fala, «coisas novas e velhas». O sábio hebreu ou o cristão piedoso, na certeza da 'sua' fé, deve ser capaz de dominar o que diz ou deixa de dizer, e assim escapar do juízo reservado aos tolos⁵³. É a certeza da fé que, para Agostinho, «de certa maneira, está na origem do conhecimento»⁵⁴. A fé, mesmo a comum, é fundamento para o entendimento; a verdade só pode ser alcançada mediante o exercício da fé. Anselmo de Cantuária (1033-1109) – primeiro grande pensador da Idade Média, iniciador da vasta e inigualável corrente de cultura filosófico-teológica conhecida como Escolástica –, séculos depois, será responsável por uma melhor definição posicional da razão aliada à fé (ou ao contrário), em função da virtude cristã, sumariada na máxima *fides quaerens intellectum*:

No final do século XI e no início do século XII, Anselmo de Bec, seguindo Agostinho de Hipona no Norte da África nos séculos IV e V, propôs que a disciplina da teologia fosse concebida como “fé em busca de compreensão”. A expressão vingou no Ocidente, e a maior parte dos teólogos cristãos pode apropriar-se dela. Ela implica uma ambiguidade generativa na tensão entre fé e razão, o que o fiel recebe daquilo que ele ou ela considera como uma autoridade transcendente última e o que a mente humana coletiva pode discernir criticamente com todas as ferramentas da observação e lógica. A convicção teológica encontra-se em algum ponto entre a asserção fideísta do mistério incompreensível e a redução do mistério a um mecanismo psicológico, sociológico ou racional. Se quiser ser teologia genuína, ela deve preservar em tensão as duas linguagens do

⁵³ Como revelado na continuidade do texto, após a referência aos provérbios (Mt 12,36-7; BJ): «Eu vos digo que de toda palavra inútil, que os homens disseram, darão contas no Dia do Julgamento. Pois por tuas palavras serás justificado e por tuas palavras serás condenado». O mandamento (Tg 1,26; BJ): «Dominai vossa língua» (ou: «Se alguém pensa ser religioso, mas não refreia a sua língua, engana a si mesmo, saiba que sua religião é vã» – quase idêntico ao aforismo délfico («Dobrai vossa língua irreverente»), atribuído a algum dos Sete Sábios apócrifos, entre os quais Tales de Mileto (c. 624-558 a.C.), que teria sido um dos mestres de Pitágoras (c. 571-495 a.C), que influenciou Platão (c. 428/427-348/347 a.C.), que influenciou o cristianismo –, mesmo se mantendo quase sempre e somente como ideal, acompanhou a cristandade desde as suas origens antigas. Para a citação délfica: RUTHERFORD, W., *Pitágoras*, 1991, p. 24.

⁵⁴ AGOSTINHO, *De Trin.*, IX, 1,1.

mistério transcendente e da explanação natural: uma só verdade em duas linguagens⁵⁵.

Idealismo dialético que, desde Platão, atravessou os séculos e, até hoje, campeia o arraial teológico-cristão.

Essa preocupação com a palavra (e a Palavra), ou com a sua transmissão, com espírito e vida⁵⁶, é o que caracteriza a hermenêutica de Agostinho, que Martin Heidegger (1889-1936) chamou de «hermenêutica de grande momento», de «de estilo grandioso»: «Agostinho produz a primeira «hermenêutica» em estilo grandioso»⁵⁷.

⁵⁵ HIGHTS, 2008, p. 51.

⁵⁶ HEIDEGGER, M., *Ontologia: hermenêutica da facticidade*, 2013, p. 18. AGOSTINHO, *Enarr. in Psalmos, apud WILLS*, 1999, p. 90: «A palavra existe em minha mente antes de ser introduzida na linguagem. Procuo o *som correto para divulgá-la. Preciso descobrir uma maneira de ela chegar a você sem me abandonar*. E, neste momento, você está ouvindo o que tenho em meu coração, e está no seu. Está em nós dois, e agora o está possuindo sem que eu a perca. E assim como a minha palavra tem de assumir um som para ser ouvida, a palavra de Deus assume a carne para ser vista».

⁵⁷ GRONDIN, J., *Introduction to philosophical hermeneutics*, 1994, p. 32-33: «O jovem Heidegger, que se dedicava à fenomenologia da religião, manifestara bem cedo seu interesse por Agostinho. No semestre de verão de 1921 ele deu um curso sobre Agostinho e o neoplatonismo [...], e ainda no ano de 1930, uma conferência [...] com o título: ‘Augustinus: Quid est tempus? Confessiones lib. IX’. As referências a Agostinho em *Ser e Tempo*, bem como nos cursos publicados, parecem predominantemente positivas, o que é de realçar-se, uma vez que o Heidegger de então já estava comprometido com o programa de uma destruição crítica da história da ontologia ocidental. Segundo o testemunho de Gadamer, Heidegger encontrou em Agostinho uma fonte, embora não a mais importante, para a sua concepção do ‘sentido ratificador’ (*Vollzugsinn*) da elocução, uma concepção que ele contrapunha à tradição metafísico-idealista. [...] uma profunda recepção de Agostinho também pode comprovar-se em Gadamer. [...] foi mencionado um colóquio, no qual Gadamer relacionou retroativamente com Agostinho a pretensão de universalidade hermenêutica. A ele foi igualmente dedicado um capítulo decisivo de *Verdade e Método*. Decisivo não é dizer demasiado, porque ali Gadamer permitiu a Agostinho ir além do esquecimento da linguagem da ontologia grega, a qual se caracterizava por uma compreensão técnico-nominalista da linguagem. Gadamer pôde mostrar em Agostinho – e sua imensa relevância emerge disso – que este esquecimento da linguagem não foi total na tradição. O pensamento agostiniano do *verbum* já teria feito jus, na tradição, ao ser da linguagem». Em outra parte (*Idem, Ibid.*, cit., p. 34): «Heidegger ficou [...] impressionado pela inconfundível conexão que Agostinho [...] propõe entre o conteúdo a ser entendido e a zelosa postura da pessoa que

Nesse contexto, a fórmula *Nisi credideritis, non intelligetis*, apela, mais que à exatidão filológico-exegética, ao espírito hermenêutico proto-existencialista, vivo, vivificante – da palavra sobre a *Palavra*⁵⁸.

Por fim, é à pergunta: Até que ponto esse «desvio exegético» do «sentido original» em uma *intentio hermeneutica* não compromete a obra escrita do Hiponense, sua honestidade moral e/ou intelectual? A resposta parece vir da fórmula clássica da hermenêutica bíblica: há uma somente interpretação, mas as aplicações podem ser várias. O modo como Agostinho utiliza a expressão de Isaías 7, enfim, e na pior das hipóteses, é uma aplicação simples dessa fórmula para uma nova fórmula, com nova finalidade. Nada comprometedor, muito ao contrário.

procura entender, no único cuidado de buscar a verdade viva. Esta conexão empresta à hermenêutica agostiniana um traço «existencial» inconfundível, que se reencontra em todos os seus escritos e há muito tempo lhe conferiu a fama de um proto-existencialista».

⁵⁸ A expressão (nota acima) é conforme GRONDIN, *Introduction to...*, cit., p. 34.

Referências bibliográficas

AGOSTINHO, *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã*, (coleção: Patrística), Paulus, São Paulo 2002.

_____, *A Trindade*, (coleção: Patrística), Paulus, São Paulo 1994.

_____, *Confissões*, (coleção: estudos gerais – série universitária – clássicos de filosofia), Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira / Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa 2001.

_____, *Contra os acadêmicos: diálogo em três livros*, Editora Atlântida, Coimbra 1957.

_____, *De magistro*, Universidade do Rio Grande do Sul / Instituto de Filosofia, Porto Alegre 1956. Bilíngue.

_____, *O livre-arbítrio*, (coleção: Patrística), Paulus, São Paulo 1995.

_____, *O mestre*, Landy, São Paulo 2000.

ANSELMO, S., «Proslógion; o argumento endonoético», in *Opúsculos Seletos de Filosofia Medieval*, Faculdade de Filosofia, Braga, 1991, pp. 125-92.

ASLANOV, C., «Tradução como manipulação», URL = <https://medium.com/@Perspectiva/tradução-como-manipulação-472065d4c479#y2nt1p1k> (consultado em 02.12.2015).

BOEHNER, P.; GILSON, É., *História da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa*, Vozes, Petrópolis 2008.

BRANDÃO, R. de O., «Introdução», in *A Poética Clássica: Aristóteles, Horácio, Longino*, Cultrix, São Paulo 2014, pp. 1-19.

BRINGHURST, R., *A forma sólida da linguagem: um ensaio sobre escrita e significado*, Edições Rosari, São Paulo 2006.

BROWN, P., *Santo Agostinho: uma biografia*, Record, Rio de Janeiro 2006.

CAMUS, A., *Carnets 1935-1942*, (Bibliothèque de la Pléiade), Gallimard, Paris 2006.

CESAREIA, B., *Homilia sobre Lucas 12; Homilias sobre a origem do homem; Tratado sobre o Espírito Santo*, Paulus, São Paulo 1999.

DIAS NETO, R., «A alegria do justo diante de Deus: os Salmos e as *Enarrationes* de Santo Agostinho», in ANJOS, M. F. dos (org.): *Teologia em mosaico*, Editora Santuário / SOTER, Aparecida 1999.

FONTAINER, J.-M., *Vocabulário latino da filosofia*, Martins Fontes, São Paulo 2007.

FONTANIER, P., *Commentaire raisonné sur les tropes de Du Marsais*, Slatkine, Genebra 1967.

GILSON, É., *A filosofia da Idade Média*, Martins Fontes, São Paulo 1998.

GRONDIN, J., *Introduction to philosophical hermeneutics*, Yale University Press, New Haven / London 1994.

HAIGHT, R., *O futuro da cristologia*, Paulinas, São Paulo 2008.

HALL, C. A., *Lendo as Escrituras com os Pais da Igreja*, Ultimato, Viçosa 2000.

HAMMAN, A. G., *Os Salmos com Santo Agostinho*, Loyola, São Paulo 1992.

HEIDEGGER, M., *Ontologia: hermenêutica da faticidade*, Vozes, Petrópolis 2013.

LIBÂNIO, J. B., *Teologia da Libertação: roteiro didático para um estudo*, Loyola, São Paulo 1987.

MORESCHINI, C.; NORELLI, E., *Manual de literatura cristã antiga grega e latina*, Editora Santuário, Aparecida 2005.

OBERMAN, H. A., *Luther: man between God and the Devil*, Image Books / Doubleday, New York 1989.

OLIVEIRA, N. de A., «Notas complementares», in AGOSTINHO, Santo, *O livre-arbítrio*, Paulus, São Paulo 1995, pp. 243-294.

OMNÈS, R., *Filosofia da ciência contemporânea*, Editora da Universidade Estadual Paulista, São Paulo 1996.

PAREYSON, L., «Originalidade da interpretação», in *Verdade e interpretação*, Martins Fontes, São Paulo 2005, pp. 51-97.

PEIRCE, Ch. S., *Semiótica*, Perspectiva, São Paulo 1977.

RUTHERFORD, W., *Pitágoras*, Mercuryo, São Paulo 1991.

SCHOPENHAUER, A., «Sobre a linguagem e as palavras», in *A arte de escrever*, L & PM, Porto Alegre 2013, pp. 129-50.

TESKE, R. J., «Introduction», in AUGUSTINE, Saint, *Two books on Genesis against the Manicheans*, The Catholic University of America Press, Washington 1991.

Paulo Hamurabi Ferreira Moura¹

A autoridade e a razão no itinerário filosófico de Agostinho

Resumo: O artigo aborda a função da autoridade na investigação filosófica e o status da razão no percurso filosófico agostiniano. Agostinho defende que o recurso a autoridade na filosofia não exclui a racionalidade, pois na perspectiva dele não existe autoridade sem racionalidade. Agostinho defende que, cronologicamente, a autoridade precede a razão, mas não a exclui.

Palavras-chave: Razão, autoridade, verdade, inteligência, corpo, sentidos.

Abstract: The present paper addresses the role of authority in philosophical inquiry and the status of reason in the Augustinian philosophical journey. Augustine argues that the use of authority in philosophy does not exclude rationality, since, in his perspective, there is no authority without rationality. Augustine argues that, chronologically, authority precedes reason, but does not exclude it.

Keywords: Reason, authority, truth, intelligence, body, senses.

Introdução

Neste artigo investiga-se a seguinte questão: A filosofia agostiniana do recurso à autoridade exclui a razão? Ou seja, com outras palavras, poderia haver complementariedade entre autoridade e razão no itinerário filosófico agostiniano? Agostinho, depois de um longo caminho marcado pela dúvida intelectual e por uma crise existencial, descobre que a razão não é suficiente para conhecer a verdade. O racionalismo o havia conduzido à porta do desespero e do medo de morrer sem chegar ao conhecimento da verdade. Mas, no seu espírito sedento de conhecer a verdade, havia sempre uma pequena chama que o impelia a buscá-la. Assim, estimulado pela certeza que a verdade existe e que o homem pode

¹ Doutor em Teologia. Professor do Instituto Superior de Ciências Religiosas do Rio de Janeiro, filiado a PUC-Rio; Instrutor do Instituto Militar de Engenharia. E-mail: paulohamurabi@gmail.com

conhecê-la, ele procura outro método para prosseguir suas investigações aguardando um “vento favorável” capaz de ajudá-lo. Enfim, ele se aproxima da autoridade de Cristo, da qual não se afastará mais.

1. A necessidade da autoridade

Os maniqueus haviam fascinado Agostinho com a ideia de jamais aceitar algo sem justificação racional. Todavia, Agostinho esteve sempre guiado pelo desejo de encontrar a verdade e pelo anseio de obter as respostas para as grandes questões existenciais como: A origem do mal, o problema da felicidade, a imortalidade da alma. A propósito da sua busca da verdade, ele escreveu a Honoratus, o tratado *Sobre a Utilidade do Crer*: «Por ela (verdade), tu sabes, nos temos, desde nossa primeira juventude, movido por grande amor»². Mas, como nós sabemos, não obstante seus esforços para descobrir e conquistar o senso da vida no maniqueísmo, Agostinho acaba caindo no ceticismo, ou seja, à beira do desespero de não ser capaz de encontrar a verdade³. A este respeito, escreveu ele no diálogo *Contra Acadêmicos*: «Eu não sei como eles me convenceram que o homem não pode descobrir a verdade: Isso me tornou preguiçoso e inerte»⁴. Ora, nós podemos admitir que isto levou Agostinho a duvidar da capacidade da razão de encontrar por ela mesma a verdade. Esta situação de desconfiança despertou em Agostinho a importância da autoridade no itinerário de busca da verdade e ao mesmo tempo admitir a capacidade da razão de se abrir à fé. Neste contexto, podemos interrogar: O que é autoridade para Agostinho? A autoridade, na perspectiva agostiniana, é uma referência divina ou humana sobre a qual se apoia uma investigação filosófica⁵. Com efeito, a propósito da descoberta da necessidade da autoridade ele diz na sua obra *Sobre a Utilidade do Crer*:

² AGOSTINHO, *De util. cred.*, I, 1.

³ Cf. *Idem*, *Conf.*, VII,V, 7.

⁴ *Idem*, *Cont. acad.*, II, IX, 23.

⁵ No capítulo terceiro do XI livro do tratado *Sobre a Cidade de Deus*, Agostinho descreve algumas categorias de autoridade como (AGOSTINHO, *De civ. Dei*, XI, 3): «Autoridade da Escritura canônica, obra do Espírito Santo. Deus falou primeiro, por intermédio dos profetas, depois, diretamente, Ele próprio, e

Às vezes, refletindo a capacidade, a vitalidade, a sagacidade e a perspicácia do espírito humano, eu pensava comigo mesmo que se a busca da verdade parece impossível, isto ocorre porque faltam os métodos que permitem o acesso a ela... é preciso recorrer a uma autoridade divina⁶.

Agostinho está consciente de que a verdade existe e que o homem pode encontrá-la, mas sem prescindir de um ponto de apoio fornecido pela autoridade. Mas o recurso à autoridade em Agostinho não é consequência de uma visão pessimista do homem, mas, ao contrário, da confiança no espírito humano, que embora seja vulnerável e sujeito a inconstância e ao desestímulo retém o desejo de conhecer a verdade e a intuição que pode chegar ao conhecimento certo das coisas. Neste sentido, o pensamento agostiniano nos leva a acreditar que a grandeza do espírito humano não se manifesta na resignação à investigação, mas no fato de escolher um método para realizar a pesquisa se apoiando sobre a autoridade. Todavia, Agostinho defende que a certeza que o investigador tem de que chegará ao término da pesquisa, isto é, à verdade, implica um ato de fé na autoridade, que, no entanto, não dispensa o uso da razão.

No que diz respeito ao recurso a autoridade, Agostinho mostra que o exercício da confiança na autoridade ocorre com frequência na vida social. Ele sublinha numerosos casos em que isso acontece. A esse respeito diz nas *Confissões*:

Tantos fatos da história dos povos, tantas notícias sobre lugares e cidades que não vira tudo o que aceitava acreditando em amigos, em médicos e em outras pessoas que, se não as acreditássemos, não poderíamos dar um passo na vida. E, sobretudo, que fé inabalável eu tinha em ser filho de meus pais, coisa que não poderia saber sem prestar fé no que ouvia (*Conf.*, VI, V.7).

O raciocínio é o seguinte: se até o bem da vida social, a concórdia e a relação entre as pessoas supõe confiança, quanto mais o conhecimento das coisas inteligíveis.

finalmente, na medida em que o julgou suficiente, pelos Apóstolos. Instituiu também a Escritura chamada canônica e investida da mais alta autoridade».

⁶ *Idem*, *De util. cred.*, VIII, 20 (online).

2. A função pedagógica da autoridade em Agostinho

Agostinho defende que a Autoridade tem uma função pedagógica, porque ela prepara a razão para a reflexão colaborando para que ela permaneça livre, isto é, sem as influências das paixões que poderiam travar a capacidade da razão de superar o horizonte material para se abrir às realidades inteligíveis. Para Agostinho, dar assentimento às realidades criadas por Deus, como a Igreja e a Bíblia, prepara o espírito do homem para escolher a verdade. É por isso, que ele afirma: «Para mim, crer antes de raciocinar é necessário porque predispõe o espírito humano a receber os germes da verdade... »⁷. Mas Agostinho defende também a posição de que não se deve esquecer que a Autoridade não substitui a razão, apenas prepara o caminho para ela acender à verdade propondo o exercício das virtudes. Agostinho reconhece que isso é fundamental, pois somente um espírito sublime pode se elevar até a Verdade Suprema. Analisemos o que ele diz na seguinte passagem do diálogo *Sobre a Vida Feliz*:

Ensina-me, mostra-me, oferece-me as provisões para a viagem. Se é com a fé que te encontram os que se refugiam em ti, dá-me fé; se é com a força, dá-me força; se é com ciência, dá-me ciência. Aumenta em mim a fé, aumenta a esperança, aumenta o amor⁸.

E no sexto versículo ele completa: «Livra-me do erro... se nada mais desejo senão a ti, Pai então eu te encontro logo. Mas se houver em mim desejo de algo supérfluo. Limpa-me e torna-me apto a ver-te»⁹.

Nós percebemos que o primeiro elemento que aparece neste trecho é a invocação à Autoridade. Isso dá a entender que a investigação filosófica para Agostinho começa por um ato de confiança que, por sua vez, para ele, é o meio através do qual a Autoridade purifica ou liberta o investigador dos apegos excessivos as representações sensíveis. Com efeito, segundo Agostinho homem após a queda, tornou-se míope com relação às coisas imateriais. E neste sentido, a fé é o remédio que purifica e cura o pesquisador de sua miopia com relação ao mundo inteligível. Outro elemento que sobressai nesse texto é a necessidade de um guia no

⁷ AGOSTINHO, *De util. cred.*, XIV, 30 (online).

⁸ *Idem*, *De beat. vita*, I, 5.

⁹ *Idem*, *Ibid.*, I, 6.

percurso de busca da Verdade. Agostinho suplica: «Inspira-me, guíame». Isto quer dizer que segundo a visão agostiniana o investigador parece incapaz de encontrar sozinho o percurso certo que conduz a Verdade; o auxílio da Autoridade é o caminho que o pesquisador deve se servir para alcançar sua finalidade. A Autoridade, ao indicar o caminho, preserva aquele que investiga de cair na ilusão, acreditar em imagens sensíveis que podem lhe desviar do caminho¹⁰, quer dizer da verdade. Com efeito, Autoridade neste contexto não descarta a razão ao contrário a fortalece contra a instabilidade da vontade¹¹. Concentremos a atenção sobre este aspecto que estamos analisando e perceberemos que o ponto de partida da investigação filosófica em Agostinho é a Autoridade. Por outro lado, o ponto de apoio da ascensão neoplatônica que o marcou no início de seu itinerário filosófico foi unicamente o desejo de chegar ao 'Uno', contando apenas com suas forças intelectuais e racionais, pois a autoridade não era o ponto de partida da busca neoplatônica da verdade. Assim, parece razoável dizer que quando Agostinho, nesta passagem que estamos analisando, invoca o auxílio da autoridade para conhecer a verdade está convencido da inequação do método filosófico de Platão e Plotino que excluíram o recurso a Autoridade de seus respectivos percursos filosóficos. Agostinho parece estar seguro que a filosofia platônica, não obstante a intuição da existência do mundo inteligível, parece incompleta, pois faltou o ponto de apoio da autoridade capaz de auxiliar o investigador a chegar ao mundo inteligível, onde Platão dizia que a verdade habitava¹². A este propósito, vejamos o que Agostinho escreve no tratado *Sobre a Cidade de Deus*:

¹⁰ A esse respeito diz no tratado *Sobre a Trindade* (AGOSTINHO, *De Trin.*, XII, VII, 10): «Mas porque a excessiva aproximação das coisas inferiores é perigosa para a atividade racional que se exerce sobre as coisas corpóreas e temporais, deve ter o domínio».

