



PAULA OLIVEIRA E SILVA

AS PARTES E O TODO

ensaios sobre a filosofia de
Agostinho de Hipona



AS PARTES E O TODO

**ENSAIOS SOBRE A FILOSOFIA DE
AGOSTINHO DE HIPONA**



Paula Oliveira e Silva

AS PARTES E O TODO

**ENSAIOS SOBRE A FILOSOFIA DE
AGOSTINHO DE HIPONA**



Copyright © Autora

Todos os direitos garantidos. Qualquer parte desta obra pode ser reproduzida, transmitida ou arquivada desde que levados em conta os direitos da autora.

Paula Oliveira e Silva

As partes e o todo: ensaios sobre a filosofia de Agostinho de Hipona. São Carlos: Pedro & João Editores, 2025. 221p. 16 x 23 cm.

ISBN: 978-65-265-2616-3 [Impresso]

978-65-265-2617-0 [Digital]

1. Filosofia. 2. Agostinho, Santo - Crítica e Interpretação. 3. Agostinho, Santo - Epistemologia e Metafísica. I. Título.

CDD – 100

Capa: Marcos Della Porta

Ficha Catalográfica: Hélio Márcio Pajeú – CRB – 8-8828

Diagramação: Diany Akiko Lee

Editores: Pedro Amaro de Moura Brito & João Rodrigo de Moura Brito

Conselho Editorial da Pedro & João Editores:

Augusto Ponzio (Bari/Itália); João Wanderley Geraldi (Unicamp/Brasil); Hélio Márcio Pajeú (UFPE/Brasil); Maria Isabel de Moura (UFSCar/Brasil); Maria da Piedade Resende da Costa (UFSCar/Brasil); Valdemir Miotello (UFSCar/Brasil); Ana Cláudia Bortolozzi (UNESP/Bauru/Brasil); Mariangela Lima de Almeida (UFES/Brasil); José Kuiava (UNIOESTE/Brasil); Marisol Barenco de Mello (UFF/Brasil); Camila Caracelli Scherma (UFFS/Brasil); Luís Fernando Soares Zuin (USP/Brasil); Ana Patrícia da Silva (UERJ/Brasil).



Pedro & João Editores

www.pedroejoaoeditores.com.br

13568-878 – São Carlos – SP

2025

Sumário

9	Prefácio	Nilo C. Batista Silva
13	Introdução	
21	Nota editorial	
25	1. O verdadeiro e a verdade	
57	2. As ideias	
73	2.1 Tradução:	<i>Agostinho, Oitenta e três questões diversas</i>
		Questão 46 - As ideias
77	3. As formas e a forma	
107	4. Corpo, alma, mente: uma estrutura enigmática	
137	5. A condição feminina	
157	6. A visão de Deus	
188	7. Tradução:	<i>Agostinho, Sermão 52 – A Trindade</i>
207	Referências	
219	Índice de autores	

Ao Professor Joaquim Cerqueira Gonçalves
de quem aprendi
“a primeira das liberdades, a de investigar”

Prefácio

A obra intitulada *As Partes e o Todo. Ensaio Sobre a Filosofia de Agostinho de Hipona*, que tenho o privilégio de prefaciá-la, representa a força intelectual de nossa investigadora de estudos agostinianos, a doutora Paula Isabel do Vale Oliveira e Silva, que atua como investigadora no Instituto de Filosofia da Universidade do Porto desde 2009 e, desde 2014, como docente no Departamento de Filosofia da mesma Universidade. Na comunidade filosófica brasileira, sua contribuição tem sido relevante na formação do nosso grupo de pesquisa da ANPOF, Agostinho de Hipona e o pensamento tardo-antigo.

Nesta obra que apresentamos, a autora nos oferece uma nobre e cuidadosa compreensão de problemas filosóficos agostinianos para os dias atuais. O livro aborda temas filosóficos do mundo clássico, assim como problemas vinculados a ontologia e a ética que, ontem como hoje, permanecem desafios em aberto para a razão humana.