¹¹ *Idem*, *Conf.* VII, XVIII, 24: «E procurava o caminho para adquirir força que fosse conveniente para eu fruir de ti, e não encontrava, enquanto não abraçasse o mediador de Deus e dos homens, o homem Cristo Jesus, que é, acima de todas as coisas, Deus bendito por todos séculos, o qual me chamava e dizia: Eu sou o caminho, a verdade e a vida».

¹² A esse respeito diz no diálogo *Contra Acadêmicos* (*Idem*, *Cont. acad.*, III, XVII, 37): «Para o meu propósito basta dizer que Platão pensou que há dois mundos, um inteligível no qual habita a própria verdade, e este outro, sensível, que se nos manifesta pela vista e pelo tato. Dizia que conseqüentemente aquele é

[...] Por isso, para as coisas fora do alcance dos sentidos, visto não podemos conhecê-las por nossa própria conta, buscamos outras testemunhas e damos crédito àquelas fora de cujo alcance sensorial não cremos estejam ou tenham estado semelhantes coisas¹³.

Agostinho reconhece que uma autoridade humana não era suficiente para defender a existência do mundo imaterial e nem muito menos guiar alguém até ele. Por isso, Agostinho evoca o exemplo de Platão, não obstante sua aguda inteligência e fama, não conseguira convencer as multidões da existência do mundo invisível¹⁴. A este respeito parecem digno de consideração o que encontramos no célebre diálogo do *Contra Acadêmicos*:

Quem pode mostrar-nos a verdade? Explicaste-o tu, Alípio, e preciso esforçar-me muito para não discordar do que disseste. Com efeito, disseste de modo não somente conciso, mas também e, sobretudo religiosamente que só uma divindade pode mostrar ao homem a verdade. Ao longo desta nossa discussão não ouvi nada mais agradável, mais profundo e mais provável e, se esta divindade, como espero, nos assiste, nada mais verdadeiro. Com que elevação de espírito e atenção ao que há de melhor em filosofia, evocastes o famoso Prometeu. Prometeu – e aqui notai jovem, que os poetas não devem ser totalmente desprezados pela filosofia. Prometeu, digo, é a imagem da verdade. Nos poemas, Prometeu assume e representa o papel da verdade, que ninguém pode alcançar se enganado pelas falsas aparências, afrouxar ou abandonar os nós da compreensão¹⁵.

O texto acima faz alusão à existência de uma Autoridade capaz de mostrar ao filósofo a verdade, ao mesmo tempo em que não descarta a

verdadeiro, este é semelhante àquele e feito a sua imagem, que o primeiro é o princípio da verdade, na qual se aperfeiçoa e purifica a alma que se conhece a si mesma, enquanto o outro pode gerar na alma dos insensatos não a ciência, mas a opinião».

¹³ *Idem, De civ. Dei*, XI, 3.

¹⁴ A esse respeito diz no diálogo *Contra Acadêmicos* (AGOSTINHO, *Cont. acad.* III, XVII, 38): «Por isso, como a multidão é propensa a cair em opiniões falsas e o hábito das coisas corporais leva facilmente, mas não sem perigo, a crer que tudo é corporal, aquele homem tão penetrante e culto decidiu antes desinstruir aqueles que via estarem mal instruídos que instruir os que não julgava capazes de aprender. Daqui provem todas essas teorias que se atribuem à Nova Academia e das quais os antigos não tinham necessidade».

¹⁵ AGOSTINHO, *Cont. acad.*, III, VI, 13.

função de uma razão aberta pronta para encontrar a verdade onde quer que ela esteja: nos textos sagrados, nos livros dos filósofos, nos diálogos filosóficos, na mitologia e nas poesias literárias. A razão, neste contexto, é chamada segundo o pensamento agostiniano a confrontar-se com o mistério, caso contrário, acaba facilmente debaixo de si. Uma razão forte é uma razão aberta e, por conseguinte, o pressuposto de uma fé verossímil, uma razão que finalmente recebe em Deus, a divindade, a sua possibilidade de pensar: com efeito, para Agostinho Deus é o *Lógos*. Agir contra a razão está em contradição com a natureza de Deus. Por isso, na perspectiva agostiniana, uma racionalidade aberta à luz do *Lógos* divino, como propõe o texto e a sua perfeita revelação, que é o Verbo Divino feito homem, torna-se aberta à totalidade; neste caso, à universalidade de Deus, Autoridade máxima da investigação que possibilita uma razão que vê além dos confins e que supera a dúvida, mas sem cair no inatismo intelectual, pois aqui a dúvida não é vista como ponto de chegada da pesquisa filosófica, mas ponto de partida que chegará ao término, ainda que isso não implique numa estagnação da filosofia, pois a busca é contínua.

Nas páginas precedentes vimos como o homem agostiniano é excessivamente ligado ao mundo sensível e cego em relação ao mundo inteligível, precisa de uma purificação:

Como a mente, porém, a que se encontram unidas, por natureza, a razão e a inteligência, está impossibilitada, por causa de alguns vícios tenebrosos e inveterada, não somente de unir-se à luz incomutável, gozando-a, mas também de suportá-la, até que, renovando-se dia a dia e sarando, se torne capaz de tamanha felicidade, devia, primeiro, ser instruída e purificada pela fé¹⁶.

Então, para Agostinho só o Cristo pode realizar esta purificação, e Ele a realizou pela sua encarnação e pelos seus feitos durante sua vida terrestre. Quando assumiu um corpo conduziu o ser humano do visível para o invisível¹⁷. Nesta perspectiva, o Cristo é a autoridade por

¹⁶ AGOSTINHO, *De civ. Dei*, XI, II.

¹⁷ A esse respeito diz no tratado *Sobre a Trindade* (*Idem, De Trin.*, IV, XVIII, 24): «Necessitávamos de purificação por não sermos idôneos para compreender as coisas eternas e nos oprimirem as imundícies dos pecados, contraídos pelo amor

excelência do mundo visível e do mundo invisível: a Verdade Suprema. A Autoridade de Cristo, para Agostinho, é superior à de Platão, porque Cristo procede do mundo inteligível, e ao mesmo tempo é no Cristo que o homem, escravo do mundo sensível e mergulhado no mar dos sentidos corporais se torna livre.

No final desse trecho que estamos analisando, Agostinho diz: «Purifica-me de qualquer apetite supérfluo, torna-me capaz de te ver». Na realidade, na concepção de Agostinho o pecado lançou o homem dentro de um horizonte completamente material, carnal. Deste modo, o amor às coisas sensíveis e à dominação, que são o campo do orgulho, distanciaram o homem do mundo espiritual e esconderam a alma humana e Deus¹⁸. Por isso, a Autoridade deve purificar o homem. Todavia, podemos nos perguntar: Como a Autoridade invocada por Agostinho pode realizar esta purificação? Em primeiro lugar, pela fé, porque ela submete o homem a Deus; pelo incentivo a uma vida pura, quer dizer, sem a dominação dos sentidos, que restitui à inteligência a faculdade de ver o que é justo sem as névoas dos vícios.

A fé, para Agostinho, é uma adesão da inteligência a uma verdade recebida sem a visão. Ela constitui uma sorte de certeza obscura, mas não irracional. Com efeito, aos olhos de Agostinho, é na adesão a algo obscuro que habita, antes de tudo, a virtude purificadora da fé. Isto significa que ao resgatar o pensamento do homem da fixação das coisas sensíveis, o ato de fé cura os olhos dos homens da obscuridade dos sentidos. Neste aspecto, são eloquentes as palavras que encontramos no tratado *Sobre a Verdadeira Religião* de Agostinho:

às coisas temporais e arraigadas em nossa natureza pela transmissão da mortalidade. Ora, a purificação para nos adaptarmos ao eterno só seria possível através do temporal ao qual já estávamos ordenados».

¹⁸ A esse respeito diz nas *Confissões* (*Idem, Conf., X, XXVII, 38*): «Eis que habitavas dentro de mim e eu te procurava do lado de fora! Eu, disforme, lançava-me sobre as belas formas das tuas criaturas. Estavas comigo, mas eu não estava contigo. Retinham-me longe de ti as criaturas, que não existiriam se em ti não existisse. Tu me chamaste, e teu grito rompeu a minha surdez. Fulgurastes e brilhastes e tua luz afugentou a minha cegueira».

Eis porque o tratamento que em sua bondade inefável a providência divina aplica a alma é boa [...]. A autoridade requer a fé e prepara o homem para a reflexão. A razão conduz a compreensão e ao conhecimento¹⁹.

Na realidade, percebemos que Agostinho justifica o recurso à Autoridade no percurso filosófico atribuindo a ela uma função purificadora. O ato de confiança aparece como o primeiro degrau que permite o acesso à verdade. Agostinho reconhece que a fé na autoridade é a terapia que torna o homem capaz de encontrar a Verdade, que o fará feliz. A instabilidade da vontade torna a fé indispensável sem, no entanto, relegar o papel da razão; pois sem a razão o filósofo não chegaria a recorrer à Autoridade, pois esta não atua sem o exercício da racionalidade. A autoridade não é irracional como ele deixa entender nesta passagem do *Sobre a Utilidade do Crer*: «Levados pela Autoridade, os homens começam pela purificação da conduta moral e eles se tornam capazes de adquirir o conhecimento racional»²⁰. Segundo esta visão, o raciocínio humano pode se tornar, às vezes, obscurecido pela vaidade ou pelo orgulho intelectual. Agostinho, como os platônicos, admite que para chegar à verdade e à felicidade, o homem deve passar por uma sorte de ascese intelectual que implica o desprendimento dos sentidos e das preocupações materiais. Todavia, para Agostinho, o homem precisa também de uma purificação moral, quer dizer, viver de maneira correta, sem as influências dos vícios e paixões mundanas.

3. A autoridade não age sem a razão

Agostinho defende que, cronologicamente, a autoridade precede a razão. Todavia, isso não significa que a autoridade deve suprimir o uso da razão. A função purificadora da autoridade não trava, mas favorece a elevação da razão. A autoridade realiza sua função purificadora em conformidade com o estatuto do homem, composto de alma e corpo.

Agostinho admite que não existe autoridade sem razão; isso está em consonância com o programa filosófico adotado por ele. «*Intellige ut credas*», significa que a inteligência deve, com todas as forças, buscar compreender as razões das coisas a que homem adere pela via da

¹⁹ AGOSTINHO, *De vera rel.*, XXIV, 45.

²⁰ *Idem*, *De util. cred.* XV, 14.

autoridade. Na realidade, nós podemos pensar que quando Agostinho diz que autoridade não existe sem razão, isso significa duas coisas: A primeira, Agostinho recorda a unidade do ser humano: «uma alma racional e um corpo mortal». Ora, se o homem é um ser racional, parece evidente que ele deve utilizar suas faculdades racionais na busca da verdade. Assim, o desejo de conhecer a verdade através da razão é legítimo, pois, o homem possui uma faculdade racional. Deste modo, podemos admitir que Agostinho não desejava propor uma pesquisa filosófica sem reflexão e sem fundamento. Em outros termos, ele sabe que autoridade sem razão é incompatível com o estatuto do homem, composto de alma e corpo. A busca autêntica da verdade supõe engajamento do homem inteiro. A segunda: O homem possui um corpo, pelo qual, ele sente e percebe as coisas; ora, podemos dizer que a autoridade se apresenta ao homem com uma forma visível. Isso quer dizer «*dispensatio temporalis*»; a verdade se manifestou de modo visível na história da humanidade para ser reconhecida pelo homem. Com efeito, essa autoridade, foi concebida pela Providência divina para ajudar o ser humano a encontrar o caminho para chegar à verdade, sem excluir a razão. O homem agostiniano compreende a função da autoridade no percurso filosófico como meio e não como fim da investigação. Percebemos que depois de muitas reflexões e dúvidas Agostinho chega à conclusão: O homem não pode chegar à verdade sozinho, somente Deus pode mostrar o modo de encontrá-la. Agostinho muda a maneira de chegar ao conhecimento da verdade; ele compreendeu que é Deus mesmo, Autoridade Suprema, que através de Cristo, o *Lógos* por excelência, torna o homem capaz de conhecer a verdade. Cristo é o Verbo, autoridade sem a qual a verdade permanece inacessível ao ser humano. Como o homem tem uma razão, a verdade não poderia ser encontrada sem levar em consideração o status do homem: um ser racional composto de alma e corpo.

Referências bibliográficas

AGOSTINHO, A *Cidade de Deus: contra os pagãos*, Parte I, 7. ed., trad. de O. P. LEMES, Vozes, Petrópolis 2002.

_____, *A Cidade de Deus: contra os pagãos*, Parte II, 4. ed., trad. de O. P. LEMES, Vozes, Petrópolis 2001.

_____, *Confissões*, 9. ed., trad. de J. O. de SANTOS, e A. A. PINA, Vozes, Petrópolis 1988.

_____, *A vida feliz: diálogo filosófico*, trad. e notas de N. A., OLIVEIRA, Paulinas, São Paulo 1993.

_____, *A Trindade*, trad. e int. de A. BELMONTE, Paulus, São Paulo 1994.

_____, *A verdadeira religião*, 2. ed., trad. e notas de , N. A. OLIVEIRA, Paulinas, São Paulo 1987.

_____. *Contra os acadêmicos*, trad. de A. BELMONTE, Paulus, São Paulo 2008.

_____, *De la Utilidad de Creer*, URL = <http://www.augustinus.it/spagnolo/filosofici.htm> (consultado em: 30/11/2017).

Ricardo Evangelista Brandão ¹

A criação e as formas arquetípicas divinas: o exemplarismo em Santo Agostinho

Resumo: A Doutrina da Criação é uma tese bastante difundida entre teólogos e filósofos cristãos ao longo da história, sendo mesmo na hodiernidade uma importante maneira de explicar a origem do universo do ponto de vista teológico–filosófico. Santo Agostinho deu uma importante contribuição ao Criacionismo, propondo que embora Deus tenha criado o mundo ex nihilo, tomou como modelo para moldar todas as criaturas, arquetipos eternos e imutáveis, pois, cada espécie de criatura antes de existir de maneira concreta, com forma e matéria, já existia em forma de ideias atemporais, no *Lógos* de Deus. É perceptível o Platonismo embutido nessa ideia, principalmente ao considerarmos que o filósofo de Hipona teve um importante contato com o Neoplatonismo, provavelmente na versão plotiniana. Todavia, não é justo dizer que ele simplesmente fez uma acomodação dos seres inteligíveis e entes sensíveis do sistema Neoplatônico ao Cristão, pois, existem distinções geradas pela síntese entre as duas tradições mencionadas e a perspectiva de pensamento do filósofo, que torna a concepção do Hiponense em certos aspectos com certo ineditismo.

Palavras-chave: Santo Agostinho, filosofia da natureza, criacionismo, exemplarismo.

Abstract: The Doctrine of Creation is a widespread thesis among Christian theologians and philosophers throughout history, and even today it is an important way of explaining the origin of the universe from the theological–philosophical point of view. St. Augustine made an important contribution to Creationism. He states that although God created the world ex nihilo, He took as a model to bring all creatures into existence an eternal and immutable archetype for each species of creatures. Therefore, before existing in concrete manner and in the material world, they already existed in the form of timeless ideas, in the *Logos* of God. The Platonism embedded in this idea is noticeable, especially when we consider that Augustine had significant contact with the Neoplatonism, probably in its Plotinian version. However, it is not to say that he simply made accommodated the intelligible beings and sentient beings of the Neoplatonic system to the Christian one, since there are distinctions generated by the synthesis between the two traditions mentioned and the perspective of thought of the philosopher, in certain aspects with a certain degree of novelty.

Keywords: Saint Augustine philosophy of nature, creationism, exemplarism.

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Professor de Filosofia do Instituto Federal de Pernambuco (IFPE), campus Belo Jardim. E-mail: ricardobrand75@gmail.com

Civitas Augustiniana, 7 (2018) 43-54

ISSNe: 2182-7141

DOI: <https://doi.org/10.21747/civitas/72018a3>

1. A criação e suas formas arquetípicas eternas

Segundo Santo Agostinho, ao criar o *Cosmos* primeiramente Deus criou *ex nihilo* uma matéria primeva, confusa e informe, que consecutivamente iria dar forma constituindo as diversas espécies de criaturas descritas nos seis dias da criação genesíaca; porém, ao modelar todas as criaturas, tomou como modelos os arquetipos eternos e imutáveis, pois, cada espécie de criatura antes de existir de maneira concreta, já existia em forma de ideias eternas. É extremamente claro e óbvio o Platonismo desta ideia, mas veremos que o Santo Doutor utiliza a doutrina das ideias platônicas de maneira bastante original e totalmente coerente com seu teísmo cristão.

Assim sendo, Agostinho afirma que todas as coisas antes de existirem com forma e matéria, já existiam em forma de arquetipos eternos e imutáveis em Deus: «Portanto, se as conhecia, antes de criar, consequentemente estavam nele conhecidas do modo pelo qual vivem eternamente e sem mudança, e são vida; mas foram criadas do modo pelo qual cada criatura existe em sua espécie»².

Estes arquetipos estavam em Deus em forma de projeto intelectual, ou dizendo de outro modo, em forma de pensamentos, como comenta Santo Agostinho:

Que a sabedoria de Deus, pela qual todas as coisas foram feitas, conhecia as primeiras, divinas, incomutáveis e eternas razões das coisas, antes que fossem criadas [...]. Portanto, quem é tão louco a ponto de chegar a dizer que Deus não fez as coisas que conheceu? Logo, se conhecia, onde conhecia, a não ser nele, junto do qual estava o Verbo pelo qual tudo foi feito? Com efeito, se as conhecia fora de si mesmo, quem lhe ensinara? Quem, com efeito conheceu o pensamento do Senhor?³.

² AGOSTINHO, *De Gen. ad. litt.*, V, 15, 33.

³ *Idem*, *De Gen. ad. litt.*, V, 13, 29. Também *Idem*, *De civ. Dei.*, XI, 10, 3: «Não são muitas, mas uma a sabedoria, em que são imensos e infinitos os tesouros das coisas inteligíveis, nas quais se encontram todas as razões invisíveis e imutáveis dos seres, mesmo dos visíveis e mutáveis por ela feitos. Deus nada fez sem conhecimento, o que não se pode com justiça dizer de qualquer obreiro humano. [...] Este mundo não poderia ser conhecido por nós, se não existisse; mas, se Deus o não houvesse conhecido, não poderia existir».

A criação é, antes de qualquer coisa, um ato do entendimento e sabedoria de Deus⁴, por isso, antes de ser criada no hexâmero juntamente com o tempo, já existia arquetipicamente no pensamento de Deus; na medida em que Deus é atemporal, seus pensamentos são igualmente eternos, e os referidos arquétipos são imutáveis porque os pensamentos de Deus são perfeitos, não podendo, portanto, melhorar ou piorar, permanecendo imutáveis. Como bem comenta Victorino Capanaga:

As ideias divinas, são certas formas originais ou modelos constantes e imutáveis de todas as coisas, as quais não sendo formadas são eternas e invariáveis estando contidas na inteligência de Deus [...]. Todas as coisas particulares têm na mente divina sua ideia particular⁵.

Logo, Santo Agostinho inaugura outro importante tema em sua Filosofia da Natureza, pois, todas as criaturas antes da existência concreta, com forma e matéria, já existiam na mente de Deus na pessoa do Verbo⁶, que é a pessoa do Filho, em formas de razões eternas. Isto é,

⁴ A esse respeito acentua BOEHNER, P.; GILSON, É., *História da filosofia cristã*, 2004, p. 175: «Além de ser expressão da vontade e revelação da bondade divina, o ato criativo é também um ato do entendimento e uma revelação da sabedoria de Deus. Antes de serem feitas, as criaturas já existiam ou ‘viviam’ no entendimento divino ou na ‘arte’ divina, sob forma de ideias».

⁵ CAPANAGA, V., «Introducción general: el universo Agustiniano», 1994, p. 56.

⁶ Agostinho comentando sobre o conhecimento superior dos anjos em comparação com o conhecimento dos homens, afirma que os anjos contemplavam no Verbo as formas eternas de cada espécie de criatura (AGOSTINHO, *De Gen. ad. litt.* IV, 24, 41): «Por isso, como os santos anjos, nos quais nos igualaremos depois da ressurreição [...] veem sempre a face de Deus e gozam do Verbo de Deus, seu Filho Unigênito igual ao Pai; sem dúvida, foram os primeiros a conhecer no Verbo de Deus o conjunto das criaturas [...]. No Verbo conheceram as razões eternas de todas as coisas». Aqui Nosso Pensador africano deixa claro que os arquétipos da criação estão na pessoa do Verbo, que corresponde à segunda pessoa da Trindade, historicamente conhecida por Jesus Cristo. Embora o termo latino *verbum* signifique vocábulo em geral (cf. MORA, J. F., *Dicionário de filosofia*, 2001, p. 2991), ao ser usado por Agostinho transcende esse significado, pois, o sentido utilizado por ele está diretamente relacionado ao termo grego *λόγος* (*Lógos*) e seu uso na história da Filosofia Grega e no Novo Testamento das Escrituras. A doutrina do *Lógos*, foi um tema deveras importante para os primeiros filósofos, que de certa forma serviu de ponte entre a Filosofia e a Teologia, na medida em que pretende explicar «como o poder divino manifesta-se no Cosmos» (CHAMPIN, R.N., *Enciclopédia de Bíblia, teologia e filosofia*, 1995, p. 897). Etimologicamente

cada criatura existente possui um protótipo que são as ideias eternas no verbo divino, que foram usadas pelo Criador ao criar todas as coisas, como comenta Étienne Gilson:

Expressando-se totalmente em seu Verbo, Ele contém eternamente em si os modelos arquetípicos de todos os seres possíveis, suas formas inteligíveis, suas leis, seus pesos, suas medidas, seus números. Esses modelos eternos são ideias, incriadas consubstanciadas a Deus com a própria consubstancialidade do Verbo⁷.

É perceptível a apropriação feita pelo pensador de Hipona da doutrina Platônica e Neoplatônica das formas inteligíveis, que segundo Platão existem como protótipos eternos inteligíveis do mundo sensível, como diz Platão no *Timeu*: «Ora, se este mundo é belo e for bom seu construtor, sem dúvida nenhuma este fixara a vista no modelo eterno [...]. Mas para todos nós é mais do que claro que ele tinha em mira o paradigma eterno»⁸. Por conseguinte, cada coisa existente na realidade sensível, para ser,

o termo *Lógos* (λόγος) significa: razão, palavra, discurso, etc. Historicamente o *Lógos* sempre foi entendido como razão ordenadora da divindade em ação no mundo, por isso em Heráclito ele é o princípio orientador do devir do Cosmos (cf. *Idem, ibid.*, cit., p. 898); segundo os estoicos, o *Lógos* é a razão universal e sustentadora de todas as leis que põe o Cosmos em funcionamento (cf. *Idem, ibid.*, p. 899); na compreensão de Filo de Alexandria, que além de Judeu da religião Judaica, também era um filósofo Neoplatônico, *Lógos* é a essência imaterial da mente de Deus que produziu o plano da criação; conforme Norman Geisler (GEISLER, *Enciclopédia de apologética: respostas aos críticos da fé Cristã*, 2002, p. 507): «Plotino declarou que o *Lógos* ou *Nous* era a emanção inferior do único Ser». No Evangelho de João, o *Lógos* além de todas as qualidades supracitadas, assume a personalidade da segunda Pessoa da Trindade, que em um determinado momento da história recebeu forma humana sendo conhecido como Jesus. Santo Agostinho ao assimilar o *Lógos* em seu sistema, muito se aproxima da compreensão de Filo de Alexandria, mas principalmente do *Lógos* exposto no Evangelho de João.

⁷ GILSON, *A filosofia na Idade Média*, 1995, p. 151. Também AGOSTINHO, *De Gen. ad. litt.*, II, 7, 16: «Por isso, a natureza da luz está primeiramente no Verbo de Deus segundo a razão pela qual foi criada, ou seja, na sabedoria coeterna ao Pai; e, em seguida, na própria condição da luz segundo sua natureza, a qual foi criada. Lá não foi feita, mas gerada; aqui foi feita, porque foi formada da informidade. Por isso, Deus disse: ‘Faça-se a luz’ e foi feita a luz, para que o que estava lá no Verbo, aqui estivesse na obra».

⁸ PLATÃO, *Timeu* 29a.

copiam e participam das ideias eternas e imutáveis pertencentes à realidade inteligível. Neste quesito, Agostinho se aproxima muito mais de Platão e Plotino do que de Aristóteles, pois, esse último em seu sistema filosófico-metafísico, não concebia a existência de forma separada da matéria, na medida em que as substâncias reais são os sínodos de matéria e forma⁹. Além do fato de que o estagirita foi um crítico entusiasta das ideias inteligíveis platônicas, pois, não achava lúcido criar outro mundo com formas inteligíveis para explicar o mundo sensível, como diz Aristóteles:

Em primeiro lugar, eles, tentando apreender as causas dos seres sensíveis, introduziram entidades suprassensíveis em número igual às sensíveis: como se alguém, querendo contar objetos, considerasse não poder fazê-lo por serem os objetos muito pouco numerosos, e, ao invés, considerasse poder contá-los depois de ter aumentado seu número¹⁰.

Embora esteja claro o afastamento de Aristóteles e Santo Agostinho nesse assunto, a crítica do estagirita não atinge plenamente a concepção de nosso Bispo Filósofo, pois, as formas em Agostinho, não existem de maneira autônoma, mas como pensamento de Deus, pois, o Criador antes do ato criativo pensou cada criatura, e este pensamento são os protótipos de todas as criaturas. E estas formas são eternas, não por existirem independentes de Deus, mas simplesmente porque Ele as pensou antes da criação do tempo, que por sua vez só foi criado junto à criação. E são imutáveis, por estarem contidas no pensamento de Deus, que em sua essência é imutável. Por conseguinte, as formas inteligíveis agostinianas não foram sistematizadas para explicar a existência de cada ser, pois, isto já foi suficientemente explicado com a tese da Criação *ex nihilo*, mas principalmente tentando explicar como se deu a mudança no Criador, pois, naturalmente surge a indagação de como um Deus imutável, de repente decide em um determinado ponto da eternidade, criar tudo o que existe. Quer dizer, como o tempo é uma referência apenas mundana, Deus – um ser atemporal – pensa atemporalmente, e as ideias da criação, na

⁹ A respeito da impossibilidade de existência de uma substância concreta sem o sínodo de matéria e forma, ver: REALE, G., *História da filosofia antiga*, 2002, p. 357. Também: MONDIN, B., *Curso de filosofia: os filósofos do Ocidente*, 1981, p. 92.

¹⁰ ARISTÓTELES, *Metafísica* 990b1.

medida em que são pensamentos de Deus através da pessoa do *Lógos*, atemporais também são atemporais. Consequentemente não se pode afirmar que houve mudança no Ser Divino, ao criar, como bem acentua Louis Berkhof:

Agostinho tratou da obra da criação mais minuciosamente que os outros. Ele argumentava que a criação esteve eternamente na vontade de Deus e, portanto, não produziu mudança nele. Antes da criação o tempo não existia, dado que o mundo foi trazido à existência juntamente com o tempo¹¹.

Apesar da clara aproximação de Santo Agostinho com os platônicos no referido assunto, não é justo afirmar que Agostinho fez uma simples acomodação do sistema platônico dos seres inteligíveis e entes sensíveis ao sistema cristão da criação, pois temos distinções que tornam a concepção agostiniana em alguns aspectos original. Segundo Platão, as ideias são paradigmas eternos usados pelo Demiurgo para modelar o caos do mundo sensível¹², que existem à parte do Demiurgo, de maneira autônoma, e hierarquicamente superiores ao próprio Demiurgo¹³. Já segundo o pensador de Hipona, as ideias, embora existam como protótipos eternos de todas as criaturas, não existem de maneira autônoma mas na mente ou no *Lógos* de Deus¹⁴, como pensamentos de Deus. Sendo assim, as ideias estão para a criação como os pensamentos

¹¹ BERKHOF, L., *Teologia sistemática*, 1990, p. 127.

¹² Segundo Platão, o mundo sensível não foi criado, mas moldado pelo demiurgo, pois, o mundo já existia na completa informidade e caos (PLATÃO, *Timeu* 30a): «Desejando a divindade que tudo fosse bom e, tanto quanto possível, estreme de defeitos, tomou o conjunto das coisas visíveis – nunca em repouso, mas movimentando-se discordante e desordenadamente e fê-lo passar da desordem para a ordem».

¹³ Segundo REALE, 1994, vol. II, p. 150, é comum na teologia dos Gregos antigos, deus está submisso a uma regra à qual deve cumprir: «Deus, para os gregos, tem acima de si, do ponto de vista hierárquico, uma regra ou algumas regras supremas, às quais deve referir-se e que deve cumprir. Justamente nesse sentido o deus Platônico, a inteligência suprema, tem acima de si hierarquicamente uma regra ou regras às quais deve ater-se [...], e o mundo das idéias no seu complexo constitui como a totalidade das regras».

¹⁴ A esse respeito comenta BOEHNER; GILSON, *História da Filosofia*, cit., p. 175: «O nome de idéias ou formas vem de Platão. Mas, ao passo que este lhe atribuía uma existência separada, Agostinho as faz existir no próprio Deus ou Verbo Divino».

ou projeto intelectual está para a ação. Outro fator que distancia os dois pensadores está no fato de que em Platão as ideias são as essências de cada coisa existente, a ponto de que cada coisa sensível para ser o que ela é não só imita mas participa de sua essência eterna e imutável no mundo das formas inteligíveis, como diz François Châtelet ao comentar sobre as ideias platônicas: «O sensível ‘participa’ (metechei) do inteligível; tem a ver com ele; é separado dele, mas essa separação – que é confusa – não é estranheza»¹⁵. Já em Agostinho, esta participação dos entes sensíveis nos seres inteligíveis, embora percebida em suas obras, assume um caráter diferente, na medida em que as ideias não são essências autônomas, mas pensamentos de Deus, logo, podemos dizer que uma criatura para ser o que ela é ontologicamente depende de Deus, que em seu Verbo possui todas as criaturas, como comenta o pensador:

[...] Bons, os animais, dotados de vida. Bom é o ar temperado e salubre. Boa é a alimentação, sadia e saborosa. Boa é a saúde sem dores e fadigas. Bom é o rosto do ser humano de proporções regulares, iluminado pela alegria e com tez de pelas cores [...]. E se puderes fazer abstração desses bens que não são bons senão pela participação no Bem, perceberás o próprio Bem, por cuja participação são bons outros bens. Tu o descobres, quando ouves dizer que isto ou aquilo é bom. Portanto, prescindindo desses bens, se o podes, perceberás o Bem em si mesmo, e então verás a Deus¹⁶.

De cópia imperfeita em Platão, as criaturas em Agostinho ganham uma dimensão de partícipes das ideias divinas, de certa forma ligadas ontologicamente a esses protótipos. É claro que o fato das criaturas terem

¹⁵ CHÂTELET, F., *História da filosofia: ideias, doutrinas*, p. 106. Também MONDIN, *Curso de filosofia...*, cit., p. 62, comentando sobre a relação existente entre as formas inteligíveis e o mundo sensível diz o seguinte: «Em vários diálogos Platão examina acuradamente a questão das relações entre o mundo sensível e o mundo inteligível. A relação é entendida por ele ora como imitação (*mimesis*), ora como uma participação (*methesis*) do sensível no ideal». Aniceto Molinaro acrescenta que Platão em seu sistema metafísico, a relação do Ser (idéias) e dos entes (entidades sensíveis), além da imitação e participação, também deve ser acrescentado a comunhão (*koinonia*), pois, na medida em que o ente participa do Ser, estabelece com ele uma comunhão, e a presença (*parousia*) (MOLINARO, A., *Metafísica: curso sistemático*, 2002, p. 30) «diz respeito sobretudo ao Ser e ao ente: pela presença do Ser os ente são; os entes são a presença = a presentificação = a apresentação do Ser».

¹⁶ AGOSTINHO, *De Trin.*, VIII, 3, 4-5.

sido criadas com uma matéria não consubstancial a Deus, concedeu a elas uma existência transitória e perfeição limitada, contudo os protótipos modelares com os quais foi formada são eternos e consubstanciais a Deus¹⁷.

O neoplatônico Plotino, igualmente a Platão, também defende uma dependência ontológica permanente do mundo sensível ao inteligível, pois a realidade inteligível de Platão é paralela à segunda hipóstase inicial plotiniana denominada *Nous* (inteligência), como comenta Cícero Bezerra: «Poderíamos dizer que a inteligência em Plotino corresponde às ideias de Platão [...]. A inteligência é um deus, mas, um deus múltiplo que contém todos os seres e, por isso é modelo do mundo sensível»¹⁸. Portanto, no *Nous* estão os protótipos inteligíveis que a terceira hipóstase inicial denominada de alma, utilizou para modelar o mundo sensível, como diz Plotino nas *Enéadas*:

Portanto, que cada alma primeiro considere isto: que ela mesma gerou todas as coisas vivas, insuflando-lhes a vida [...]. Gerou o próprio sol e o vasto céu, que ela mesma adornou, ordenou e moveu [...]. Para ser perfeita, ela deve olhar para a inteligência, que deve ser considerada com um pai que conduz um filho à maturidade [...], os espíritos e todos os animais e plantas, então que se eleve ao arquétipo dele [...] e ali veja todas essas coisas de maneira inteligível e eterna¹⁹.

Sendo assim, devido à semelhança do sistema plotiniano ao platônico nesse aspecto discutido²⁰, o comentário comparativo que fizemos das ideias platônicas com as agostinianas, também serve para os arquétipos inteligíveis de Plotino.

¹⁷ «Do nada foram criadas por ti, não da tua substância; não de alguma matéria não tua que existisse antes de ti, mas de matéria concreta, criada por ti ao mesmo tempo que lhe deste uma forma sem nenhum intervalo de tempo [...]. Essa matéria foi criada no nada, e essa forma do mundo foi tirada da matéria informe, mas essas duas operações foram simultâneas, de modo que entre a forma e a matéria não houve intervalo de tempo (*Idem, Conf.*, XIII, 33, 48)».

¹⁸ BEZERRA, C. C., *Compreender Plotino e Proclo*, 2006, p. 78.

¹⁹ PLOTINO, *En.*, V, 1, 2-4.

²⁰ A semelhança aqui referida, diz respeito à participação da realidade sensível ao seu protótipo inteligível, pois, bem diferente de Platão, a maneira como a alma molda o mundo sensível é através da processão.

Outro aspecto desse ‘Exemplarismo’²¹ que une Santo Agostinho a Platão e Plotino, é o fato dessas realidades arquetípicas não poderem ser alcançadas com as faculdades sensíveis e sim com as faculdades inteligíveis, na medida em que esses paradigmas inteligíveis também são, como comenta Santo Agostinho em seu Tratado sobre a Trindade:

Contudo, é a uma função mais alta da inteligência que pertence à possibilidade de fazer juízo a respeito dessas realidades corporais, segundo razões incorpóreas e eternas. Essas razões, se não estivessem acima da mente humana não seriam imutáveis. Entretanto, se elas não tivessem nenhuma ligação com nosso ser, que lhes é submisso, não poderíamos emitir juízo algum a respeito daquelas realidades corporais²².

Por conseguinte, segundo nosso Bispo Filósofo, a mente humana é capaz de alcançar as razões eternas, e na medida em que elas estão no Verbo de Deus, e sendo Deus o único Ser, é a fonte da verdade, portanto, essas razões são vínculos da verdade, tornando possível o conhecer, pois, elas são imutáveis ao passo que as realidades corpóreas e sensíveis são transitórias, como diz Agostinho: «Mas se deriva dessa substância racional de nossa mente, pela qual aderimos à verdade superior inteligível e imutável, ela está entretanto como destinada ao trato com as coisas inferiores e aptas a governá-las»²³. Assim sendo, na medida em que essas razões eternas são expressões da verdade divina, a realidade sensível e nosso conhecimento devem se adequar a elas para serem verdadeiros, como bem comenta José Oroz Reta:

Toda realidade criada, deve adequar-se ao modelo divino, a sua ideia [...], ao contrário do que acontece com o conhecimento humano, cuja verdade

²¹ Exemplarismo é outra nomenclatura utilizada para essa doutrina, pois, cada realidade sensível possui um exemplar no mundo suprassensível, exemplar no sentido de ser uma realidade que agrega a máxima perfeição modelar de determinada realidade (cf. MORA, *Dicionário de Filosofia*, cit., p. 954).

²² AGOSTINHO, *De Trin.*, XII, 2, 2. Também *Idem*, *De Trin.*, IV, 2, 4: «Pois nossa iluminação é uma participação no Verbo, isto é, àquela vida que é a luz dos homens».

²³ AGOSTINHO, *De Trin.*, XII, 3, 3.

consiste em adequar-se a coisa real. As coisas são verdadeiras, porque se adequam as ideias de Deus²⁴.

Em suma, na medida em que todas as criaturas antes de existirem concretamente, já existiam como projeto intelectual no Verbo de Deus, Santo Agostinho eleva sobremaneira o caráter da Criação. Pois, não só foi criada pelo Ser mas foi projetada na eternidade por esse único Ser. Portanto, a natureza possui um caráter tão elevado, que é de certa forma como um modo de expressão das verdades imutáveis no Verbo divino, como assevera o Hiponense: «Portanto, as razões imutáveis estão no Verbo de Deus de um modo, de outro estão as suas obras das quais descansou no sétimo dia, e de outro ainda, estas que realiza a partir daquelas até agora»²⁵.

2. Considerações finais

Temos toda a ciência que na Patrística, Agostinho de Hipona não foi o primeiro a perceber a facilidade de teorizar acerca das doutrinas cristãs, usando como referencial teórico o pensamento platônico e neoplatônico, pois antes dele temos pensadores de não pequena importância como Justino e Orígenes, que em alguma medida utilizaram o pensamento platônico e Neoplatônico, na intenção de fundamentar as suas doutrinas. Todavia, entendemos que Agostinho deu um passo a mais, realizando a síntese absoluta entre a tradição filosófica mencionada, e o cristianismo. Síntese essa tão bem feita, que depois dele se desmantelou a desconfiança ecoada pela voz de Tertuliano, ante a real possibilidade de o cristianismo fazer proveito da tradição filosófica que a precedeu. O uso do pensamento Neoplatônico feito pelo doutor de Hipona, foi sutilmente elaborado, que podemos falar em verdadeira síntese, onde se preservou a doutrina cristã em sua essência, sem com isso abdicar o uso da reflexão filosófica racional.

²⁴ RETA, O., *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy* (I): la filosofía agustiniana, tomo I, pp. 278-279.

²⁵ AGOSTINHO, *De Gen. ad. litt.*, V, 12, 28.

Referências Bibliográficas

AGOSTINHO, «Comentário literal ao Gênesis», in AGOSTINHO, SANTO, *Comentário ao Gênesis*, trad. de A. BELMONTE, Paulus, São Paulo 2005.

_____, *A cidade de Deus: contra os pagãos*, parte II, 4ª ed., trad. de O. P. LEME, Vozes, Petrópolis 2001.

_____, *A Trindade*, trad. e introd. De A. BELMONTE, Paulus, São Paulo 1994.

ARISTÓTELES, *Metafísica*, volume II, trad. para o italiano de G. REALE; trad. para o português de M. PERINE, Loyola, São Paulo 2002.

AZCONE, J. L., «A importância na natureza como lugar da ação de Deus», in ASSIS OLIVEIRA, N. (ed.): *Ecoteologia Agustiniana (Simpósio de reflexão sobre a Ecoteologia Agustiniana a partir da América Latina)*, Paulus, São Paulo 1996, pp. 27-81.

BERKHOF, L., *Teologia sistemática*, 4ª ed., trad. O. de OLIVETTI, Luz Para o Caminho, Campinas 1996.

BEZERRA, C. C., *Compreender Plotino e Proclo*, Vozes, Petrópolis 2006.

BOEHNER, P.; GILSON, É., *História da filosofia cristã*, 9ª ed., trad. de R. VIER, Vozes, Petrópolis 2004.

CAPANAGA, V., «Introducción general: el universo Agustiniano», in *Obras completas de San Agustín*, trad., introd. e notas de V. CAPANAGA, 6ª ed., vol. 1, BAC, Madrid 1994.

CAPANAGA, V.; CHAMPAN, N. R., *Enciclopédia de Bíblia, teologia e filosofia*, 3ª ed., vol. 3, Candeia, São Paulo 1995.

CHÂTELET, F. (org.), *História da filosofia: ideias, doutrinas*, vol. 1, trad. de M. J. ALMEIDA, Zahar, Rio de Janeiro 1973.

GEISLER, N., *Enciclopédia de apologética: respostas aos críticos da fé Cristã*, trad. de L. de NORONHA, Vida, São Paulo 2002.

GILSON, É., *A filosofia na Idade Média*, trad. de E. BRANDÃO, Martins Fontes São Paulo 1995.

MOLINARO, A., *Metafísica: curso sistemático*, trad. de J. P. NETTO, Paulus, São Paulo 2002.

MONDIN, B., *Curso de filosofia: os filósofos do ocidente*, vol. 1, 8ª ed., trad. de B. LEMOS, Paulus, São Paulo 1981.

MORA, J. F., *Dicionário de filosofia*, tomo II, IV, trad. de M. S. GONÇALVES, Loyola, São Paulo 2001.