Agostinho de Hipona é a coluna principal que sustenta a história da filosofia no medievo. O seu brilho reluz como um pensador incontornável na compreensão da *forma mentis* do mundo ocidental, ao tratar de problemas clássicos sobre a questão da verdade, as ideias, a alma na sua relação com o corpo, a origem do mundo e o destino do homem. A sua obra estabelece a ponte entre o legado da antiguidade e o medievo, de um modo criativo e original, motivo pelo qual ele deve ser considerado um pensador de fronteira, como aquele que dialogou essencialmente com as diversas tendências da filosofia helênica, neoplatônica e estoica, permitindo diferenciar os modelos de pensamento antigo e cristão, atuando nos diversos campos dos saberes filosóficos, a

saber, a moral, a ética, a psicologia humana, tratando com esmero e intuição os temas das paixões da alma, da liberdade, do mal e do ceticismo, no seu desempenho para alcançar o seu fim último.

Agostinho assimilou o problema da verdade para enfrentar o ceticismo já nos seus primeiros escritos, a saber o *Contra Acadêmicos*. Ao chegar em Milão, no outono de 384, Agostinho parecia ser um homem bastante desiludido de suas crenças e com a possibilidade do conhecimento da verdade. As certezas de sua juventude haviam sido desfeitas. Nesse estado de espírito, mais uma vez ele se voltou para filosofia de Cícero na tentativa de encontrar o sentido para sua vida, tanto que em suas *Confissões* relata que a leitura do *Hortensius* de Cícero transformou a sua vida para a converter numa dedicação total ao estudo da filosofia. Foi Cícero quem disponibilizou para o mundo latino a riqueza da cultura clássica, sobretudo os problemas da possibilidade do conhecimento gerado pela Academia platônica, configurando assim o ceticismo romano. Em *Contra Acadêmicos*, Agostinho utiliza a dúvida cética como método para alcançar a verdade que tanto procura. O que ele faz, na realidade, é atribuir à dúvida um sentido totalmente novo. Sua genialidade transporta a acepção grega da dúvida como fim para uma concepção inovadora que passa doravante a ser um instrumento para se alcançar a verdade e a felicidade.

Escrita com esmero pela autora Paula Oliveira e Silva, esta obra nos apresenta de forma exuberante a figura de Agostinho, sua psicologia e a forma de lidar com as questões profundas da existência humana na qual seduz a muitos pesquisadores em diversas áreas das sociedades científicas. Os ensaios enfocam um dos temas cruciais para a especulação filosófica do mundo clássico, a natureza da alma e sua união com o corpo, onde Agostinho apresenta a sua noção de *homo totus*, partindo do princípio de que o corpo deve ser considerado positivamente como um bem louvável na ordem das criaturas. Contudo, é notável que não seja o corpo que atua sobre a alma, e sim a alma que atua sobre o corpo. Agostinho considera a sensação na sua dupla relação da alma/corpo, privilegiando a relação da sensação

com a alma, pois a sensação pertence à alma e não ao corpo, ou seja, é uma função da alma. Nessa perspectiva, pouco a pouco, o dualismo platônico e maniqueísta vai sendo superado por Agostinho, pela noção de *homo totus*. Esta noção implica considerar a unificação do composto humano, corpo/alma/espírito, a qual conjuga o princípio neoplatônico da superioridade da alma sobre o corpo, em simultâneo com a interioridade dela com relação ao corpo e ainda da totalidade dela na abrangência da matéria.

No que tange ao tema da criação e a dependência ontológica da criatura ao criador, a autora de *As Partes e o Todo. Ensaio Sobre a Filosofia de Agostinho de Hipona* demonstra que Agostinho pode ser tomado como referencial nessa aventura de tentar tornar compreensível à razão humana os dados que envolvem a busca pela origem da criatura humana e da criação nos seus elementos primeiros, em si alheios à limitação espaço-temporal constitutiva dos seres criados. Na verdade, sempre que possível Agostinho procura tornar acessível à compreensão racional os dados relativos à fé revelada, através de elementos tomados da filosofia platônica e neoplatônica, mesmo que, necessariamente, não tenham que coincidir com a sua concepção cristã. É o que ocorre nos seus comentários ao Livro do Génesis onde toma a criação como um fato real, ocorrido em determinado tempo, enquanto para os neoplatônicos o mundo estaria sujeito a uma necessidade metafísica.

De fato, o tema da criação era caro, também, aos primeiros cristãos que - imbuídos da certeza de que as coisas criadas eram obra visível de Deus invisível, acessível até os que nada sabiam da *Torah* - afirmavam que se podia conhecer a Deus por intermédio de sua obra. A questão fascinante aos filósofos e misteriosa, aberta ainda hoje à nossa reflexão é buscar entender por que existe algo e não o nada. A doutrina da criação, segundo o relato bíblico do Antigo Testamento, parece responder: Porque Deus o chama à existência. A singularidade da ação criadora de

Deus consiste no fato de ser condição de possibilidade que está na base de tudo o que existe ou é no mundo.