RETA, J. O., *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy (I): la filosofía agustiniana*, EDICEP, Valencia 1998.

PLATÃO, «Timeu», in *Diálogos de Platão*, trad. de C. A. NUNES, Universidade Federal do Pará, Belém 1977.

PLOTINO, *Enéadas V, VI*, introd., trad. e notas de J. I. GREDOS, Madrid 1998.

PLOTINO, *Tratado das Enéadas*, trad. de A. SOMMERMAN, Polar Editorial, São Paulo 2000.

EALE, G., *História da filosofia antiga*, vol. II, 2ª ed., trad. de M. PERINE; H. C. de L. VAZ, Loyola, São Paulo 2002.

Maria Célia dos Santos¹

A criação apresentada nos Sermões de Agostinho de Hipona

Resumo: No presente artigo pretendemos fazer uma breve reflexão acerca do que se poderia chamar de *Comentários ao Hexamerón*, pronunciados em diferentes épocas nos Sermões de Agostinho de Hipona. Trata-se do Sermo I sobre a concordância entre Gn 1,1 e Jo 1,1 contra os maniqueus; Sermo Denis 2, pronunciado na vigília pascal de 399, quando Agostinho tinha dado uma orientação decisiva à sua meditação e compreensão acerca da criação; Sermo CCXXIX dedicado aos vários dias da criação: CCXXIX R sobre o segundo dia da criação, CCXXIX S sobre o terceiro dia da criação, CCXXIX T sobre o quarto dia da criação, CCXXIX U sobre o quinto dia da criação, CCXXIX V sobre o sexto dia da criação. Aliada à preocupação pastoral e catequética do Bispo de Hipona, encontramos aqui a preocupação por aproximar-se de todos num esforço de extraordinária clareza na explicação da Palavra de Deus e suas implicações existenciais na vida humana.

Palavras-chave: Agostinho, criação, *Hexamerón*.

Abstract: In this article, I intend to briefly discuss what could be called the *Commentary on the Hexameron*, conceived at different times within the Sermons of Augustine of Hippo. These are Sermo I, on the conformity between Gn. 1:1 and Jo. 1:1 against the Manichaeans; Sermo Denis 2, delivered at the Easter Vigil of 399, when Augustine had given decisive guidance on his meditation and understanding of creation; Sermo CCXXIX, devoted to the several days of creation; CCXXIX R, about the second day of creation; CCXXIX S, about the third day of creation; CCXXIX T, about the fourth day of creation; CCXXIX U, about the fifth day of creation; and CCXXIX V, about the sixth day of creation. Along with the pastoral and catechetical concern of the Bishop of Hippo, we also find here the concern about engaging everyone in an effort of extraordinary clarity in order to explain the Word of God and its existential implications in human life.

Keywords: Augustine, Creation, *Hexameron*.

O tema da criação era caro aos primeiros cristãos que pregavam imbuídos da certeza de que as coisas criadas eram obra visível de Deus invisível, acessível até aos que nada sabendo da *Torah*, podiam conhecer a Deus por intermédio de sua obra. Ponto indispensável na propagação

¹ Doutora em Filosofia pela Universidade do Porto. Professora na Universidade Federal do Cariri – UFCA, Brasil. celia.santos@ufca.edu.br

da mensagem cristã, a conversão ao Deus vivo, que fez o céu e a terra, era proclamada como princípio de vida para todos os que estivessem dispostos a abraçar a nova fé. Também Paulo, no Areópago, começa a sua pregação pela criação, colocando o conhecimento de Deus como possibilidade que poderá ser efetivada pela busca incessante, na natureza criada, do poder do Criador, já evidenciado na tradição sapiencial. Trata-se, assim, de uma certeza transmitida às gerações de novos adeptos, com a afirmação de uma realidade que estava *in principium* e, portanto, existia antes mesmo da efetivação da obra criada. Com efeito, a fé na criação é parte integrante da constante afirmação do Deus que chama a criatura do nada à existência e tem como meta a criação nova na Jerusalém celeste². O que permaneceu, porém, aberto à investigação em todos os níveis de conhecimento é como um Deus completamente infinito pode criar a finitude e como equacionar as relações entre o infinito e o finito no desenvolvimento do processo natural da vida³.

A criação tornou-se um paradigma fundamental do cristianismo com suas raízes no seio das tradições judaicas, muito embora trate de coisas que não admitem testemunhos diretos, já que contempla as origens do espaço e do tempo⁴. Embora tenha decorrido um período significativo até

² Rm 1,20; At 14,15; At 17,22ss; Ap 21. BAUER, J. B., *Dicionário bíblico teológico*, 2000, pp.73-75.

³ Pergunta que o judaísmo enfrentou ao longo de séculos e que a doutrina da 'Árvore da Vida', ou *Sefirot*, como se denomina em hebraico, tem a pretensão de ter solucionado. Esta é a primeira obra da mística do judaísmo que faz referência às 10 dimensões ou *sefirot* e aos 22 canais de interconexão representados pelas 22 letras do alfabeto hebraico (cfr. SABAN, M. J., *Maase bereshit: el misterio de la creación*, 2012, p. 55).

⁴ Cf. ARTEAGA-NATIVIDAD, R., *La creación en los comentarios de San Agustín al Génesis*, 1994, pp. 41-44. Encontramos divergência entre os autores acerca do momento preciso da sua aparição nos debates filosóficos: Há os que o consideram presente já nos primeiros ensinamentos da Igreja (cfr. ELDERS, L. J., *La metafísica dell'essere di San Tommaso d'Aquino in una prospettiva storica II*. La teologia filosófica, 1995, p. 372, nota 84); outros, que acreditam que o termo *creatio ex nihilo* obteve sua articulação precisa no século II (cfr. MAY, G., 1994, p. 24; KEHL, M., *Creazione: uno sguardo sul mondo*, 2012, p. 35); VANNIER, A.M., *Creatio ex nihilo: the doctrine of creation out of nothing in early Christian thought*. Outros, ainda, que remontam para antes mesmo do nascimento da Igreja a sua consolidação, como componente já da tradição bíblica do Antigo Testamento (cfr. O'NEIL, J. C., «How early is the doctrine of *creatio ex nihilo*?», 2002, pp. 449-465). Seja como for, qualquer uma dessas correntes não deixa dúvidas quanto à

se formar e se estabelecer no seio da reflexão teológica cristã uma doutrina da criação, o certo é que a ideia de criação, reflexo dos ensinamentos do Antigo Testamento, já se encontra presente desde os primeiros séculos da era cristã⁵.

Por criação era entendida uma ação divina capaz de fazer aparecer um mundo fora de Deus, até então inexistente, e sem que o mundo seja uma extensão da substância divina nem tenha surgido de qualquer elemento preexistente capaz de gerar algo diferente⁶. Isso exclui qualquer causalidade de material preexistente e um abandono da cosmovisão grega com seu conceito de eternidade do mundo e concepção cíclica do tempo e do eterno retorno. É uma das consequências imediatas da cosmovisão judaico-cristã da criação tem seu ápice na compreensão da diferença ontológica, o que constitui uma novidade nos círculos de pensamento dos primeiros séculos. Com efeito, na perspectiva da *creatio ex nihilo*, temos

origem judaico-cristã do termo (cfr. SANZ SÁNCHEZ, S., «Creación», in Enciclopédia Filosófica online, 2010, URL=<http://www.philosophica.info/voces/creacion/Creacion.html>).

⁵ Cf. LABORDA, A. P., *El mundo como creación: comentarios filosóficos sobre el pensamiento de los padres hasta San Agustín*, 1990; para outros autores, a primeira aceção cristã remonta a Ireneu de Leão (cfr. KEHL, *Creazione...*, cit., p. 35). No âmbito do cristianismo, a Didaqué, ou doutrina dos doze apóstolos, documento utilizado na catequese do século I, é o primeiro texto fora do Novo Testamento que nos fala de «criação dos homens» e Tertuliano no seu *Adversus Marcionem*, que teve seu método retomado depois por Jerónimo na Vulgata. Existe toda uma elaboração por parte dos Padres até o século II, com Justino, Teófilo de Antioquia e outros, que foi desenvolvida no século III, principalmente com Tertuliano, Clemente de Alexandria e Orígenes, antes da forma definitiva alcançada no século IV, que traduz as teses dos Padres na sua discussão com os filósofos. Essas teses, ligadas à concepção teológica, foram apresentadas em forma de comentários ao livro do Gênesis e enfatizavam, sobretudo, a criação universal realizada por Deus, a *creatio ex nihilo* e a liberdade e gratuidade da criação. (Cfr. VANNIER, A.-M., «Creatio», «Conversio», «Formatio» *chez S. Augustin*, 1997, pp. 5-10).

⁶ Cf. ARTEAGA-NATIVIDAD, *La creación en...*, cit., pp. 42-44. Para a origem do termo «creatio», significado e interpretações no judaísmo e no cristianismo, ver VANNIER, «Creatio» cit., pp. 2-11.

um Criador eterno e infinito e uma criatura temporal e finita⁷, o que comporta uma nova visão de Deus, do mundo e da relação entre ambos⁸.

Um dos interesses centrais de Agostinho era, exatamente, investigar a relevância do relato do Gênesis para alcançar uma compreensão mais plena da condição humana e das relações entre Criador e criatura, a começar pelo período imediatamente posterior à sua conversão ao cristianismo, no âmbito das polêmicas antimaniqueístas⁹, mas que vemos

⁷ É preciso não confundir o Infinito presente aqui, de natureza mais teológica com o infinito matemático, entendido como disposição ou qualidade de uma grandeza. O que entendemos por Infinito no contexto deste trabalho quer significar o que está fora de toda possível medida e da relação causa-efeito, já que transcende toda causa e todo efeito. Por finito entendemos o limitado, aquilo que encontra obstáculos à sua própria possibilidade de ser, à sua potência; necessariamente, revela a natureza do que é estruturalmente fragmentado.

⁸ Cf. ARTEAGA-NATIVIDAD, *La creación en...*, cit., p. 43. Permanece, porém, o problema de como explicar que um Deus infinito possa dar existência a algo fora de si, dotado de uma realidade própria dentro de um espaço finito, limitado e circunscrito. No âmbito da fé bíblica do judaísmo podemos encontrar uma primeira tentativa de explicação no texto de Provérbios 8 e Jó 28, com a introdução do tema da Sabedoria criadora, personificada, como forma de uma intermediação entre o Ser infinito e a finitude de todo criado. A ideia de sabedoria personificada teve o seu desenvolvimento a partir do Exílio, período em que o politeísmo não constituía mais uma ameaça aos fundamentos já instituídos e consolidados da religião de Israel. Encontramos em Jó 28 e Br 3,9-4,4 a sabedoria considerada como um bem desejável, exterior a Deus e ao homem, mas já em Pr 1,20-33; 3,16-19 e 8-9 ela aparece como pessoa. Aqui a Sabedoria mesma revela a sua origem (criada antes de toda criatura, Pr 8,22-26), assim como a parte ativa que toma na criação (Pr 8, 27-30), e a função que exerce sobre os homens para levá-los a Deus, Pr 8, 31-36 (Cfr. *A Bíblia de Jerusalém*, 2013, pp. 1032-1034). Se em muitos círculos do judaísmo esta Sabedoria passou a ser identificada com a Torá mesma, podendo ser equivalente ao Logos grego, no cristianismo passou a ser considerada o fundamento da ideia de Verbo que se faz carne e habita no meio dos homens (Cf. SABAN, *Maase bereshit...*, cit., pp. 53-54).

⁹ É isso que parece sobressair mesmo diante da escolha do método exegético que adota ao longo de suas obras. O diálogo que consegue estabelecer com o Criador, revelador do sentido da criação, é o que deseja comunicar aos demais (cfr. VANNIER, A.-M., *Augustin et la création*, 1990, pp. 349-371). Aliás, é essa também a ideia que parece direcionar a própria evolução da narrativa bíblica. Aqui, Deus e tudo o que existe estão frente a frente; primeiramente, a obra criada aparece como uma espécie de 'modelagem' feita pelo artesão divino, para depois ser o fruto da palavra do Criador, que traz à existência o mundo. Não parece haver aqui a intenção de apresentar uma explicação propriamente teórica da origem do universo; antes, estamos diante de uma forma de articular a natureza da relação entre Deus e o mundo tomando como referência a consciência religiosa do povo

estender-se até à última fase de sua vida. Assim, podemos encontrar aqui uma forte atenção ao sentido, significado e propósito do mundo e do homem, dentro da nova cosmovisão cristã que adotara como princípio norteador para a sua vida¹⁰ e a apresentação de um dos temas predominantes do seu pensamento: a mediação entre a eternidade de Deus e a temporalidade da criação¹¹.

Quando nos acercamos de escritos que percorreram já um longo caminho de afirmação, nossa atitude deveria ser de mediação na tentativa de mostrar a estrutura de sua composição tendo em vista proporcionar um clima de afinidade experiencial. No caso dos escritos de Agostinho a tarefa chega mesmo a agigantar-se, diante dos títulos bem merecidos e laboriosamente conquistados ao longo dos séculos que nos separam dele. Não é necessário acrescentar-lhes ideias, incutir-lhes adornos especiais, já que eles são frutos daquilo que quis e soube dizer com tanta maestria! Se nos vemos separados dele por quase dezesseis séculos, no que supõe isso de diferenças, podemos dizer que permanece a aproximar-nos aquela inquietude diante da perturbadora condição humana entre o dado originário de onde parte e o projeto que se abre à sua frente, como possibilidade latente que irresistivelmente a atrai e a convida a ultrapassar sempre mais.

É certo que existe toda uma tradição anterior a Agostinho que apresenta uma variada gama de reflexões e comentários ao texto bíblico acerca da criação¹². Mas, a profundidade das exposições agostinianas,

judeu (cfr. GUTTMANN, *A filosofia do judaísmo: a história da filosofia judaica desde os tempos bíblicos até Franz Rosenzweig*, 2003, pp. 29-31).

¹⁰ Cf. POLLMANN, K., «De genesi ad litteram», 2013a, pp. 30-33; VANNIER, «Creatio»..., cit., XXXV-XXXVI.

¹¹ Cf. POLLMANN, K., «Cosmología e interpretación del Génesis en el cristianismo antiguo», 2013b, p. 83; OLIVEIRA E SILVA, P., *Ordem e ser – ontologia da relação em Santo Agostinho*, 2007, p. 444.

¹² Podemos lembrar entre os padres de tradição grega, a influente escola de Alexandria, com ênfase dada aos comentários de S. Clemente, Orígenes, S. Atanásio e S. Cirilo de Alexandria; ou S. Efrén e toda a escola primitiva de Antioquia, com S. Inácio, S. João Crisóstomo, S. Cirilo de Jerusalém; ou ainda, os padres capadócijs, sublinhando principalmente S. Gregório de Nissa e São Basílio, a quem os padres latinos seguirão, de acordo com suas variadas opções de leitura, sejam elas alegórica, literal ou uma mescla das duas. Mais próximo de Santo Agostinho temos a figura influente e determinante de Santo Ambrósio de Milão. Uma importante referência é o trabalho de NAUTIN, P., «Genèse 1,1-2, de

muitas vezes originais, bem como a influência que exercerá na história posterior, merece uma atenção especial, quer pela orientação dos que comungam o seu pensamento adotando as suas interpretações, quer pelos que se posicionam contrariamente ao seu modo de ler, entender e interpretar o texto sagrado.

Sabemos que Agostinho não escreve como fazem outros autores antigos e medievais, um tratado sobre a criação, com o interesse voltado para a apresentação, desenvolvimento e justificativa da obra criada. Por influência de Ambrósio¹³ chega a alcançar a importância do relato do

Justin à Origène», 1973, pp. 61-93, onde encontramos um estudo dirigido das obras de Justino, Hermógenes, Teófilo de Antioquia, Irineu de Lion, Tertuliano, Clemente de Alexandria e Orígenes acerca de Gn1. Lembremos a prece de Agostinho que traduz seu interesse e preocupação em desvendar mistérios relativos ao surgimento das coisas no tempo: «Faz com que eu ouça e compreenda como no princípio fizeste o céu e a terra» (AGOSTINHO, *Conf.* XI, III, 5. PL 32, p. 811: «Audiam et intelligam quomodo in principio fecisti caelum et terram»); «Mas de que modo fizeste o céu e a terra e qual foi a máquina da tua ação criadora tão grandiosa?» (*Idem, Conf.* XI, V, 7. PL 32, p. 813: «Quomodo autem fecisti caelum et terram et quae machina tam grandis operationis tuae?»). AGOSTINHO, Santo, *Confissões*, 2001. As referências feitas a esta obra seguem doravante esta edição bilingue latim/português. O texto latino reproduz o da *Patrologiae Series Latina*. vol. 32, pp. 659-868.

¹³ Sobre a influência de Ambrósio nos escritos de Agostinho temos uma importante contribuição na obra de P. Courcelle, que defende além da escuta, por parte de Agostinho, das homilias de Ambrósio sobre o *Hexamerón*, a utilização de outras obras do Bispo de Milão. Para ele, podemos constatar isso por algumas comparações entre textos dos dois autores, capaz de demonstrar que Agostinho conhecia e adotava por sua conta a exegese ambrosiana sobre Plotino, desde antes de sua estadia em Cassiciaco (cfr. COURCELLE, *Recherches sur les 'Confessions' de saint Augustin*, 1968, p. 130). Uma posição contrária é adotada por A. Pincherle, que mesmo admitindo que Agostinho além de escutar sermões e ser impressionado por eles, pode ler ou folhear em Milão outras obras de Ambrósio, mostra estar convencido de que não tenha levado consigo para África tais obras, pelo fato de não as serem citadas com exatidão nem utilizadas de modo que permitam comparações textuais de evidência incontestável (cfr. PINCHERLE, A., «Ambrogio e Agostino», 1974, p. 400). Critérios, aliás, já adotados antes por G. Ferretti que chega mesmo a duvidar que Agostinho tivesse possuído obras como o *Hexamerón*, pelo fato de não as ter citado explicitamente (FERRETTI, G., *L'influsso di S. Ambrogio in S. Agostino*, 1951, pp. 23-27). Seja como for, a influência é um fato e podemos encontrar uma completa abordagem na minuciosa pesquisa de Nello Cipriani para quem na polêmica contra Juliano Agostinho afirma que não só venera Ambrósio como a um pai, como o considera como um mestre (cfr. AGOSTINHO, *C. Iul.* 1,10.44; 2,21. PL 44, pp. 641-874).Esse

Gênesis e passa a utilizá-lo para refutar os maniqueus e proclamar as verdades fundamentais da fé cristã na sua atividade pastoral. Prefere adotar o gênero literário inaugurado antes dele e que consistia numa série de escritos cristãos caracterizada por um comentário da obra da criação composta em seis dias, seguido do texto bíblico e que passou a ser chamado de *Comentários ao Hexamerón*¹⁴.

Embora seja certo afirmar que Agostinho não faz uso de uma compilação de homilias sobre o Gênesis reunidas em um só volume, como fizeram outros autores antigos, podemos encontrar uma quantidade bastante significativa de homilias/sermões sobre o tema que foram pronunciados em diferentes épocas e que bem poderiam compor o que chamamos de seu *Comentário ao Hexamerón*. Trata-se, por exemplo, do *Sermo I* sobre a concordância entre Gn 1,1 e Jo 1,1 contra os maniqueus; *Sermo Denis 2*, pronunciado na vigília pascal de 399, quando Agostinho tinha dado uma orientação decisiva à sua meditação e compreensão acerca da criação; *Sermo CCXXIX* dedicado aos vários dias da criação¹⁵.

reconhecimento de Agostinho ancião parece corresponder à verdade (CIPRIANI, N., «Las obras de San Ambrosio en los escritos de San Agustín anteriores al episcopado, 2011, p. 424): «Para Agustín, Ambrosio fue en verdad el maestro en la fe, y no solo en el período de su estancia milanese. Sin excluir otros influjos podemos decir tranquilamente que, más que cualquier otro, fue el obispo de Milán quien con el *De fide* y el *De Spiritu sancto* lo guio en las primeras reflexiones trinitarias, y que fue además él quien con el *Hexamerón* y la *Expositio euangelii secundum Lucam* lo acompañó en las primeras experiencias exegéticas».

¹⁴ Termo utilizado pela primeira vez por Fílon de Alexandria (cf. VANNIER, A. M., «El papel del *Hexamerón* en la interpretación agustiniana», 1991, pp. 343-344). Ver também o posicionamento de Karla Pollmann (POLLMANN, K., «El antiguo pensamiento cristiano en la actualidad», 2013, p. 174): «Ambrosio de Milán escribió y pronuncio nueve homilias sobre los primeros capítulos del Gênesis, siguiendo a Basilio, su modelo griego, y ambos llamaron a sus obras respectivas *Hexamerón* (sobre los seis días de la creación). Sus objetivos eran tanto explicar a sus congregaciones el sentido literal de esos cruciales capítulos bíblicos, como refutar los errores paganos sobre el origen del universo y la naturaleza humana a la luz del mensaje bíblico».