Desejo boa leitura.

Nilo César Batista da Silva
Coordenador do GT ANPOF Agostinho de Hipona e o
Pensamento Tardo Antigo
Universidade Federal do Cariri – UFCA

Introdução

O conjunto de obras que se conhecem da autoria de Agostinho de Hipona (354-430) é imensamente vasto em número, diverso em estilos literários e pródigo em influências filosóficas. As suas obras, no que se refere aos temas e às doutrinas nelas desenvolvidas, estão claramente marcadas pelos contextos históricos e pela dinâmica do debate intelectual de onde emergiram. Mas a riqueza de conteúdo das obras de Agostinho é sobretudo evidente pelo desenvolvimento de doutrinas, em grande parte inovadoras para a época, acerca dos grandes temas de que a filosofia desde sempre se ocupou: a felicidade, a natureza da liberdade, a verdade, o conhecimento e a linguagem, a origem do mundo, a vida em sociedade, a causa do mal e o fim último do homem.

Tendo em conta os destinos históricos da filosofia, divergentes a oriente e a ocidente após o dismantelamento das estruturas socio-políticas, económicas e culturais que deram estabilidade ao império romano; e sendo certo que, a ocidente, as obras de Agostinho se tornaram referência para o estudo e a prática da doutrina e da cultura cristãs, não é estranho que as estruturas mentais que sustentam o seu sistema filosófico estejam profundamente enraizadas na tradição ocidental. A fortuna das obras e doutrinas de Agostinho no mundo ocidental estende-se muito para além do que pode ser lido e observado nos testemunhos historiográficos e nas obras filosóficas, teológicas ou literárias que, desde a idade média até à contemporaneidade, contêm vestígios evidentes desta influência. Não obstante estarem hoje disponíveis inúmeros estudos sobre este processo de transferência de conhecimento, o campo de investigação sobre a influência das obras e doutrinas de Agostinho nas diversas áreas do saber e da vida humana encontra-

se ainda praticamente inexplorado e por desbravar, uma vez que se trata de um movimento de longo curso que operou uma profunda e extensa transformação de mentalidades.

Testemunho da consciência que a comunidade académica tem da necessidade de conhecer melhor as doutrinas de Agostinho para obter uma melhor compreensão da história intelectual, das crenças filosóficas e dos paradigmas éticos e políticos do mundo ocidental são as obras de grande vulto sobre a receção de Agostinho que se têm publicado, como é o caso, por exemplo, do **Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine**.¹ A par deste tipo de estudos, outras obras de menor dimensão têm vindo a ser publicadas, de inestimável valor científico para os estudiosos de Agostinho – como as duas edições da coleção *Cambridge Companion*² dedicadas a Agostinho, que abarcam os principais aspetos da sua obra filosófica e, mais recentemente, da mesma coleção e editora – à semelhança dos estudos sobre obras de outros grandes filósofos como Platão, Descartes ou Kant – os *Companion* dedicados exclusivamente às obras de Agostinho de maior disseminação como as **Confissões** (2020),³ a **Cidade de Deus** (2021)⁴ ou os **Sermões** (2025).⁵ A produção de e sobre Agostinho de Hipona é verdadeiramente impossível de abarcar, seja só quanto à quantidade, não obstante as inúmeras iniciativas que surgem no seio da comunidade académica nesta direção, de que são exemplo

¹ POLLMANN, Karla; OTTEN, Willemien (Ed.). **The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine**. Oxford: Oxford UP, 2013.

² KRETZMANN, Norman; MECONI, David; STUMP, Eleonore (Ed.). **Cambridge Companion to Augustine**. Cambridge: Cambridge UP: 1ª edição (2001). Meconi, David; Stump, Eleonore (Ed.). **Cambridge Companion to Augustine**. Cambridge: Cambridge UP: 2ª edição (2014), substancialmente revista.

³ TOOM, Tarmo (Ed.). **Cambridge Companion to Augustine's Confessions**. Cambridge: Cambridge UP: 2020.

⁴ MECONI, David (Ed.). **Cambridge Companion to Augustine's City of God**. Cambridge: Cambridge UP: 2021.