¹⁵ AGUSTÍN, San, *Sermo CCXXIX*, trad. P. L. VISCAINO, in *Opera omnia di sant'agostino*. URL= <http://www.augustinus.it/spagnolo/discorsi/index2.htm>. (05.12.2017). Vale lembrar ainda a *Ep. XVIII*, escrita em Tagaste pelo ano 390/391, e que constitui um pequeno tratado sobre a hierarquia dos seres e da criação.

É sempre bom ter em mente a relação estabelecida por Agostinho entre o que era objeto de estudo e o que fazia parte de sua atividade como pregador. Dir-se-ia com Van der Meer, que aquilo que enchia a sua mesa de estudo tinha que ser proclamado do púlpito, não exaustivamente, de uma só vez, mas, aos poucos e sem muitas ressalvas; e, ainda, que, para alguns aspectos do seu pensamento, bastaria ler alguns sermões para se ter uma visão do alcance da sua compreensão¹⁶. Não é exagero afirmar que um dos frutos da leitura atenta dos *Sermões* é poder desfrutar da união perfeita entre a simplicidade da pregação e a profundidade de quanto há de mistério e filosofia naquilo que Agostinho prega.

Quanto ao tema da criação, podemos encontrar logo no *Sermo I* o vislumbre do alcance de sua compreensão, circunscrito ao âmbito das polêmicas antimaniquéias e as contradições acerca do Antigo e do Novo Testamentos¹⁷. Aqui, a tentativa é de expressar contra os maniqueus, a concordância entre os primeiros versículos do Gênesis e o prólogo do Evangelho de João, fazendo coincidir o «princípio» com o «Filho de Deus», no qual Deus fez o céu e a terra, segundo o Gênesis¹⁸. É, também, o que repetirá no *Sermo 223 A (Sermo Denis 2)*¹⁹. Trata-se de um belíssimo comentário ao primeiro livro do Gênesis, onde os fiéis são convidados a uma elevação da terra ao céu, partindo da consideração daquilo que foi feito, acessível aos olhos, para a contemplação amorosa

¹⁶ VAN DER MEER, F., *S. Agustín, pastor de almas*, 1995, p. 555.

¹⁷ AGOSTINHO, *Sermo I, I (PL 38,23)*. Para rebater o desprezo e depreciação por parte dos maniqueus para com o Antigo Testamento e a contradição em relação ao Novo Testamento, temos uma importante obra, nem sempre visitada, onde Agostinho expressa sua posição de maneira clara e pontual: *Contra Adimanto, discípulo de Manes (Ver Retractat. I 22)*.

¹⁸ *Idem, Sermo I, II38,24*: «Moyses enim dicit, inquit, In principio fecit Deus caelum et terram, nec nominat Filium, per quem facta sunt omnia: cum Ioannes dicat, In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum. Hoc erat in principio apud Deum. Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil. Hoccine contrarium est, an potius sibimetipsi contrarii sunt, qui ea quae non intellegunt, caecitate reprehenderé, quam pietate quaerere maluerunt? Quid enim dicturi sunt, cum ipsum principium Filium Dei esse respondero, in quo Deum fecisse caelum et terram, Gênesis loquitur?».

¹⁹ *Idem, Sermo CCXXIII A (Denis 2, MA 1, 11-17; PL 46,821)*: «Nam ipse Filius est profecto principium». É bom assinalar que a autenticidade deste sermão não foi unanimemente aceita.

do Autor oculto da criação²⁰. Podemos identificar no texto uma forma que Agostinho usa com certa frequência, sobretudo nos *Sermões*, e que consiste na utilização da dignidade da figura do sujeito agente para provar a possibilidade e realidade de algo²¹. Aqui, o instrumento do Artífice, sua Palavra, não deve causar estranheza; é obra do Onnipotente²². Quanto ao mais, quer se trate da criação, aparecimento ou ordenação das coisas criadas, simplesmente foram expressão da Palavra que faz o que pronuncia²³. Dito isto, já pode exortar os seus fiéis a abandonarem o *leite* para aderirem ao *alimento sólido* na consideração do essencial, a contemplação do Criador através do que há de mais elevado na obra criada: o melhor em nós é a mente; o melhor, absolutamente, é Deus²⁴.

²⁰ AGOSTINHO, *Sermo CCXXIII A (PL 46,821)*: «Multas divinas lectiones audivimus, quarum prolixitati parem sermonem nec nos valemus, nec vos capitis, si valeamus. Quantum ergo Dominus donat, loqui volumus Caritati vestrae de ipso capite Scripturarum, ubi, cum legeretur, audivimus, quia in principio fecit Deus caelum et terram. Attendite et cogitate quis fecerit. Sed scio, non posse vos cogitare quis fecerit; cogitate quid fecerit, et laudate qui fecit. In principio fecit Deus caelum et terram. Ecce quae facta sunt in promptu sunt, cernuntur, delectant. Opus patet, artifex latet; quia et unde videtur patet, et unde amatur latet. Quando ergo mundum videmus, et Deum amamus, melius est utique, unde amamus, quam unde videmus. Oculis videmus, mente amamus».

²¹ Por exemplo, nos *Sermões 119,6; 215,6; 242, 1.7; 370,3; 376,1*, dentre outros.

²² AGOSTINHO, *Sermo CCXXIII A (PL 46,821)*: «Quaeramus ergo, si placet, quando Deus tantam molem fecit, quibus machinis fecit. Machina facientis verbum est iubentis. Quid miraris? Opus est Omnipotentis. Si ergo quaeris qui fecit, Deus fecit; si quaeris quid fecit, caelum et terram fecit; si quaeris per quid fecit, per Verbum fecit, quod non fecit. Verbum, per quod factum est caelum et terram, ipsum Verbum non est factum».

²³ *Idem, Sermo CCXXIII A (PL 46,821)*: «Iam vero cetera, sive cum digeruntur et disponuntur, sive cum ornantur, sive cum ea quae facta non erant in caelo et in terra creantur, dicit Deus, et fiunt. Et dixit Deus: fiat, et factum est. Et sic per singula opera: dixit, et factum est. Ipse dixit, et facta sunt».

²⁴ *Idem, Sermo CCXXIII A (PL 46,821)*: «Non semper lacte nutriamur: erigite nobiscum mentes ad solidum cibum. Nemo Deum cogitet sicut corpus, nemo Deum cogitet sicut hominem, nemo Deum cogitet sicut angelum; quamvis Patribus sic apparere dignatus sit, non per ipsam substantiam suam, sed per subiectam sibi creaturam suam; non enim aliter humanis visibus invisibilis appareret. Quaeramus quid in nobis est melius, et inde conemur attingere quod est melius omnibus. Quod est in nobis melius, mens est; quod est omnibus melius, Deus est».

Há todo um itinerário, pedagogicamente traçado, a indicar um caminho de ascensão que não tem como meta uma elevação para algo exterior e longínquo; antes, Agostinho nos coloca diante de um movimento que aponta do exterior para o interior, do inferior para o melhor que pode ser concebido: «Por que buscas o melhor no inferior? Em teu ser, o corpo é inferior à mente; na totalidade das coisas, nada há melhor que Deus. Eleva o que em ti existe de mais excelso, para alcançar, se podes, ao que é melhor que tudo»²⁵. Através da analogia com a própria ação do pregador, que tenta alcançar, por intermédio da palavra que penetra os ouvidos, a mente dos ouvintes, vemos o trabalho árduo daquele que faz do som o veículo de acesso ao coração²⁶. A meta da pregação não é o corpo, mas a alma. Os que perguntam a Agostinho: «onde está o teu Deus», ouvem como resposta: «mostra-me a tua alma»²⁷. Diante da impossibilidade, por tratar-se de algo invisível, resta apenas ao interlocutor de Agostinho, mostrar sua alma através de suas obras, pelo movimento que faz gerar a ação dos sentidos: os olhos para ver, os ouvidos para ouvir, a língua para falar²⁸. E também para o Bispo, resta a alternativa de mostrar Deus pelas suas obras; o que pensas estar dentro de ti, graças ao qual dás vida aos teus sentidos? Quem fez tudo isso que admiras dentro de ti, esse é o Deus de Agostinho²⁹.

²⁵ *Idem, Sermo CCXXIII A (PL 46,821)*: «Rem meliorem quid quaeris re deteriore? In te corpus inferius est, quam mens; in rebus nihil melius, quam Deus. Erige quod est in te melius, ut attingas, si potueris, ad eum qui est omnibus melius». Tradução livre.

²⁶ AGOSTINHO, *Sermo CCXXIII A (PL 46,821)*: «Nam et ego, cum loquor, mentibus loquor. Visibiles quidem facies et ipse corpore visibilis cerno; sed, per id quod video, alloquor quod non video. Gero intus verbum corde conceptum, et volo in auribus tuis parere quod corde concepi; volo tibi dicere quod intus est, proferre ad te quod latet: quaero quomodo pervenire ad mentem tuam possit».

²⁷ *Idem, Sermo CCXXIII A (PL 46,821)*: «Tu dicis: Ostende mihi Deum tuum; ego dico: Ostende mihi animum tuum. Laboras, fatigaris, figeris, cum dico: Ostende mihi animum tuum; scio quia non potes. Quare non potes? Quia invisibilis est animus tuus. Et tamen melior est in te, quam corpus tuum; Deus autem meus melior est, quam animus tuus».

²⁸ *Idem, Sermo CCXXIII A (PL 46,821)*: «Ecce, si dicis mihi: Ex opere agnosce animum meum; quia oculos intendo ad videndum, aures ad audiendum, linguam moveo ad loquendum, vocem promo ad sonandum, ex hoc intellege et cognosce animum meum».

²⁹ *Idem, Sermo CCXXIII A (PL 46,821)*: «Non te mitto per multa: ad te ipsum redeo. Tu certe vivis: habes corpus, habes animum; visibile est corpus, invisibilis

Uma alusão necessária ao *Sermo CCXXIX* que é dedicado aos vários dias da criação, pode acrescentar vários aspetos da apresentação de Agostinho acerca da criação encontrados na sua pregação. Nos desenvolvimentos, cuidadosamente separados, tendo em vista o relato genesíaco, podemos observar os fragmentos: *Sermo CCXXIX R* sobre o segundo dia da criação, *CCXXIX S* sobre o terceiro dia da criação, *CCXXIX T* sobre o quarto dia da criação, *CCXXIX U* sobre o quinto dia da criação, *CCXXIX V* sobre o sexto dia da criação. Também aqui podemos assinalar a necessidade de exortar acerca da consideração da criação, tomada como aporte paulatinamente constituído, apontando para o homem em meio à obra criada: considerai o homem, composto de corpo e alma³⁰. No ápice da criação está a criação da alma vivente, criada à imagem e semelhança de Deus³¹. Agostinho adverte o caminho para a efetivação desse privilégio concedido ao homem, a quem cabe tentar subverter a ordem daquilo que tem em comum com os outros animais, fazendo prevalecer sua dignidade através da caridade³².

est animus; corpus habitaculum, animus habitator; corpus vehiculum, animus utens vehiculo; corpus quasi vehiculum quod regatur, animus auriga corporis tui. Ecce manifesti sunt sensus tui, tamquam ianuae in corpore tuo, per quas nuntietur aliquid interius habitanti animo tuo: oculi, aures, olfactus, gustus, tactus, membra disposita. Quid illud intus, unde cogitas, unde ista vivificas? Hoc totum, quod miraris in te, qui hoc fecit, ipse est Deus meus».

³⁰ *Idem, Sermo CCXXIX (PL 39, 1727)*: «Attendite hominem: habet corpus, habet animam».

³¹ *Idem, Sermo CCXXIX (PL 39, 1727)*: «Sexto die dixit Deus: Producat terra animam vivam; non reptilia animarum vivarum, sed animam vivam. Et produxit terra omnia pecora et bestias et serpentes et quidquid reptat super terram. Et vidit Deus quia bonum est. Et dixit Deus, eodem die sexto, quando eiecit terra animam vivam: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, et cetera quae sequuntur».

³² AGOSTINHO, *Sermo CCXXIX (PL 39, 1727)*: «Qui autem habet caritatem, refrenat per fidem omnes libidines, omnes concupiscentias, omnes motus animi sui, quos communes habet cum pecudibus, erit anima viva. Et sequitur ut iam formetur homo ad imaginem et similitudinem Dei».

Referências bibliográficas

AGOSTINHO, *Confissões* [*Confessionum libri tredecim*], trad. de A. do ESPÍRITO SANTO; J. BEATO; M. C. C.-M. S. PIMENTEL; Intr. de M. B. da COSTA FREITAS; notas de âmbito filosófico de M. B. da COSTA FREITAS; J. M. S. ROSA, INCM, Lisboa 2001.

AGUSTÍN, «*Sermones 1 - 50 (1º)*», in AGUSTÍN, *Obras completas de san Agustín*, Tomo VII, ed. Bilingüe, trad. M. F. LANERO; M. CAMPELO, BAC, Madrid 1981.

_____, «*Sermones (2º): 51-116*», in *Obras completas de san Agustín*, Tomo X, ed. Bilingüe, trad. de L. CILLERUELO; M. CAMPELO; C. MORAN; P. de LUIS, BAC, Madrid 1983.

_____, «*Sermones (4º): 184-272*», in *Obras completas de san Agustín*, Tomo XXIV, 2ª ed., Bilingüe, trad., introd. e notas de P. de LUIS, BAC, Madrid 2005.

ARTEAGA-NATIVIDAD, R., *La creación en los comentarios de San Agustín al Génesis*, Centro Filosófico-Teológico/Agustinos Recoletos, Navarra 1994.

BAUER, J.B., *Dicionário bíblico-teológico*, Loyola, São Paulo 2000.

CIPRIANI, N., «Las obras de San Ambrosio en los escritos de San Agustín anteriores al episcopado», *Avgvstinvs* (2011) 381-420.

COURCELLE, P., *Recherches sur les 'Confessions' de saint Augustin*, Paris 1968.

ELDERS, L. J., *La metafísica dell'essere di San Tommaso d'Aquino in una prospettiva storica II. La teologia filosófica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1995.

FERRETTI, G., *L'influsso di S. Ambrogio in S. Agostino*, Faenza 1951.

GUTTMANN, J., *A filosofia do judaísmo: a história da filosofia judaica desde os tempos bíblicos até Franz Rosenzweig*, Perspectiva, São Paulo 2003.

KEHL, M., *Creazione: uno sguardo sul mondo*, Editrice Queriniana, Brescia 2012.

LABORDA, A. P., *El mundo como creación: comentarios filosóficos sobre el pensamiento de los padres hasta San Agustín*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1990.

MAY, G., *Creatio ex nihilo: the Doctrine of Creation out of Nothing in Early Christian thought*, T & T Clark, Edinburgh 1994.

NAUTIN, P., «Genèse 1,1-2, de Justin à Origène» in *In principio*, Paris 1973, pp. 61-93.

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

O'NEIL, J.C., «How early is the doctrine of *creatio ex nihilo*?» *Journal of Theological Studies*, 58/2 (2002) 449-465.

PINCHERLE, A., «Ambrogio e Agostino», *Augustinianum*, 14 (1974) 385-407.

POLLMANN, K., «*De genesi ad litteram*», in OTTEN, W. – POLLMANN, K. (eds.): *The Oxford guide to the historical reception of Augustine*, Oxford University Press, Oxford 2013.

POLLMANN, K., «Cosmología e interpretación del Génesis en el cristianismo antiguo» in OTTEN, W. – POLLMANN, K. (eds.): *The Oxford guide to the historical reception of Augustine*, Oxford University Press, Oxford 2013.

POLLMANN, K., «El antiguo pensamiento cristiano en la actualidad», OTTEN, W. – POLLMANN, K. (eds.): *The Oxford guide to the historical reception of Augustine*, Oxford University Press, Oxford 2013.

SABAN, M. J., *Maase bereshit: el misterio de la creación*, Buenos Aires 2012.

SANZ SÁNCHEZ, S., «Creación», in *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, 2010, URL=<http://www.philosophica.info/voces/creacion/Creacion.html>.

VAN DER MEER, F. S., *Agustín, pastor de almas*, Barcelona 1995.

VANNIER, A.-M., «Augustin et la création», in Bruning, B. – Lamberigts, M. – Houten, J. van (eds.): *Mélanges T. J. van Bavel*, Louvain 1990.

VANNIER, A.-M., «El papel del *Hexamerón* en la interpretación agustiniana», *Avgvstinvs* (1991) 343-353.

VANNIER, A.-M., «*Creatio*», «*Conversio*», «*Formatio*» chez S. Augustin, Éditions Universitaires Fribourg, Fribourg 1997.

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 principal (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 *intellegere* 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 arbitre», 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 carácter 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 ascencional 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 feitura 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 «aporia 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 ele, 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-intelligere* 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 agustinienne 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 comme 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 rencontre 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, consuma-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 cética 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 rôle», *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.

TRADUÇÕES

Agostinho de Hipona

**Carta a Jerónimo de Estridão (ano 415)
(carta 166)**

Introdução e tradução de Mário Correia¹ e Ana Patrícia Ferreira²

Revisão da tradução: Paula Oliveira e Silva³

Introdução

A *Carta 166* é escrita por Agostinho a Jerónimo e faz parte do conjunto de escritos de Agostinho acerca do problema da origem das almas, da origem do mal e da transmissão do pecado original.

Uma vez que esta carta é enviada por Agostinho a Jerónimo através do presbítero Orósio, o facto permite-nos também identificar este personagem, que se relaciona com a história da igreja antiga em Portugal. Orósio fugira da Hispânia onde se batera com os priscilianistas acerca daquilo que considerava serem ideias heréticas acerca da origem da alma e vem até junto de Agostinho, no intuito de aprender com ele sobre aspetos da doutrina cristã. Durante este período da sua estada junto de

¹ Doutorando em Filosofia, Departamento de Filosofia da Universidade do Porto. Membro do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto, Via Panorâmica, s/n, Torre B, sala 117 4150-564 Porto, Portugal. Email: up200903316@letras.up.pt

² Mestranda em Filosofia, Departamento de Filosofia da Universidade do Porto. Membro do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto, Via Panorâmica, s/n, Torre B, sala 117 4150-564 Porto, Portugal. Email: up201201008@letras.up.pt

³ Professora Auxiliar do Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto; Via Panorâmica s/n; 4150-564 Porto, Portugal. Email: pvsilva@letras.up.pt.

Agostinho, Orósio desloca-se a Jerusalém e Agostinho aproveita este facto para lhe solicitar que leve a Jerónimo a carta que aqui se traduz, sobre a origem da culpa na alma. No ano em que envia Orósio até Jerónimo (415), redige igualmente, a pedido do autor hispânico, um texto contra os priscilianistas e os origenistas: *Ad Orosium Contra Priscillianistas et Origenistas*. Nela, entre outros aspetos, Agostinho confirma a posição de Orósio contra a tese priscilianista de que a alma humana é divina. É este o pano de fundo da discussão: as dúvidas de Agostinho acerca da origem do pecado na alma, dadas as dificuldades que lhe coloca a tese criacionista defendida por Jerónimo.

Depois de uma breve descrição da vinda de Orósio até si e da sua recomendação a que vá até junto de Jerónimo, Agostinho começa por afirmar quais as suas certezas acerca da alma humana de modo a depois poder colocar melhor as dúvidas. As suas certezas são as seguintes: a alma humana é imortal num certo modo seu, não por ser uma parte de Deus; a alma é incorpórea, e só se pode chamar-lhe corpo se com isso se quiser dizer que corpo é toda a essência ou substância, mas trata-se de um mero jogo de palavras; a alma caiu no pecado não por qualquer causa necessária proveniente da atividade de Deus, mas pela sua vontade livre, e só pode ser redimida através do Mediador, que é Jesus Cristo, e não por qualquer força que lhe seja própria.

Posto isto, Agostinho coloca o problema que o angustia e sobre o qual pede que Jerónimo se pronuncie: “Procuro saber onde a alma contraiu a culpa que a arrastou para a condenação, e também donde provém a morte das crianças se a graça de Cristo não lhes sobrevier através do Sacramento pelo qual também as crianças são batizadas.” (3.6) Na tentativa de resolução deste problema, Agostinho recorda o seu escrito *De libero arbitrio*, no qual coloca quatro hipóteses acerca da encarnação das almas. São elas a derivação a partir da primeira alma; a criação de cada nova alma por parte de Deus; a preexistência de todas as almas e o seu envio para os corpos por algum meio divino; ou a preexistência e a sua ida espontânea para os corpos. A posição que lhe parece mais concordante com a fé cristã é a segunda, que é também a posição defendida por Jerónimo.

Contudo, a hipótese criacionista traz consigo uma nova dúvida: “por que razão [Deus] cria almas para aqueles que sabe que irão morrer em breve?” (5.13) Agostinho deduz que nós não podemos compreender as

razões que levam Deus a dar alma àqueles que irão morrer em breve, visto que não somos como Deus. Porém, se pensássemos como Ele, deleitar-nos-íamos inefavelmente.