⁵ HOFER, Andrew (Ed.). **Cambridge Companion to Augustine's Sermons**. Cambridge: Cambridge UP: 2025.

a plataforma de busca **Finding Augustine**,⁶ o projeto do **Corpus Augustinianum Gissense**⁷ ou o projeto **Sant'Agostino – Augustinus Hipponensis Opera Omnia**.⁸

Tendo em conta que as obras de Agostinho e os estudos acerca delas e das suas doutrinas são tão abundantes em quantidade quanto profícuas em qualidade, fará sentido mais um livro de ensaios sobre este autor? A resposta a esta questão é, por um lado, inevitavelmente negativa. Na verdade, na presente obra nada se acrescenta de novo a tudo quanto já foi dito ou poderá vir a ser sobre Agostinho. Contudo, é nossa convicção que o princípio que faz avançar o conhecimento e a investigação no domínio científico da filosofia é a partilha da leitura e da interpretação dos grandes textos onde o pensamento desde sempre germina, ativo, como as razões seminais que Agostinho acreditava vivificarem a dinâmica da criação e a história da humanidade, nela operando como princípios eternamente geradores de ser.

Neste livro publicam-se seis ensaios que desenvolvem uma das quase infinitas linhas de interpretação que a obra de Agostinho permite desenvolver, quando se lhe procura a ordem interna e a coesão sistemática - embora esta coesão não seja evidente e por isso Agostinho seja habitualmente considerado um filósofo assistemático. Como o título indica, **As Partes e o Todo: Ensaios sobre a Filosofia de Agostinho de Hipona**, o princípio

⁶ Publicada em parceria pela Katolieke Universiteit Leuven e pela Villanova University, esta é sobretudo uma plataforma de busca bibliográfica: disponível em: <https://findingaugustine.org/>

⁷ MAYER, Cornelius. **Corpus Augustinianum Gissense a Cornelio Mayer editum** (CAG). Este projeto é desenvolvido pelo Zentrum für Augustinus-Forschung e pela Universität Würzburg em colaboração com o Kompetenzzentrum für elektronische Erschließungs und Publikationsverfahren in den Geisteswissenschaften na Universidade de Trier. A vantagem desta base de dados é imensa para a investigação no domínio, uma vez que permite aceder online à coleção das obras de Agostinho, em Latim e nas edições de referência. Disponível em: <https://www.augustinus.de/projekte-des-zaf/corpus-aug-gissense>

⁸ Este site divulga principalmente as obras completas de Agostinho, em diversas línguas e edições. Disponível em: <https://www.augustinus.it>

hermenêutico que dinamiza este conjunto de ensaios é a dialética que se estabelece entre as partes e o todo. Neste livro, contudo, esta dinâmica é intrínseca, atuando como um meta-princípio da sua organização interna. Este princípio mereológico dinamiza a presente obra de modo não evidente, implícito, como o tema estruturante de uma pequena peça musical opera no âmago da obra, gerando a harmonia do conjunto. Esta operatividade implícita realiza-se num duplo movimento. Por um lado, como um princípio reativo e, por outro, como o princípio ativo que a conduz, organizando-a internamente e dando-lhe coerência. Enquanto princípio reativo, este conjunto de ensaios move-se pela verificação de uma tendência, na literatura atual sobre Agostinho, a organizar o seu sistema filosófico em categorias que o tornem até certo ponto domesticável, fazendo-o compossível com o modo como concebemos e praticamos hoje a filosofia. Assim, quando pensamos a filosofia de Agostinho tentando compreendê-la, por exemplo, à luz das categorias do belo ou do bem, do conhecimento, da verdade, da linguagem, da organização da sociedade ou de qualquer outro grande tema que a filosofia desde sempre explorou dentro do seu domínio, produzimos de facto interpretações que não podem não introduzir um certo viés na compreensão do sistema filosófico de Agostinho. Pois de facto ele não pensou essas temáticas como objetos de estudo ou como partes de um corpo total de áreas do saber que tivessem de ser dominadas por quem se dedica à filosofia, ou, sequer, que a filosofia tivesse partes.

Na verdade, para Agostinho, a filosofia era um saber de totalidade ou, talvez até mais especificamente, de comunidade, que se realiza na prática da vida, esta sim diferenciada e operada a partir das razões e das liberdades singulares, irreduzíveis e inalienáveis. Ora, o princípio ativo que organiza este conjunto de ensaios é a constatação de que a filosofia de Agostinho, bem como todas as categorias que nela se mobilizam, se orienta para a expressão maximamente comum de realidade, embora seja elaborada a partir da razão e da liberdade do seu autor, que é, neste caso, a pessoa de Agostinho. A coerência interna deste livro está

edificada sobre duas categorias centrais na obra de Agostinho: a questão da verdade, e a temática da criação do mundo e do homem como projeto a realizar no tempo e na história, simultaneamente própria e comum.