O Doutor da Igreja mostra-se preocupado com a alma das crianças que morreram sem serem batizadas e os sofrimentos que estas passam em vida. Deseja saber de onde vem a justiça que castiga estas crianças a tamanho sofrimento se elas mesmas não pecaram. Visto que a culpa não pode vir de Deus, que é bom e justo, ela deve encontrar-se nos humanos adultos, que ao verem as suas crianças doentes sofrem por elas, e assim corrigem-se e tornam-se melhores, vivendo com mais retidão. Já as crianças que sofrem, se já foram batizadas, podem ser salvas da condenação, podendo assim também ser compensadas pelos males que suportam na vida terrena. No entanto, aquelas crianças que morrem sem o batismo parecem estar ainda condenadas. Apesar disso, Agostinho defende mais uma vez que ninguém pode ressuscitar sem ser em Cristo e que quem disser tal coisa “tem de ser detestado como se fosse uma peste para a fé comum” (7.21), o que parece acontecer a quem diz que as crianças não batizadas podem regressar à vida sem Cristo. Por isso, exorta para a necessidade de batizar as crianças logo que nasçam, para que possam ser salvas da condenação que provém de Adão.

Termina a carta envolto em dúvidas, ansiando sair da ignorância por intermédio de Jerónimo. Todavia, não deixa de declarar firmemente aquilo que pensa sobre a libertação das crianças, ou seja, que “nem as crianças recém-nascidas se podem libertar da condenação a não ser pela graça do nome de Cristo, a qual ele confiou nos seus Sacramentos.” (9.28).

Tradução

1.1. Roguei e rogo ao nosso Deus que nos chamou ao seu reino e glória⁴ para que nos queira tornar frutífero aquilo que te escrevo, santo irmão Jerónimo, consultando-te acerca daquelas coisas que ignoro. Conquanto a ti te seja a idade muito maior do que a minha, contudo também eu já me considero um ancião: mas para aprender o que é

⁴ 1 Ts 2, 12.

necessário, nunca a minha idade poderá ser vista como tardia. Porque embora seja mais conveniente aos mais velhos ensinar do que aprender, é, contudo, mais conveniente aprender do que ignorar aquilo que ensinam. Nada é verdadeiramente mais incómodo de suportar, em todas as minhas angústias de que padeço em difíceis questões, do que a ausência da tua Caridade num lugar tão longínquo que dificilmente te posso enviar as minhas cartas e receber as tuas, por intervalos, não de dias nem de meses, mas mesmo de alguns anos; quando, se fosse possível, quereria ter-te presente todos os dias para te falar de tudo aquilo que quisesse. De qualquer forma, ainda que não possa alcançar tudo aquilo que quero, não devo renunciar a fazer o que posso.

2.1. Eis que veio ter comigo um jovem piedoso, irmão na paz católica, filho pela idade, pela honra presbítero como nós, Orósio, de espírito desperto, ágil na palavra, inflamado pelo estudo, desejando ser um instrumento útil na casa do Senhor⁵ para refutar as falsas e perniciosas doutrinas que para as almas dos muito infortunados Hispânicos foram mais trucidantes do que os gládios dos bárbaros para os corpos. Com efeito, ele veio célere até nós desde a costa do oceano, despertado pela fama de que poderia ouvir de mim aquilo que quisesse saber. E a sua vinda não haveria de ficar sem dar fruto. Primeiramente, o de não me dar muito crédito. Depois, ensinei ao homem o que pude; porém, o que não pude, admoestei-o onde poderia aprender e incitei-o para que fosse até ti. Ele acolheu com prazer e obediência este meu conselho ou mandato e roguei-lhe que, quando regressasse da tua casa, retornasse pela minha. Agarrada tal promessa, acreditei ser uma ocasião que o Senhor me concedeu para te escrever sobre aquilo que desejo saber. Indagava quem pudesse enviar-te esta carta mas não me ocorria facilmente ninguém levado pela fé, com obediente entusiasmo e exercitado em longas viagens. Por isso, assim que conheci este jovem, não pude duvidar de que era mesmo ele quem eu estava a pedir ao Senhor.

A alma é imortal mas não é uma parte de Deus

2.3. Peço-te portanto: do que eu esclareço e disserto, aceita o que não te seja reprovável. A questão acerca da alma perturba a muitos, entre os

⁵ 2 Tm 2, 21.

quais confesso que eu próprio me conto. Por isso, não silenciarei o que afirmo com toda a firmeza acerca da alma. Em seguida, exporei aquilo que ainda queria que me explicasses. A alma do homem é imortal, de acordo com um certo modo seu. Com efeito, não de modo absoluto, como Deus, de quem está dito que *só ele possuiu a imortalidade*.⁶ De facto, a sagrada escritura menciona muitas coisas acerca das almas dos mortos, como quando diz: «Deixa que os mortos enterrem os seus mortos»⁷; mas [menciona estas coisas] no que diz respeito à alma que morre afastada da vida de Deus, de tal maneira que não desiste de nenhum modo de viver na sua natureza; e assim descobre-se que ela é mortal a partir de alguma outra causa, de tal modo que também não é sem razão que se diz imortal. A alma não é uma parte de Deus. Pois se de facto o fosse, seria em todos os casos imutável e incorruptível. Mas se o fosse, nem decairia para pior, nem se aperfeiçoaria para melhor; nem começaria a possuir em si mesma algo que antes não possuía, nem deixaria de ter o que possuía, daquilo que pertence às suas próprias afeições. Que ela se comporta de outro modo, não é necessário um testemunho extrínseco: quem se conhece a si mesmo reconhece que é assim. Ora, em vão se diz aos que querem que a alma seja parte de Deus que aquela turbidez e desonra que vemos em homens muito depravados, e esta fragilidade e doença que experimentamos em todos os homens, não tem origem nela própria, mas no corpo: que interesse tem saber qual a origem da doença? Porque se é imutável, não poderá haver nenhuma origem a partir da qual ela possa ficar doente. Pois àquilo que é verdadeiramente imutável e incorruptível não lhe pode acontecer ser mudado ou corrompido por nenhuma coisa: de outro modo, não só a de Aquiles, tal como as fábulas contam, mas toda a carne seria invulnerável, se nada lhe pudesse acontecer. E, portanto, uma natureza imutável não é a que de algum modo por alguma causa em alguma parte é mutável. Porém, de Deus proíbe-se acreditar outra coisa a não ser que é sumamente imutável. Portanto, a alma não é parte de Deus.

⁶ 1 Tm 6, 16.

⁷ Mt 8, 22; cf. Lc 9, 60.

A alma é incorpórea

2.4. Que a alma é incorpórea, ainda que dificilmente seja possível persuadir os mais lentos, confesso também eu ter sido persuadido. Mas - para não gerar uma controvérsia supérflua de palavras, ou para não a sofrer eu com razão - dado que a coisa é evidente, a discussão não é acerca do nome: se o corpo é toda a substância, ou essência, ou, se for mais apropriado chamá-lo assim, aquilo que de algum modo existe em si mesmo, então o corpo é alma. E se só se quer chamar incorpórea àquela natureza suprema imutável e que é toda completa onde quer que esteja, então a alma seria um corpo, porque ela própria não é assim. Além disso, se não é corpo a não ser o que está em repouso ou se move por lugares nos espaços com alguma longitude, latitude e altitude, de tal modo que a sua parte maior ocupe um lugar maior, e a menor um menor, e que seja menor na parte do que no todo, então a alma não é corpo. Obviamente, a alma estende-se por todo o corpo que ela anima, não mediante uma difusão no espaço, mas mediante uma certa tensão vital. De facto, ela está presente de modo semelhante através de todas as partículas dele, nem é menor nas menores nem maior nas maiores; mas com uma tensão maior em algumas e menor noutras, e é toda em todas as partes e em cada uma delas está inteira. De outro modo, quando não sente no corpo todo, contudo toda ela sente; com efeito, quando algo tange um ponto exíguo em carne viva, embora esse [ponto] não só não esteja em todo o corpo, mas até dificilmente seja visto no corpo, contudo não passa despercebido à alma; e aquilo que se sente não se alastra pelo corpo todo, mas apenas se sente onde é produzido. Por isso, como pode advir com toda a brevidade [à alma] o que não é produzido no [corpo] todo, a não ser que ela toda se encontre onde se produz [a sensação], sem que abandone o resto [do corpo] enquanto lá se encontra? De facto, aquelas coisas em que se encontra presente e onde nenhuma [sensação] se produz também vivem. É que, se se produzisse [uma sensação] e outra simultaneamente, [a alma] não abandonaria igualmente tanto uma [sensação] como a outra. Consequentemente, a alma não poderia ser toda e simultaneamente em todas e em cada uma das partes do corpo ao mesmo tempo, se estivesse difundida nele no modo como vemos os próprios corpos ocupar espaços menores com as partes menores e maiores com as maiores. Se, portanto, a alma deve ser chamada corpo, não se trata certamente de um corpo tal

como o terreno, nem como o húmido, ou o aéreo ou o etéreo, visto que estes tipos de corpos são maiores em lugares maiores e menores em lugares menores, e nenhum deles está presente na totalidade em alguma parte sua; mas, do mesmo modo que as partes se encontram nos [respetivos] lugares, assim também são ocupadas pelas partes dos corpos. Portanto, quer se lhe chame corpo, quer incorpórea, compreende-se a alma como uma certa natureza própria, criada com a substância mais excelente de todos os elementos da massa do mundo, natureza esta que não pode ser pensada com verdade em nenhuma fantasia das imagens corporais que pelos sentidos da carne percebemos. Pelo contrário, é compreendida pela mente e é sentida pela experiência vital. Não falo destas coisas para te ensinar aquilo que conheces, mas para te dar a conhecer quais os pontos que, acerca da alma, firmissimamente sustento. Deste modo, uma vez chegado àquilo que procuro, não se julgue que eu, por ciência ou por fé, não sustento nada acerca da alma.

A alma só é libertada pela misericórdia de Deus

2.5. Também estou certo de que a alma não caiu no pecado por alguma culpa de Deus, ou por alguma [causa] necessária de Deus ou sua, mas pela própria vontade; e não pode libertar-se deste corpo de morte⁸ nem pela sua própria vontade, como se para o fazer tivesse em si uma força suficiente, nem pela morte do próprio corpo, mas só pela graça de Deus por meio de Jesus Cristo nosso Senhor⁹. E em todo o género humano não existe qualquer alma que, para ser libertada, não tenha necessidade do Mediador entre Deus e os homens, que é o homem Cristo Jesus. E seja qual for [a alma] que sai do corpo e seja qual for a idade, sem a graça do Mediador e o seu sacramento, está destinada às penas e no último juízo receberá o corpo para sofrer as mesmas. Se, porém, depois da geração humana, que teve origem em Adão, for regenerada em Cristo e vier a fazer parte da sua aliança, depois da morte o seu corpo encontrará repouso ocupando um corpo e recebendo-o para a sua glória. Estas são as coisas que eu sustento firmemente acerca da alma.

⁸ Cf. Rm 7, 24.

⁹ Rm 7, 25.

De onde deriva a culpa da alma

3.6. Aceita agora, peço, aquilo que procuro e não me rejeites; assim não te rejeita Aquele que por nós se dignou ser rejeitado. Procuro saber onde a alma contraiu a culpa que a arrastou para a condenação, e também donde provém a morte das crianças se a graça de Cristo não lhes sobrevier através do Sacramento pelo qual também as crianças são batizadas. Com efeito, tu não és como aqueles que começaram a tagarelar coisas novas, afirmando que a partir de Adão não se transmite nenhuma culpa que pelo batismo nas crianças se lave. É que se eu soubesse que é esse o teu juízo, ou melhor, se eu não soubesse que não é, de nenhum modo te perguntaria ou pensaria perguntar-te isto. Mas porque sobre este assunto compreendemos que o teu parecer é concorde com a muito bem fundada fé católica, na base da qual se refutam as vãs palavras de Joviniano¹⁰, empregaste o testemunho do livro de Job: «Ninguém está limpo a teu respeito, nem sequer a criança que tenha um só dia de vida sobre a terra»¹¹; e acrescentaste: «Fomos julgados culpados à semelhança da prevaricação de Adão»¹². E o teu livro sobre o profeta Jonas esclarece bastante este ponto de um modo insigne e claro, na passagem em que disseste que as crianças jejuam devido ao próprio pecado original, coagidas com justiça.¹³ Não é inconveniente perguntar-te a ti onde contrai a alma o pecado de tal maneira que é mister também naquela idade ser libertada por um Sacramento da graça cristã?

Quatro textos sobre a encarnação da alma no *De libero arbitrio*

3.7. Eu de facto quando escrevi há alguns anos certos livros sobre o livre arbítrio, que foram parar às mãos de muitos e agora já estão na posse de muitos mais, [considerarei] quatro opiniões acerca da encarnação das almas: se, a partir daquela que foi dada ao primeiro homem, derivam as outras; ou se toda e qualquer uma [que apareça] de novo é também criada; ou se, existindo elas em algum lugar, ou são enviadas divinamente ou descem espontaneamente nos corpos. Assim, pensei tratá-las de tal modo

¹⁰ Jerónimo, *Contra Joviniano*, 2, 2.

¹¹ Job 15, 4-5

¹² Cf. Rm 5, 14

¹³ Jerónimo, *Comentário ao Evangelho de João*, 3, 5.

que, seja qual fosse a [opção] verdadeira, isso não impediria a minha intenção, a qual então eu guiava contra todos os homens quantos podia que se esforçam por introduzir uma natureza dotada de um princípio de mal seu, adversa a Deus, isto é, contra os Maniqueus. De facto, ainda não tinha ouvido dizer nada acerca dos Priscilianistas, que efabulam blasfémias não muito dissemelhantes às dos Maniqueus. Portanto, não acrescentei a quinta opinião, a qual na tua carta recordaste entre as outras, para que não deixasses passar nenhuma, na passagem onde respondeste a Marcelino, homem de santa memória e que nos é muito caro no amor em Cristo, ao interrogar, sobre esta questão, se a alma é uma parte de Deus¹⁴. [Não examinei esta opinião] em primeiro lugar porque diz respeito não à encarnação da alma, e é esta a questão, mas à sua natureza; de seguida, porque esta está em sintonia com a daqueles contra os quais combatia, e fazia-o sobretudo para distinguir a natureza inculpável e inviolável do Criador dos vícios e labéus da criatura, uma vez que eles contendem que a substância do mal – que atribuem ao princípio próprio e principal, capturado a partir de uma parte da própria substância do Deus bom – foi corrompida e oprimida, e foi levada à necessidade de pecar. E então, excetuando o erro desta opinião herética, desejo por isso saber qual das quatro opiniões restantes deve ser escolhida. Seja qual for a que se escolha, não deverá nunca estar em oposição com esta fé da qual estamos certos, isto é, a toda a alma, mesmo a das crianças pequeninas, é necessária a libertação do fardo do pecado, e esta não se dá senão por meio de Jesus Cristo e da sua crucificação.

A posição de Jerónimo – criacionismo

4.8. Para não nos alongarmos, certamente consideras que Deus cria ainda agora cada uma das almas para cada um dos que nascem. Quanto a tal opinião, objeta-se que Deus acabou todas as criaturas ao sexto dia e que no sétimo dia descansou¹⁵, mas fazes uso do testemunho do Evangelho: «O meu Pai continua a fazer a sua obra até agora»¹⁶. Assim escreveste a Marcelino; e nessa carta dignaste-te lembrar-me com a maior

¹⁴ Agostinho, *Carta* 126, 1.

¹⁵ Gn 2, 2.

¹⁶ Jo 5, 17.

benevolência, indicando que me tinha em África, e que eu podia explicar-lhe facilmente o próprio problema¹⁷. É que se eu pudesse, ele não te teria posto a questão, sabendo que estás tão longe, pois ele escreve-te a partir de África. Na verdade, não sei quando ele te escreveu. Apenas sei que sabia claramente da minha hesitação; daí que decidi fazê-lo sem me consultar. É verdade, contudo, que se me tivesse perguntado, o teria exortado ainda mais a escrever-te e ter-lhe-ia agradecido a possibilidade que teria dado a todos nós de debater as nossas opiniões. Julgo que não querias trabalhar em vão estando eu aqui, a quem supunhas ser ótimo conhecedor daquilo que ele perguntava. Eis, eu desejo que a tua posição seja também a minha, mas ainda não o é.

Agostinho prefere escutar um mestre do que ser escutado como mestre.

4.9. Enviaste-me aprendizes para eu lhes ensinar o que eu próprio ainda não aprendi. Ensina-me então o que lhes hei-de ensinar. De facto, muitos me pedem com insistência que lhes ensine e eu confesso-lhes que entre as muitas coisas que ignoro esta é uma delas. E embora eles talvez se envergonhem de pôr na minha boca estas palavras, contudo no seu íntimo dizem: «tu és mestre em Israel e não sabes estas coisas?»¹⁸. De facto, isso é o que o Senhor disse a um daqueles que se deleitavam em serem chamados «Rabi»; daí que ele tenha ido de noite para junto do verdadeiro Mestre¹⁹, porque talvez se envergonhasse de aprender, dado que estava habituado a ensinar. A mim agrada-me mais ouvir um mestre do que ser ouvido por um mestre. Recordo, com efeito, o que [Jesus] disse àqueles que antes escolheu de entre todos. Disse: «vós, porém, não deveis chamar «Rabi» aos homens, porque um só é o vosso mestre, Cristo»²⁰. Nem foi um outro que ensinou a Moisés, embora o tenha feito por meio de Jetro²¹, nem foi outro que ensinou a Cornélio, embora o tenha

¹⁷ Cf. Ep. 165.

¹⁸ Jo 3, 10.

¹⁹ Jo 3, 1-2.

²⁰ Mt 23, 8-10,

²¹ Ex 18, 14-23.

feito por meio de Pedro²², o primeiro em autoridade entre os Apóstolos, nem foi outro a repreender Pedro, ainda que o tenha feito por meio de Paulo²³, apóstolo de grau inferior com relação a Pedro. Na realidade, todo aquele que diz a verdade é dado a dizê-la por meio daquele que é a própria Verdade²⁴. O que há de errado que faz que até agora não saibamos estas coisas, nem as possamos descobrir quer orando, quer lendo, quer pensando, quer fazendo uso da razão, de tal modo que fica provado que devemos ensinar os ignorantes com grande caridade e aprender dos doutos com grande humildade?

Poderá o criacionismo explicar o pecado original?

4.10. Ensina-me, peço-te, o que devo ensinar, ensina-me o que devo defender e diz-me: se ainda hoje as almas são criadas uma a uma para aqueles que nascem, onde pecam as crianças de tal modo que precisam da remissão do pecado pelo Sacramento de Cristo, ao pecarem em Adão, a partir do qual é propagada a carne do pecado²⁵? Ou então, se não pecam, com que justiça do Criador são obrigadas a serem escravas de um pecado de outro – dado que são inseridas em membros dos mortais espalhados – de modo que acabam por ser condenadas se não forem socorridas pela Igreja, tanto mais que elas mesmas não têm a possibilidade da graça de modo a serem ajudadas pelo Batismo? Portanto, diz-me com que justiça são condenados tantos milhares de almas de crianças que saem dos seus corpos sem indulgência do Sacramento cristão se, criadas de novo, se uniram cada uma a cada um dos nascituros, não por um precedente pecado seu, mas pela vontade do Criador, que as criou e destinou para os animar; o qual certamente sabia que cada uma delas iria sair do corpo sem nenhuma culpa sua, mas também sem o batismo de Cristo. Ora, uma vez que não podemos afirmar que Deus força as almas a tornarem-se pecadoras ou que as pune se são inocentes; e uma vez que se nos proíbe negar que as que saem do corpo sem o sacramento de Cristo, também as das crianças, terminam na condenação, suplico-te: de que modo pode ser defendida esta opinião, segundo a qual se acredita que todas as almas não

²² At 10, 25-48.

²³ Gl 2, 11-21.

²⁴ Cf. AGOSTINHO, *O Mestre*, 12, 40.

²⁵ Cf. Rm 8, 3.

derivam de uma única do primeiro homem, mas, tal como aquela foi criada por si só para um só, assim cada uma seria criada para cada um?

Resolve-se uma objeção contra a posição antes mencionada

5.11. Na verdade, penso que posso refutar facilmente aquilo que se diz contra esta opinião. Tal é por exemplo o que, segundo alguns, parece ser posto em questão, a saber: de que modo Deus, tendo completado a criação de todas as coisas no sexto dia e repousado no sétimo²⁶, continua a criar até agora almas novas. Se lhes dissermos que [é] a partir do Evangelho que colocaste na carta – «o meu Pai continua a fazer a sua obra até agora.»²⁷ – respondem: *fazer a sua obra* quer dizer administrar as coisas instituídas, não instituir novas naturezas, para que não se contradiga o Génesis, onde se lê claramente que Deus tinha consumado toda a sua obra. Na verdade, está escrito que ele repousou, entenda-se, de criar novas criaturas, não de as governar, porque tinha feito as coisas que então não existiam, das quais, estando feitas, repousou, pois havia terminado todas as coisas que primeiramente existiam; e viu serem feitas em seguida não as coisas que não existiam, mas, a partir daquelas que já existiam, criou e fez tudo aquilo que fez. Assim mostra-se que ambas [as passagens] são verdadeiras, quer quando se diz que «repousou das suas obras», quer quando se diz que «continua a fazer a sua obra até agora», visto que o Evangelho não pode contradizer o Génesis.

Poderá Deus criar almas novas, depois de ter consumado toda a sua obra?

5.12. A verdade é que os que [sustentam esta hipótese] dizem-no para que não se creia que Deus faz almas novas que não existiam do mesmo modo que aquela primeira [que fez], mas que as cria a partir da única que já existia, ou então que as envia de alguma fonte ou de um algum repositório que então tivesse criado. A estes também se pode responder facilmente que nestes seis dias Deus criou muitas coisas a partir das naturezas já criadas, como por exemplo, das águas fez as aves

²⁶ Gn 2, 2.

²⁷ Jo 5, 17.

e os peixes, da terra, as árvores, a erva e os animais. Ora, é manifesto que criou o que então não existia. Com efeito, não existia nenhuma ave, nenhum peixe, nenhuma árvore, nenhum animal. E entende-se bem que, uma vez criadas aquelas coisas que não existiam, repousou e foram criadas, isto é, cessaram de ser criadas a não ser aquelas coisas que ainda não existiam. Quando se diz que agora cria novas almas para cada um dos que nascem - e não as extrai não sei de que fonte já existente, nem as desprende de si como de partículas suas, nem as propaga a partir daquela primeira original, nem as ata com laços carnis por delitos cometidos antes de chegarem à carne - não se afirma que Deus faça algo que antes não tenha feito. Na realidade, já no sexto dia tinha criado o homem à sua imagem, o que quer dizer precisamente que o tinha criado com alma racional. Isso continua a fazê-lo ainda agora, não criando o que não existia, mas multiplicando o que já existia. E é verdade que, uma vez instituídas as coisas que não existiam, repousou, e é verdade também que ainda agora continua a fazer a sua obra, não só governando o que fez, mas também criando mediante a multiplicação das coisas que já tinha criado. Seja assim ou de outro modo, desembaraçamo-nos da objeção do repouso de Deus sobre a sua obra, que nos impedia de crer que [Deus] faz agora novas almas, não a partir daquela primeira, mas iguais àquela primeira.

Por que razão dá uma alma aos que hão de morrer em breve

5.13. Com efeito, quando se diz: «por que razão cria almas para aqueles que sabe que irão morrer em breve?», podemos responder que com isto se denuncia ou castiga os pecados dos pais. Também podemos abandonar essa questão à sabedoria divina, pois sabemos que dá um curso ordenadíssimo e belíssimo a todas as coisas temporalmente transitórias, entre as quais se encontram o nascimento e a morte dos animais; nós, contudo, não podemos compreender, mas se compreendêssemos, provaríamos um deleite inefável. Não foi de facto em vão que o profeta, que aprendeu estas coisas por divina inspiração, disse a propósito de Deus: *é ele que produz as coisas de modo harmonioso*²⁸. Por isso, a liberalidade de Deus outorgou aos mortais dotados de almas racionais a

²⁸ Is 40, 26 (sec. LXX).

música, isto é, a ciência ou a sensibilidade para bem modular, de modo a recordar grandes coisas. Portanto, se o homem, compositor de canções, sabe quais os tempos de pausa que deve interpor a cada uma das vozes de modo a que o canto possa decorrer e desenvolver-se do modo mais belo, com os sons que cessam e se retomam alternativamente, quanto mais Deus, cuja sabedoria, com a qual criou todas as coisas, supera de longe toda a arte, não permite, a respeito dos seres que nascem e morrem, que naquela espécie de canto maravilhoso das coisas que passam, ocorram - com movimento mais breve ou mais longo do que o requerido, o ritmo conhecido de antemão - alguns dos instantes de tempo que pertencem, como outras sílabas e palavras, aos breves períodos deste mundo. Ora, uma vez que isto o poderei dizer também a propósito das folhas de uma árvore e dos números dos nossos cabelos²⁹, quanto mais o posso dizer a propósito do nascimento e do ocaso dos homens, cuja vida temporal não se abrevia ou prolonga nem mais nem menos quanto o que Deus, ordenador dos tempos, sabe que está em conformidade com a harmonia do universo!

O que tem início no tempo pode ser imortal

5.14. E de facto aquilo que dizem, que tudo o que tenha tido início no tempo não pode ser imortal, uma vez que todas as coisas que nascem, morrem, e que as que crescem, envelhecem³⁰; se, com isto, querem obrigar-nos a acreditar que a alma humana é imortal só porque foi criada antes de todos os tempos, nem por isso se perturba a nossa fé. De facto, para calar outros, a imortalidade da carne de Cristo teve início no tempo e apesar disso *agora já não morre e a morte não mais terá domínio sobre ele*³¹.

Por que razão se conferem almas aos concebidos em adultério

5.15. E quanto ao que no teu livro contra Rufino³² postulaste que alguns criticam esta posição porque lhes parece indigno que Deus

²⁹ Cf. Mt 10, 30; Lc 12, 7.

³⁰ SALÚSTIO, *A Guerra de Jugurta* 2, 3.

³¹ Rm 6, 9.

³² JERÓNIMO, *Apologia Contra os Livros de Rufino* 3, 28.

proporcione almas na concepção adúltera. Daí que estes se esforcem por sustentar que tais almas possam muito bem ser lançadas por assim dizer, em semelhante prisão, como castigo das culpas cometidas numa vida decorrida antes da vida na carne. Não me sinto motivado a pensar muitas coisas que possam refutar esta calúnia. E o que tu próprio respondeste – não é culpa dos grãos no trigo [se a colheita] me for subtraída pelo furto, mas daquele que roubou os cereais, nem deve a terra não abrigar nem cuidar no seu seio as sementes, porque o sementeiro que as lança tem as mãos imundas – é um elegantíssimo símile. Mesmo antes de ter lido esta objeção colocada a propósito das concepções adúlteras não me criava angústia alguma o que diz respeito a esta questão, considerando em geral que Deus faz muitas coisas boas também com os nossos males e com os nossos pecados. A criação de qualquer dos animais, se quem a considera for piedoso e prudente, suscita a inefável admiração pelo Criador; quanto mais a criação não de qualquer dos animais, mas dos homens! Porém, se se procura a causa da criação, não se pode dar nenhuma outra nem melhor resposta a não ser que toda a criatura de Deus é boa.

Por que razão sofrem as crianças inocentes

6.16. Esta e outras são as razões que posso dar, como me é possível, contra os que se esforcem por abalar esta opinião segundo a qual se crê que é criada uma alma para cada um, como aquela do primeiro [homem]. Mas quando se chega ao problema dos sofrimentos das crianças, fico coartado pela angústia e não consigo encontrar o que responder. Não falo só das penas de condenação depois desta vida, nas quais inevitavelmente são lançadas se tiverem saído do corpo sem terem recebido o Sacramento da graça cristã, mas também das próprias penas que observamos com os nossos olhos e com a dor nesta vida, as quais, se quisesse enumerar todas, faltar-me-ia o tempo para tantos exemplos. [Algumas crianças] languescem com doenças, são atormentadas pelas dores, afligidas pela fome e pela sede, ficam inválidas nos seus membros, ficam privadas dos órgãos dos sentidos, são atormentadas por espíritos imundos. É de demonstrar de que modo é justo que padeçam de todas estas coisas sem ser por causa de algum mal provocado por elas. De facto, proíbe-se dizer que estas coisas se dão na ignorância de Deus, ou que ele não pode resistir aos que as fazem, ou que é injustamente que ele faz ou permite tais coisas.

Porventura é possível e justo dizer do homem aquilo que com razão dizemos dos animais irracionais, que é justo que estes tenham sido dados para serem usados pelas naturezas superiores em dignidade, ainda que corrompidas, como é evidentíssimo no caso daqueles porcos que no Evangelho vemos que foram abandonados à vontade dos demónios que se serviram deles a seu bel-prazer³³? É certo que também o homem é um animal mas, embora seja mortal, é racional. Há uma alma racional naqueles membros que expia as suas penas. Deus é bom, Deus é justo, Deus é onipotente: duvidar disso é completa demência. Portanto, dir-se-á que têm uma causa justa estes enormes males que se dão nas crianças. Certamente, quando são os adultos que as padecem, costumamos dizer que tal como em Job, servem para provar os méritos, ou tal como em Herodes, para punir os pecados. E a partir de alguns exemplos que Deus quis que se manifestassem, concede-se ao homem tirar uma conclusão sobre outros que se ocultam, mas isto é acerca dos adultos. Porém, quanto às crianças, faz-me saber o que devo responder, se não há nada nelas para que devam ser punidas com tão grandes penas, uma vez que naquela idade não existe seguramente nenhuma justiça que deva ser posta à prova.

Qual a causa da demência de algumas crianças

6.17. E de facto, que direi acerca da diversidade dos espíritos, e mesmo da absurdidade? Ela não se manifesta nas crianças, mas certamente aparece nos adultos desde a sua própria conformação natural. Alguns deles são tão obtusos e privados de memória que não conseguem mesmo aprender as sílabas; outros, que o vulgo chama comumente imbecis, são totalmente estultos, a tal ponto que não diferem muito do gado. Talvez se responda: «são os corpos que produzem isto». Mas porventura, segundo esta posição que queremos defender, a alma escolhe o seu corpo e errou porque se enganou a escolhê-lo? Ou será que, quando se viu constringida a entrar num corpo com a necessidade de nascer, não encontrou outro livre, dada a turba de almas ocupadas em entrar nos corpos, e tal como acontece no espetáculo, alguém ocupa um lugar vazio, assim a alma ocupou não a carne que quis, mas a que pôde? Porventura

³³ Mt 8, 32.

haveremos de dizer ou de pensar tais coisas? Ensina-me, pois, o que pensar, o que deveremos dizer, para que a razão nos mostre com evidência que, uma a uma, se fazem novas almas para cada um dos corpos.

Que se há de pensar sobre o sofrimento das crianças – no *De libero arbitrio*

7.18. Certamente, eu nos meus livros sobre o livre arbítrio disse algo, se não acerca dos espíritos, ao menos acerca do sofrimento que as crianças padecem nesta vida. Vou citar-te a passagem e mostrar-te que essa razão é insuficiente com relação à questão que temos entre mãos, e eu próprio transcreverei a passagem extraída do terceiro livro. Com efeito, diz assim: «Quanto às punições corporais que atormentam as crianças que, pela sua tenra idade, não cometeram nenhum pecado, se as almas que lhes dão vida não começaram a existir antes dos próprios seres humanos, ainda se costuma reclamar com maior lamento e como que exigir mais misericórdia, quando se diz: “Que mal fizeram para sofrer estas coisas?”. Como se pudesse haver algum mérito pela inocência, antes de se poder praticar algum mal! Mas como Deus pode fazer alguma coisa para corrigir os mais velhos, quando veem as suas crianças, que tanto amam, assoladas pela dor e pela morte, por que razão não o há de fazer? De facto, quando essa dor tiver passado, para aqueles que a padeceram será como se não tivesse existido.

Mas, quanto àqueles em vista dos quais isso aconteceu, ou se hão de tornar melhores, se, uma vez corrigidos pelas tribulações desta vida, se decidirem a viver com mais retidão, ou se, apesar das angústias desta vida, não se quiseram converter ao desejo da vida eterna, não terão forma de se escusar ante a punição do juízo futuro. Todavia, quem poderá saber o que acontece a estas crianças, cujos duros padecimentos esmagam os mais velhos, exercitando-lhes a fé ou pondo à prova a sua compaixão? Quem poderá saber que compensação de bondade reserva Deus para estas crianças, no segredo dos seus juízos, pois, não obstante não terem praticado nenhuma ação reta, contudo também não foi por algum pecado que padeceram tais tormentos? De facto, também não é em vão que a Igreja recebeu como mártires – e manda que assim se venerem – aquelas

crianças que foram mortas quando Herodes procurou o Senhor Jesus Cristo para lhe dar a morte»³⁴.

Essa opinião não explica satisfatoriamente a encarnação da alma

7.19. Isso foi o que eu disse então, quando quis reforçar solidamente a posição de que agora tratamos. Como há pouco recordei, seja qual for a verdadeira opinião daquelas quatro acerca da encarnação da alma, esforçava-me por mostrar que a substância do Criador não é culpada e afasta-se absolutamente da relação com os nossos pecados. E, portanto, não tinha a meu cuidado qual delas pudesse ser demonstrada como verdadeira ou falsa, pois essa não era então a minha intenção; desde que, depois de discutir com diligência [todas elas], qualquer que fosse aquela que vencesse as outras, eu estivesse seguríssimo, pois demonstrei que o que defendia era irrefutável, de acordo com aquilo que tratava. Mas de facto agora, mediante a reta razão, quero escolher apenas uma entre todas, se puder. E precisamente por isso, considerando mais atentamente as minhas palavras na passagem que recordei daquele livro, não vejo uma defesa válida e firme daquilo que agora estamos a tratar.

Deve ser resolvida a questão acerca das crianças que morrem sem o batismo

7.20. Na verdade aquilo que é como que o seu suporte é o que eu disse nesse livro: «Quem poderá saber que compensação de bondade reserva Deus para estas crianças, no segredo dos seus juízos, pois, não obstante não terem praticado nenhuma ação reta, contudo também não foi por algum pecado que padeceram tais tormentos?». Mas vejo que posso dizê-lo com razão daquelas que padecem, ainda que seja sem se darem conta, de tais dores pelo nome de Cristo ou pela verdadeira religião, ou porque já foram iniciadas com o Sacramento de Cristo, pois sem a aliança do único Mediador não podem salvar-se da condenação. Deste modo poderia ser-lhes dada uma recompensa também pelos males que suportam sobre a terra nos diferentes sofrimentos. Porém, esta

³⁴ Agostinho, *Diálogo sobre o Livre Arbítrio*, 3, 23.68 (trad. Paula OLIVEIRA E SILVA, Lisboa, IN-CM, 2001, pp. 357-359).

questão não pode solucionar-se sem uma resposta também para as crianças que morrem depois de gravíssimas dores sem o Sacramento da comunidade cristã: que recompensa se pode pensar para elas, dado que para elas está já preparada, por acréscimo, a condenação? Pois nesse mesmo livro, dei de algum modo uma resposta não suficientemente explicada acerca do batismo das crianças, mas que me parecia satisfatória para aquela obra. E aquilo que respondi – que [o batismo] também é benéfico para os néscios e para os que ainda não têm uma fé sua –, contudo não toma em consideração a condenação daquelas crianças que partem desta vida sem o batismo, dado que estava a tratar de um argumento diferente daquele de que agora aqui se trata.

Por que razão as crianças estão manchadas pelo pecado, se as almas são criadas por Deus?

7.21. Mas, omitindo e desprezando as coisas que se padecem por breve tempo e não voltam mais, não podemos desprezar igualmente que *por um único homem veio a morte e por um único homem veio a ressurreição dos mortos, do mesmo modo que em Adão todos morrem e em Cristo todos regressam à vida.*³⁵ Por esta afirmação apostólica, divina e clara, torna-se evidente que ninguém morre a não ser por causa de Adão e que ninguém alcança a vida eterna a não ser por Cristo. Este é obviamente *todos*, e *todos* porque assim como todos os homens pertencem a Adão pela primeira geração, isto é, pela carnal, assim todos os que alcançam Cristo vêm a Ele pela segunda geração, isto é, pela espiritual. Por esta razão numa e noutra parte se diz *todos*, pois do mesmo modo que todos os que morrem, não morrem a não ser em Adão, assim também todos os que regressam à vida, não regressam à vida a não ser em Cristo. E por isso, se qualquer um de nós disser que na ressurreição dos mortos alguém pode regressar à vida sem ser em Cristo, tem de ser detestado como se fosse uma peste para a fé comum. Do mesmo modo, quem disser que também as crianças que deixam a vida sem terem recebido o seu Sacramento regressam à vida em Cristo, não há dúvida que vai contra a pregação apostólica e condena toda a Igreja, onde por esse motivo nos apressamos e corremos a batizar as crianças, porque sem

³⁵ 1 Co 15, 21-22.

dúvida acreditamos que de outro modo elas não podem regressar à vida em Cristo. Ora, a quem não regressa à vida em Cristo, resta-lhe permanecer sob a condenação de que fala o Apóstolo: *pelo delito de um só chegou a condenação a todos os homens*.³⁶ E toda a Igreja acredita que as crianças nascem com a culpa e tu próprio o defendeste com a mais verdadeira fé quando discutes contra Joviniano e expões o profeta Jonas; creio que assim o afirmas também noutras passagens dos teus opúsculos que eu não li, ou que no presente momento não recordo. Procuro, pois, a causa desta condenação nas crianças, uma vez que, no caso de as almas terem sido criadas uma a uma para cada um, não vejo que pecado as almas delas possam ter na sua idade e também não creio que Deus condene nenhuma alma que sabe não ter cometido nenhum pecado.

Se a carne é a causa do pecado

8.22. Será que talvez se deva dizer que na criança só a carne é causa do pecado e que é criada para ela uma nova alma que vive segundo os mandamentos de Deus, com a ajuda da graça de Cristo³⁷ e a carne, dominada e subjugada, possa adquirir o mérito da incorruptibilidade? Mas, porque na criança a alma não pode agir assim, a não ser que tivesse recebido o Sacramento de Cristo, por meio desta graça ainda não pode ser adquirido na carne dela o que se adquire pelo costume. Porém, se a alma da criança saísse do corpo sem aquele Sacramento, ela própria iria certamente para a vida eterna, pois nenhum pecado a pode separar, enquanto a carne dela não ressuscitar em Cristo, uma vez que não recebe o sacramento dele antes da morte.

Pelo batismo salva-se a alma e não apenas o corpo

8.23. Nunca ouvi nem nunca li esta opinião. Mas com certeza ouvi e acreditei, e por isso falei³⁸: porque virá a hora em que todos os que estão nos sepulcros ouvirão a sua voz e os que fizeram o bem irão para a

³⁶ Rm 5, 18.

³⁷ Cf. Rm 8, 3.

³⁸ SI 115, 1.

ressurreição da vida³⁹: esta mesma da qual se diz «por um só homem a ressurreição dos mortos»⁴⁰; ela própria pela qual em Cristo todos regressarão à vida: e os que praticaram o mal, irão para a ressurreição dos condenados.⁴¹ Será que isto também se deverá entender acerca daquelas crianças que, antes de poderem fazer o bem ou o mal, deixam o seu corpo sem o Batismo? Aqui não se diz nada acerca delas. Mas se a carne delas não ressuscitar, pois nem fizeram nenhum bem nem nenhum mal, também não ressuscitará a daqueles que, tendo recebido a graça do Batismo, morreram naquela idade em que não puderam fazer nada de bem nem de mal. Ora, se estes não ressuscitarem entre os santos, isto é, entre aqueles que praticaram o bem, entre quem ressuscitarão eles se não entre aqueles que praticaram o mal? A não ser que acreditemos que algumas almas humanas não receberão os seus corpos, nem na ressurreição para a vida, nem na ressurreição para o juízo. Tal opinião repugna pela novidade antes mesmo de ser refutada. E quem poderá consentir que se acredite que aqueles que correm para o Batismo com as suas crianças, correm não pelas suas almas, mas pela sua carne? O bem-aventurado Cipriano, mesmo sem ter estabelecido nenhuma norma nova, mas atendendo à fé firmíssima da Igreja, para corrigir os erros daqueles que pensavam que não deviam batizar uma criança antes do oitavo dia do seu nascimento, disse que «não se devia arruinar a alma», não a carne; e considerou, em conjunto com alguns dos seus pares no episcopado, que o recém-nascido poderia ser batizado imediatamente.⁴²

Se apenas o corpo se salvasse pelo batismo, também os mortos deveriam ser batizados

8.24. Que cada um pense como lhe aprouver, mesmo que contra alguma opinião de Cipriano, em questões que ele talvez não viu o que deveria ter sido visto, desde que ninguém pense contra a claríssima fé apostólica, que prega que todos foram conduzidos à condenação pelo

³⁹ Jo 5, 28-29.

⁴⁰ 1 Co 15, 21-22.

⁴¹ Jo 5, 29.

⁴² Cipriano de Cartago, *Carta* 64, 2, 1

delito de um só⁴³, condenação esta da qual não se está livre a não ser na graça de Deus através de nosso Senhor Jesus Cristo⁴⁴, no qual regressam à vida todos os que regressam à vida. E desde que ninguém pense contra a tradição solidamente fundada da Igreja, donde, no que diz respeito ao Batismo, se apenas servisse para salvar os corpos das crianças, então deveriam também ser batizados os que morreram⁴⁵.

Dificuldade a resolver: porque são condenadas as crianças que morrem sem o batismo

8.25. Sendo assim as coisas, há que procurar e restaurar a causa pela qual as novas almas para cada um dos que nascem incorrem na condenação, se as crianças morrem sem o Sacramento de Cristo quer a Sagrada Escritura, quer a Santa Igreja testemunham que tais almas são condenadas sem saírem do corpo. Se não se opõe a esta fé muito bem fundada, seja também minha essa tua afirmação de que são criadas almas novas; se se opõe, não seja nem minha nem tua.