À luz de um princípio mereológico – a relação entre as partes e o todo – que se encontra de facto na obra de Agostinho, mas que se submete ainda a um outro, mais fundamental, da relação entre o próprio e o comum, sendo que o comum já não tem partes, este conjunto de ensaios começa por tratar a relação entre o verdadeiro e a verdade. E fazemo-lo em dois movimentos. Em primeiro lugar, perscrutamos as tendências de interpretação que isolam o tema dentro de uma teoria do conhecimento, no intuito de mostrar até que ponto os argumentos de Agostinho acerca da relação entre verdade e falsidade esclarecem questões lógicas e epistemológicas. Em segundo lugar, procuramos mostrar que a indagação de Agostinho acerca da verdade nos planos lógico e epistemológico não é, no seu sistema filosófico, nem um fim em si mesma nem uma tarefa fundamental. Ela aponta para a resolução do problema, este sim estruturante no sistema, da origem do mal e do seu contraposto, a conquista da felicidade. A discussão acerca da relação entre o verdadeiro e a verdade tem, portanto, o seu lugar dentro do sistema de Agostinho como relação estruturante entre a mente individual e a descoberta da verdade como bem comum e princípio de sabedoria. Corretamente entendida, a relação entre a mente e a verdade, segundo Agostinho, é a que permite ao ser humano conhecer-se a si mesmo e ao mundo e configurar um modelo de existência a partir destas duas coordenadas, indissociáveis – a verdade, bem comum, e a ação, própria e singular, do sujeito humano sobre este bem comum, construindo a sua existência em liberdade. No segundo ensaio, contudo, ocupamo-nos não tanto do agir livre dos homens mas de descrever o modo como Agostinho explica os fundamentos metafísicos sobre os quais o mundo que habitamos está edificado. Na verdade, Agostinho considera que a apreensão destes fundamentos e do seu modelo original é possível ao homem sábio, isto é, àquele que

progrediu das operações mais elementares da sua razão para a descoberta do princípio que nelas opera – ou seja, do verdadeiro para a verdade. Assim, no segundo ensaio apresentamos de modo breve o modelo que Agostinho assume para a criação do mundo. Esta criação está cimentada nas ideias divinas. Se Deus criou o mundo a partir destas ideias, então, e em conformidade com as interpretações do **Timeu** que Agostinho conhecia através de variantes do platonismo que circulavam no seu tempo, nada do que existe pode ter sido feito irracionalmente. Porém, mais do que uma Inteligência suprema, para Agostinho Deus é sobretudo uma causa livre. Por isso, o mundo emana a partir de Deus não de modo necessário, mas livre. Ora, se assim é, tudo o que sucede no mundo tem a sua origem mais remota e fundamental na atividade de causas livres. Tudo o que existe é, por conseguinte, essencialmente contingente. Ora, é a relação entre as formas contingentes e a forma suprema que glosamos no terceiro ensaio, ao passo que no quarto refletimos sobre a questão maior, talvez aquela a que Agostinho respondeu de modo menos evidente: a existência de um tipo de forma que tem, na sua consistência, a mais estranha e inesperada mistura – um corpo e um espírito e, como se não bastasse, um espírito livre. Este é o objeto do quarto ensaio ou capítulo, onde tratamos da relação entre o corpo, a alma e a mente, no ser humano, e de algumas aporias levantadas quer pelas obras de Agostinho, quer pela literatura a este propósito. O resultado desta análise é, como sempre, frustrante, em termos de argumentação racional, porque também assim o foi para Agostinho. Resta-lhe, em boa parte, a defesa do princípio hermenêutico da *vera ratio* – se existe um tal ser, ele é causado pela bondade e liberdade do criador. Deve ser por isso louvada a sua existência e compreendida a sua essência. No capítulo 5 tratamos de um dos temas nos quais a tomada da parte pelo todo tem contribuído para leituras muito aporéticas sobre a posição que Agostinho teve acerca da condição das mulheres. Neste capítulo, a partir de interpretações desta questão um pouco mais holísticas do que as que encontramos em alguns estudos de género, procuramos pensar este tema à luz da metafísica

criacionista que Agostinho adota e da noção de tempo histórico que lhe é indissociável. Se o tempo é condição da existência em geral e, em particular, da existência humana; e se esta, na sua condição de liberdade finita, conhece que o seu destino é a posse do bem comum, infinito, e que pode dirigir-se para ele livremente; então a razão humana pode pensar, legitimamente, de que modo se realizará esse tipo de vida boa e feliz, se não infinita, ao menos eterna, que, a realizar-se, terá de subsistir por definição fora do tempo e do mal. O último ensaio deste livro é então sobre a visão de Deus. A explicação de Agostinho acerca deste tipo de visão emerge num contexto peculiar, a que ficou associada a **Carta 147**, que escreveu a Paulina e que é, na verdade, um tratado sobre a visão de Deus. Dado o conjunto de aporias que, do ponto de vista filosófico, qualquer resposta lhe parecia conter, Agostinho refletiu profunda e demoradamente sobre este assunto. Neste último capítulo expomos a solução que Agostinho elaborou sobre o problema da integração da corporeidade na visão de Deus *in patria* tal como aparece no Livro XII do seu **Comentário literal ao Livro do Genesis**. Com a solução que construiu neste comentário, Agostinho superou as aporias com que se enfrentava e que derivavam sobretudo da sua interpretação, fortemente influenciada pelas categorias filosóficas platônicas, sobre o modo como se estabelece a relação entre o corpo mortal e a mente intelectual. Ao fazê-lo, Agostinho introduziu no seu sistema filosófico um modo de pensar a natureza humana, a visão beatífica e o estado de felicidade *in patria* que marcou irrevogavelmente as discussões filosóficas e teológicas posteriores sobre estas temáticas.

Este livro de ensaios nasceu de um desafio lançado pelo colega Nilo C. Batista Silva, com quem partilho o interesse pelos estudos agostinianos bem como a atividade de investigação neste domínio. Nos últimos anos, a nossa relação com os estudos agostinianos no Brasil tem sido dinamizada principalmente através do acolhimento, no nosso grupo de investigação, no Instituto de Filosofia da Universidade do Porto, de um número considerável de estudantes de programas doutorais em regime de 'doutorado

sanduíche’ ou de estudantes que nos procuram com o objetivo de fazer o seu doutoramento em Agostinho na Universidade do Porto; ou através do acolhimento de colegas se propõem fazer períodos de investigação pós doutoral ou, ainda, da colaboração de diversos colegas com a Revista **Civitas Augustiniana**.

A Revista e o grupo de estudos que se desenvolveu em torno deste projeto de edição foram acolhidos e incentivados como atividade regular do Instituto de Filosofia pelo seu atual diretor, o Professor José Meirinhos. Devemos-lhe por isso um particular agradecimento.

Por último, um agradecimento aos colegas que, no anonimato da revisão por pares, ou na proximidade e no diálogo da investigação conjunta, leram esta obra e contribuíram com os seus comentários para o seu melhoramento. Este livro é mais uma concretização deste movimento de partilha de conhecimento que, colocando em prática o que consideramos ser o bom modo de fazer filosofia, contribui para a construção da grande Cidade de Agostinho – a edificação de um lugar de debate entre culturas e perspectivas, onde as partes e o todo são apenas um momento da grande tarefa comum, construída a partir do diálogo entre as liberdades individuais.

Paula Oliveira e Silva⁹

⁹ Instituto de Filosofia da Universidade do Porto, Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Via Panorâmica, s/n. 4150-564 Porto. pvsilva@letras.up.pt; <https://www.cienciavitae.pt/B619-F056-7B57>

Nota editorial

Já antes descrevemos o itinerário intelectual que percorre este livro e os princípios hermenêuticos que lhe dão coerência. Expomos agora umas breves nótulas metodológicas que orientam esta edição. Nesta obra damos lugar a uma análise de temas que naturalmente já estudamos, ensinamos, partilhamos em conferências e colóquios, em Portugal e no estrangeiro, e sobre os quais temos vindo a publicar desde 1995, haja em vista que nos ocupamos deste grande filósofo desde a nossa dissertação de mestrado apresentada na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (1994) e realizada, tal como a tese de doutoramento (2005), sob orientação do Professor Joaquim Cerqueira Gonçalves.