Questão resolvida pela sagrada Escritura e pelos testemunhos firmes da razão

8.26. E não me venham dizer que, em defesa desta opinião deve aceitar-se o que está escrito: «[o Senhor] que formou o espírito dos homens no seu íntimo»⁴⁶; e «aquele que moldou os seus corações um por um»⁴⁷. Há que procurar algo irrecusável e fortíssimo que não nos obrigue a crer que Deus condena as almas sem culpa alguma. Além disso, o termo *criar* tem um significado equivalente ou talvez mais forte do que o termo *moldar* e, contudo, está escrito: «criai em mim, ó Deus, um coração puro»⁴⁸. E não se pode pensar que nesta passagem a alma exprima o desejo de ser criada antes de existir. Logo, do mesmo modo que quando já existe é criada sobre a renovação da justiça, assim quando já existe é

⁴³ Cf. Rm 5, 18.

⁴⁴ Rm 7, 25.

⁴⁵ Cf. 1 Co 15, 22.

⁴⁶ Zc 12, 1.

⁴⁷ Sl 32, 15.

⁴⁸ Sl 50, 12.

moldada conforme o ensinamento. Nem aquilo que está escrito no Eclesiastes – «Então o pó voltará à terra como antes, e o espírito voltará para Deus, que o criou»⁴⁹ – confirma a opinião que desejamos que seja a nossa; em vez disso, apoia aqueles que pensam que todas as almas provenham de uma só. Eles dizem que o pó voltará à terra como antes; mas a carne, da qual isto é dito, não retorna para o homem, a partir do qual se propaga, mas à terra, de onde foi produzido o primeiro homem: assim, também o espírito propagado a partir daquele único não voltará para ele, mas para o Senhor que lho deu. Como esse testemunho lhes soa de tal modo que não é contrário de todo à opinião que desejo defender, eu creio que devia advertir a tua prudência para que renunciés a tirar-me destas minhas angústias com tais testemunhos. De facto, é verdade que ninguém consegue tornar verdadeira uma coisa apenas por ser desejada. Contudo, contentar-me-ei se for possível que esta afirmação seja verdadeira do mesmo modo que desejo que, se for verdadeira, a defendas clara e incontestavelmente.

As almas não são de modo nenhum arrastadas para a prisão carnal por pecados anteriormente cometidos

9.27. Esta dificuldade surge também àqueles que defendem que as almas já existiam em qualquer lado, preparadas desde o início por Deus, e depois seriam sucessivamente infundidas nos corpos. Com efeito, é idêntica a questão que estes colocam: se as almas, sem terem nenhuma culpa, obedientemente vão para onde são mandadas, porque são punidas as almas das crianças que morrem sem serem batizadas? Numa ou noutra das opiniões, a dificuldade é exatamente a mesma. Os que afirmam que cada uma das almas é aprisionada em cada corpo de acordo com os méritos de uma vida anterior, pensam libertar-se mais facilmente desta questão⁵⁰. É isto que eles pensam ser *morrer em Adão*, a saber, ser exposto a suplícios na carne gerada a partir de Adão: de cujo pecado, dizem eles, a graça de Cristo liberta, tanto os pequenos como os grandes. Certamente, é justo, verdadeiro e correto dizer que a graça de Cristo liberta do pecado tanto os grandes como os pequenos. Mas que as almas

⁴⁹ Ec 12, 7.

⁵⁰ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, 11, 23.

pecam noutra vida superior, e por isso precipitam-se nos cárceres da carne, não creio, não admito, não consinto. Primeiro, porque estes propõem não sei que movimentos circulares, de modo que depois de não sei quantas séries de ciclos há que voltar de novo a este fardo da carne corruptível e tolerar os suplícios⁵¹. Não sei se se pode pensar coisa mais horrível do que tal opinião. Em segundo lugar, qual seria o justo que, depois da morte, não haveria de se preocupar (se é que estes falam verdade) com o temor de vir a cair em pecado no seio de Abraão e a ser lançado nas chamas daquele famigerado lugar⁵²? Assim, porque é que este corpo depois de morrer não pode pecar, se antes podia? Finalmente, uma coisa é ter pecado em Adão – no qual todos pecaram, como diz o Apóstolo⁵³ – e outra coisa distinta é ter pecado fora de Adão e depois ser lançado em Adão, isto é, na carne gerada de Adão como num cárcere. A respeito daquela opinião que pretende fazer derivar todas as almas de uma só, não quero nem discutir, a não ser que seja necessário. E oxalá que esta que agora tratamos possas tu defendê-la – se ela for verdadeira – de modo que nem seja necessário falar desta outra.

9. 28. Porém, eu desejo, rogo com votos ardentes, anseio e espero, tanto quanto possível, que o Senhor me faça sair desta ignorância por intermédio de ti; se, contudo – [e espero] que não seja o caso – eu não o merecer, pedirei para mim paciência ao Senhor nosso Deus, no qual assim acreditamos, de tal modo que se não nos abrir a porta, mesmo quando batemos, não devemos murmurar contra ele. Recordemos primeiro o que foi dito aos próprios Apóstolos: «tenho ainda muitas coisas para vos dizer, mas por agora não as podeis suportar»⁵⁴. Nisto, quanto ao que me toca, também avalio isto: não me indignarei se for indigno de o saber, pois isto mesmo demonstraria que sou mais indigno. Com efeito, ignoro também muitas outras coisas, que não posso recordar ou enumerar; e quanto a esta, toleraria também a minha ignorância se não tivesse medo de que algumas destas opiniões contra aquilo que retemos da firmíssima fé se possam insinuar nas mentes dos incautos. Mas mesmo antes de saber qual a hipótese que se deve ser escolhida, penso que não sou temerário em manter esta posição: aquilo que é verdadeiro não é adverso à

⁵¹ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, 12, 21.

⁵² Cf. Lc 16, 22-23.

⁵³ Rm 5, 12.

⁵⁴ Jo 16, 12.

robustíssima e fundadíssima fé, segundo a qual a Igreja de Cristo crê que nem as crianças recém-nascidas se podem libertar da condenação a não ser pela graça do nome de Cristo, a qual ele confiou nos seus Sacramentos.

RECENSÕES

NILO CÉSAR BATISTA DA SILVA. *As paixões da alma e as vicissitudes do desejo em Santo Agostinho*. Curitiba: Editora CRV, 2018. ISBN: 978-85-444-2137-6.

É com imensa satisfação que recebemos a obra publicada pelo Dr. Nilo César Batista da Silva na Editora CRV, divulgando a investigação de que resultou a sua tese de doutorado realizada na Universidade do Porto, sob a orientação da Prof.^a Dr.^a Paula Oliveira e Silva: *As paixões da alma e as vicissitudes do desejo em Santo Agostinho*. Trata-se de uma valiosa contribuição, não só para a comunidade filosófica de estudos agostinianos no Brasil, haja visto o tema das paixões da alma que desperta interesse em várias áreas do conhecimento, mas para quantos se empenham no estudo e compreensão do homem, considerado nos seus segredos mais profundos, perpassado pela experiência de cisão e crise em que se encontra mergulhado.

A presente edição está composta por três capítulos ligados pelo tema da interpretação agostiniana acerca das paixões da alma humana. Como muito bem apresenta a Dr.^a Paula Oliveira e Silva no prefácio à referida edição, “o objetivo da obra é trazer à luz a psicologia das paixões da alma humana, tal como Agostinho a descreve e como pode ser lida em algumas obras paradigmáticas do seu vasto legado. Além disso, mostrar que paradigma do humano se edifica, quando se compreende o ser humano à luz dos pressupostos do pensamento de Agostinho” (p.13). Sendo assim, encontramos na presente obra uma análise bem cuidadosa acerca das grandes questões que giram à volta da compreensão da psicologia das paixões, na qual são postos em relevo três traços fundamentais: a problemática do desejo na antiguidade tardia, suas variações na relação corpo/alma até à depuração das paixões na dialética do homem interior. Esses três traços estão, certamente, em estreita correlação, uma vez que “há uma questão comum na qual podemos identificar uma experiência única em que se fundamenta todo o pensamento na Antiguidade: o da relação do homem com o ser, sempre respondida no horizonte de uma relação de desejo” (p.17). Por outro lado, é necessário enfatizar as várias nuances dadas à questão, bem como os diferentes resultados que se apresentam desde a abordagem grega até à

consideração agostiniana que tem por base a questão do desejo como origem de todo movimento passional da alma humana.

Já na Introdução (pp. 17-23) temos uma apresentação das linhas gerais abrangendo aspectos fundamentais para a compreensão da obra. O autor pretende apresentar uma visão panorâmica de sua investigação, delimitando o método, escolha de referencial teórico e sobremaneira justificando alguns aspectos e aporias encontradas na pesquisa.

No primeiro capítulo intitulado “A problemática do desejo na antiguidade tardia”, o autor apresenta a diversidade de abordagens acerca das paixões, partindo dos termos usados para designar as paixões, para adentrar no seu significado e preponderância na vida humana. A análise toma como ponto de partida as considerações sobre desejo e prazer nos diálogos platônicos, uma vez que, para o autor, “Platão foi quem melhor formulou, nos seus diálogos, a questão do desejo como dimensão vital da estrutura humana, verificando que na gênese do prazer se inscreve necessariamente um desejo e este exerce um papel essencial na construção da felicidade” (p.26). Na abordagem sobre o papel do desejo na teoria aristotélica das emoções, vemos como a teoria das paixões assume seu papel eminentemente prático, com a consideração acerca da experiência prática da vida, lugar onde efetivamente se radica de forma inteira o desejo humano de ser feliz. O autor chama a atenção para o fato de que na perspectiva de Aristóteles, as paixões são entendidas como algo enraizado na vida humana, “como características de sua própria existência, ou seja, as emoções estão vinculadas ao decurso da vida moral como um tipo de tendência, ou impulso, inextirpável” (p.34). Na primeira parte do livro, o autor dedica-se amplamente a investigar sobre o tema das paixões da alma na doutrina estoica, talvez movido pelo reconhecimento do inegável contributo dessa doutrina para a compreensão dos grandes sistemas filosóficos do mundo ocidental, em variadas abordagens, no processo de helenização do mundo latino. “A análise das emoções e a sua avaliação moral, o conceito de autossuficiência e da liberdade do sábio ficaram e permanecem entre as mais típicas formulações da ética tradicional estoica” (p. 36). Com efeito, Nilo Silva afirma-se convicto de que “a concepção de Santo Agostinho sobre as paixões da alma, de alguma maneira, nos remete à doutrina estoica das paixões” (p.42). Por isso, o autor analisa a doutrina das paixões elaborado pelos romanos Marco Tulio Cícero e Sêneca, ambos

na esteira do estoicismo grego, e mostra como estas teorias ampliam as doutrinas antecedentes (cf. pp.43-49). Todo esse trabalho desenvolvido até aqui no primeiro capítulo, tem a intenção de preparar o que o autor denomina de “variações conceituais entre o agostinismo e o estoicismo” (pp.49-55). Podemos observar como o autor formula alguns argumentos absolutamente decisivos na elaboração da doutrina das paixões em Agostinho, vinculada à doutrina estoica nos seguintes aspectos: “(i) A felicidade do sábio não depende das realidades externas, mas está dentro dele; (ii) O sábio, pode ser tocado ao de leve por um outro contratempo, mas para ele o sumo bem permanece inalterável; (iii) Quando a razão é plena e consumada proporciona ao homem a plenitude, levando-o a atingir a sua finalidade natural” (p.51).

O segundo capítulo, com o título “Antropologia do *homo totus*, variações do desejo na relação corpo/alma”, tem como objetivo fazer uma identificação do caráter versátil da noção de paixão da alma, ou do corpo, e suas variações no vértice do pensamento tardio-antigo (pp.57-102). Inicialmente, o autor assinala uma dificuldade que se estende a outras linhas de estudos em Agostinho: o fato da ausência de um tratado sistemático sobre o tema das paixões. Mas lembra, também, a presença constante de questões relativas à condição humana e suas vicissitudes, o desejo, a vontade, a situação fronteiriça entre os limites da liberdade e sua relação com o mal (p. 57). Um fato de significativa relevância é a superação do maniqueísmo, operada gradativamente, pela demolição do seu edifício dualista e posterior composição de uma ontologia de caráter relacional, constitutiva da ideia de “*homo totus*”, dito na fórmula corpo/alma/espírito. Isso se manifesta de maneira bem característica na “ideia de um composto humano unitivo, guiado pelo princípio neoplatônico da superioridade da alma sobre o corpo” (p.58). Sabemos que o neoplatonismo teve um papel preponderante na definição agostiniana de natureza e potencialidade da alma. É o que o autor deixa claro ao dizer que “a perspectiva hierárquica e relacional da composição alma/corpo situa Agostinho na posição neoplatônica. Uma vez que esta doutrina considera a alma uma realidade espiritual e superior no homem, o corpo deve colocar-se numa posição de subordinação. Dessa forma, a união corpo e alma se apresenta como meramente acidental. Em *De quantitate animae*, Agostinho confirma essa noção de alma como substância dotada de razão e, portanto, devidamente apta para governar

o corpo e sua grandeza” (p. 58). Entretanto, o corpo, ainda que considerado um bem menor, sem vida própria, ocupa uma posição na escala dos bens criados. O autor enfatiza que a antropologia agostiniana manifesta que a bondade ou malícia do corpo depende da retidão no bom ou mau uso que dele fazemos. Para ele, Agostinho assume mesmo a tarefa de livrar o corpo das penas impostas pela tradição platônica, porque na sua concepção, a malícia não está no sentido do corpo, mas na alma propulsora da vontade (cf. pp.60-62). Podemos atestar essa linha de raciocínio quando escreve: “Através de Agostinho, o discurso filosófico e teológico sobre o corpo adquiriu radicalmente novo significado para a filosofia, não apenas na fórmula da metáfora paulina sob o signo de que o corpo não deverá ser apenas a morada da alma, mas uma dimensão integrante e constitutiva do homem em união com a alma. Aquilo que sou, possui indissociavelmente uma dimensão corpórea na antropologia agostiniana, de modo que a composição corpo/alma ganha espaço na mundividência medieval e a sua nova versão será a do *homo totus*, onde a natureza humana é constituída de alma, espírito e carne, como elemento importante para a definição de sua essência, e não unicamente a alma” (p.63).

No terceiro capítulo, “A depuração das paixões na dialética do homem interior” (pp.103-138), temos uma importante abordagem que visa esclarecer o princípio da vida interior como pressuposto para o exercício da ascese na alma humana. Isso porque, segundo o autor, a depuração das paixões na mente dá-se exatamente por meio da ascese, sempre no intuito de alcançar a visão plena da realidade verdadeira, pela reflexão acerca de si mesmo até atingir sua pura realidade espiritual. Trata-se de um exercício para a alma que supõe ultrapassar os sentidos corporais, mergulhar em si mesma para encontrar, dentro de si, abertura e acolhimento (cf. p.103). O autor, acertadamente, nos conduz para o diálogo *De quantitate animae*, onde Agostinho indica os degraus necessários para que se faça a transposição entre a vida guiada pela exterioridade das sensações e a vida do homem interior (*De quant. animae*, XXXIII, 70-76). No esforço perseverante da alma que se lança, degrau por degrau, à procura do conhecimento acerca do Bem, está o segredo para a ascensão ao que há de melhor e mais perfeito para a realidade humana, Deus. Essa plenitude, para Agostinho, mesmo que esteja reservada à consumação na vida futura, está presente, desde já, no

desafio do esforço do homem interior no sentido de purificar as paixões da alma. É o que muito bem expressa Nilo Silva, quando escreve: “Não obstante, a *beata vita* poderá ser desejada na medida em que a amamos apropriadamente em dignidade” (p.104). De acordo com Agostinho: “A vida feliz se não se ama, não se tem. Mas se ama e se tem a vida feliz, necessariamente que se ama, acima de tudo o mais, a vida feliz – porque é por causa dela que se tem de amar tudo o que se ama. Mas se se ama a vida tanto quanto ela é digna de ser amada (pois não é feliz quem não ama a vida feliz como ela é digna de ser amada), é impossível que quem assim a ama a não deseje eterna. Portanto, a vida, quando for eterna, então é que será feliz” (*De civitate Dei*, XIV, 25). No embate do percurso de ascensão da alma para Deus, Agostinho sinaliza para a importância da memória, que é considerada na presente obra, em dois momentos significativos: a *exercitatio* da memória no itinerário para Deus (pp.113-122), onde a memória representa o esforço de Agostinho para encontrar o itinerário da verdade; e o *affectus* na memória (pp.122-133), ressaltando a constatação dos afetos retidos na memória a partir da leitura atenta do Livro X de *Confissões*. Como aporte para a exposição desse tema Nilo Silva enfatiza a importância da análise que Agostinho faz das paixões em *De civitate Dei*, com sua analogia entre o processo de ruminação dos alimentos na digestão e a evocação dos afetos que estão sempre ruminando na memória humana (pp.125-126).

Integrando, ainda, o terceiro capítulo temos dois pontos considerados, talvez os mais densos e bem trabalhados, onde vemos exposta a alma inquieta e voluntariosa do autor: *voluntas et ratio*, cognição das paixões na *mens* (pp.126-133) e *ordinata dilectio*, a alma em busca de gravitação (pp.133-138). Primeiramente, não há como não identificar a vontade como elemento essencial nas considerações agostinianas acerca da contingência nossa de cada dia. Para o autor, “a verdade é que a alma se move, por si mesma, porque nela existe *uoluntas* [...]. A vontade humana poderá tender e decair para objetos inferiores, mas a sua potência advinda da gravidade permite o retorno de ascensão das realidades inferiores às superiores, pelo mérito de sua própria autodeterminação e controle. Visto que o espírito é movido pela vontade, isto é, pela potência da alma de querer, nada poderá jamais tornar a mente escrava da paixão, a não ser a própria vontade” (p. 127). Em segundo lugar, temos evidenciado o papel de um ponto de equilíbrio, qual centro

de gravidade para o qual converge toda a força do ser, a “*ordinata delectio*”, caracterizado pela intensidade e perenidade de sua força, em contraposição ao caráter efêmero e fugaz da paixão. Como lembra o autor, na compreensão agostiniana a “*ordinata delectio*” é inclinação para agir ordenadamente conforme o bem. Por sua vez, o amor é o ato mais profundo do ser humano e o que o caracteriza na sua essência. A ciência e o conhecimento podem ser de grande ajuda e importância, mas, como tais, não podem fazer com que uma pessoa seja boa; isso é exclusivo da própria vontade movida pelo amor. Sendo assim, “o amor deve ser considerado a *uoluntas* que age como ponderação para o discernimento da vida e dos bons afetos escolhidos no percurso da felicidade” (p.136). O autor conclui o capítulo com uma profunda consideração acerca da definição de amor enquanto *ordinata delectio* formulada por Agostinho, identificando três elementos de sua constituição ontológica, como expressão do movimento interno do ato de amar manifestado por uma lei cósmica universal no reino dos corpos e dos espíritos (cf. p.136-137).

Do exposto até aqui, podemos apenas entrever um pequeno vislumbre do grandioso trabalho do Dr. Nilo Silva acerca da problemática das paixões evidenciando, no panorama das reflexões presentes no pensamento antigo, a magnífica visão voluntarista agostiniana. Nas suas considerações finais (cf. pp.139-143), o autor, depois de elencar a problemática do prazer e do desejo nos escritos platônicos, passando pela elaboração de pensadores romanos, acentua a posição estoica como emblemática na contraposição feita por Agostinho, quando escreve: “Os estoicos consideram que há um impulso primário na natureza, *primus motus*, que é irracional, e sobre o qual nem o sábio tem domínio. A vida feliz é, então, o pleno domínio da razão sobre o corpo, até obter uma perfeita tranquilidade de espírito. Em contraposição, Agostinho vai justificar esse *primus motus* pela desordem introduzida na natureza humana através do pecado original; desse modo, não é apenas pela razão que o homem obtém o domínio das paixões, mas pela força da vontade” (p. 141). Acentua, assim, o caráter inovador do pensamento de Agostinho, como constitutivo da integração das paixões e do corpo na proposta da construção e da busca da felicidade. Trata-se de uma integração que se efetiva no dinamismo da *mens*, onde está radicado o conhecimento da verdade, condição para a vida feliz. Para o autor,

“segundo Agostinho, há no homem um desejo sensível que também deve se voltar ao Bem soberano, submetendo-se à ordem da razão e permitindo-se, por isso mesmo, contemplá-lo melhor. É, portanto, a alma inteira que deve amar aquilo que somente o pensamento pode contemplar e é pelo amor assim esclarecido pela razão que a alma atingirá sua meta” (p. 143).

Maria Célia dos Santos

Universidade Federal do Cariri - UFCA

NOTÍCIAS

**Publicações recentes de estudos agostinianos e
pensamento antigo tardio**

NO BRASIL

DALBOM, Lucas Rodrigues, *As consequências antropológicas do pecado original segundo Santo Agostinho: um estudo baseado na obra «A Cidade de Deus»*, Paulus, São Paulo 2017 (e-book).

DAL MASCHIO, E. A., *Santo Agostinho: o doutor da graça divina contra o mal*, trad. F. VELOSO, Salvat, São Paulo 2017.

SMITHER, Edward L., *Agostinho como mentor*, Hagnos, São Paulo 2017.

TORRES, Clício Ribas, *A progressiva hermenêutica de Agostinho*, Clube dos Leitores, São Paulo 2016.

AGOSTINO, Trapè, *Agostinho: o homem, o pastor e o místico*. Trad. de F. E. MARCOS; M. R. N. COSTA, Cultor de Livros/Scripta Publicações Curitiba 2017.