Para desenvolver o itinerário que aqui nos propusemos, criámos alguns capítulos que resultam de investigação nova, mas também nos servimos de outros trabalhos, já iniciados ou publicados, que pudemos revisitar, completar ou alargar o contexto de interpretação. Assim, são inéditos os dois primeiros ensaios que aqui se publicam: “O verdadeiro e a verdade” e “As Ideias”, sendo este último acompanhado da tradução portuguesa da questão 46 da obra de Agostinho **Oitenta e três questões diversas**. Considerámos importante traduzir e publicar este pequeno texto, pela inigualável influência que o seu conteúdo teve na história do pensamento ocidental. Além disso, o tema e o texto que o ilustra são habitualmente tratados em contexto letivo nos diversos programas de Filosofia Medieval, em Portugal e no Brasil. Por isso, consideramos que facilitar o acesso a este texto e um breve comentário constitui também um serviço à comunidade. O terceiro e o quarto ensaio – “A forma e as formas” e “Corpo, alma, mente: uma estrutura enigmática” – foram redigidos a partir de materiais

que produzimos na nossa tese doutoral e, portanto, em parte, já se encontram publicados em obras anteriores. A obra onde parcialmente se poderão encontrar no seu formato primeiro é o livro da minha autoria com o título **Ordem e Mediação** (Letra e Vida: Porto Alegre, RS, 2012). O quinto ensaio, sobre “A condição feminina”, que aqui reformulo em parte, foi publicado originalmente no volume coletivo de homenagem à Professora Maria Luísa Ribeiro Ferreira, com o título: A condição feminina em Agostinho de Hipona à luz de uma ontologia do Princípio. In: MESQUITA, António Pedro; BECKERT, Cristina; PÉREZ, José Luis; XAVIER, Maria Leonor (Ed.) **A Paixão da Razão. Homenagem a Maria Luísa Ribeiro Ferreira**. CFUL: Lisboa, 2014, p. 633-645. O sexto e último ensaio foi publicado na Revista **Mediaevalia. Textos e Estudos** 38 (2019), 49-71, com o título: L’âme à l’état de béatitude connaît-elle Dieu dans le corps ou hors du corps? La réponse d’Augustin dans le livre XII du De Genesi ad litteram. Este é um tema de que nos vimos ocupando há anos – a visão beatífica. A investigação que apresentámos neste artigo continha alguns aspetos inovadores, que lhe mereceram a menção por Emmanuel Bermon na sua extraordinária obra publicada em 2022, sobre o Epistolário de Agostinho a Nebrídio (Brill, 2022). Considerámos por isso ser interessante apresentar aqui essa investigação, agora em português, de modo a fazê-la chegar a um público mais amplo. Acompanha este último ensaio a tradução do Sermão 52, de Agostinho, sobre a Trindade. Recentemente Lewis Ayres (Preaching on the Trinity. In: HOFER Andrew, **Cambridge Companion to Augustine’s Sermons**. Cambridge: Cambridge UP, p. 193-208) mostrou a relevância deste sermão na evolução da doutrina sobre a Trindade, na obra de Agostinho. Uma tradução minha deste sermão foi publicada em: Agostinho. Sermo LII. Texto e comentário. **Cadernos UFS de Filosofia** 6 1-3 (2004): 101-113.

Nesta obra usamos as edições latinas da obra de Agostinho consideradas de referência, para as obras de que não há tradução portuguesa realizada a partir do Latim e com edição latina ao lado. Mas, felizmente, em Portugal temos hoje excelentes edições de

algumas das principais obras de Agostinho. Por isso, sempre que cito essas obras uso as edições portuguesas, tal como menciono na **Bibliografia**. Algumas obras foram traduzidas por mim, com introdução e notas, e outras resultam de um trabalho de colaboração, como é o caso de **A verdadeira religião** (com Manuel Ramos) ou do Livro XII do **Comentário literal ao Livro do Genesis** (com Mário Correia). No caso das passagens de obras de Agostinho que, neste livro, cito a partir das edições de referência e para as quais não encontrei uma boa tradução, eu própria a ofereço, da minha autoria, no corpo do texto ou em nota, conforme o seu lugar de ocorrência. Finalmente, para a bibliografia que menciono e cujo texto original se encontra nas diferentes línguas estrangeiras de onde provêm, optei por oferecer, no corpo do texto, uma tradução da minha autoria, deixando as citações no original, quando mencionadas em nota.

1. O verdadeiro e a verdade

A questão acerca da natureza da verdade e da sua relação quer com o problema da validade epistêmica do discurso, quer com a procura e conquista da sabedoria é matricial na obra de Agostinho e no seu sistema filosófico. Após a sua conversão ao cristianismo, a primeira obra que ele escreveu foi precisamente o diálogo **Contra os Acadêmicos**.¹ Agostinho escreveu este diálogo em simultâneo com outros dois – **A Vida Feliz** e **A Ordem**. Nestes três diálogos ficaram registados os debates filosóficos que tiveram lugar em Cassiciaco,² entre novembro de 386 e março de 387.³ Nestes

¹ AUGUSTINUS. *Contra Academicos* [CA]. In: AUGUSTINUS. **Contra academicos. De beata vita. De ordine. De magistro. De libero arbitrio**. Edição de W. M. Green e K. D. Daur. Turnhout: Brepols, 1970. p. 3-61 (CCSL 29). As citações desta obra referem esta edição. As traduções são da minha autoria.

² A localização geográfica da *villa* rústica de Cassiciaco tem sido objeto de discussão entre os especialistas. Angelo di Bernardino escreve a este propósito: “Rus Cassiciacum was apparently Cassiago di Brianza. Located about twenty-one miles northeast of Milan (...): An inscription of the pagan Verecundus was found nearby. With Augustine were family and friends (Alypius, Licentius, Lastidianus, Rusticus, Trygetius)”. DI BERNARDINO, A. Cassiciacum. In: FITZGERALD, Allan (Ed.). **Augustine Through the Ages: An Encyclopedia**. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1999, p. 135. Ver, sobre o mesmo assunto, O'DALY, Gerard. Cassiciacum. In: MAYER, Cornelius *et al.* (Ed.) **Augustinus-Lexikon** I. Basileia: Schwabe, 1986. p. 772-773.

³ Para uma cronologia destes três diálogos, ver v.gr., FITZGERALD, Allan (Ed.). **Augustine Through the Ages: An Encyclopedia**. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1999. p. xliii; xlvii. Os chamados “Diálogos de Cassiciaco” têm sido objeto de diversos estudos de especialidade. Entre os aspetos que têm sido analisados contam-se questões relacionadas com a datação, a historicidade, os intervenientes ou as influências neoplatónicas de Agostinho neste período. Para informação detalhada sobre esta temática, ver O'DALY, 1986, p. 771-782. Deste mesmo período fazem parte, além da obra **Solilóquios**, também a troca epistolar com Nebrídio, de que recentemente o exímio trabalho de E. Bermon mostrou a relevância: BERMON,

diálogos Agostinho discutiu um conjunto vasto de questões filosóficas com o grupo restrito de familiares e amigos, na companhia dos quais se retirara para a quinta de Verecundo para procurar o encontro de si consigo mesmo, longe da vida agitada que vivera antes da conversão ao cristianismo. O diálogo **Contra os Académicos** é uma obra relativamente extensa, redigida em três livros, cujo tema central é uma questão clássica, discutida entre os sábios desde os alvores da filosofia – a relação entre verdade e felicidade: se são interdependentes, se é possível obter uma sem a outra e como definir cada um desses conceitos, que mais parecem conter princípios de vida prática do que corresponder a qualquer objeto inteligível que possa ser alcançado pelo intelecto humano.

A primeira ronda de questões entre Agostinho e os participantes no diálogo tem resultados bastante aporéticos:

Uma vez reunidos todos num local onde, por meu conselho, me pareceu oportuno, disse-lhes: Acaso duvidam que nos convém conhecer a verdade? De modo algum, disse Trígécio. Os outros deram sinais de aprovação. E se, mesmo sem possuir a verdade, podemos ser felizes, será necessário conhecê-la? (...) Disse Trígécio: - Certamente, queremos ser felizes. E, se podemos sê-lo sem a verdade, também podemos dispensar-nos de a procurar. Que acham disso?, perguntei. Acreditam que podemos ser felizes mesmo sem encontrar a verdade? - Sim, podemos, desde que a procuremos, respondeu Licêncio. Tendo eu aqui pedido por sinais a opinião dos outros, disse Navígio: - A opinião de Licêncio convence-me. De facto, talvez a felicidade consista nisso mesmo, em viver na procura da verdade (CA, I, 5).

Desta primeira ronda de questões obtém-se um conjunto de crenças, ainda muito longe de serem justificadas, acerca da felicidade. Há acordo entre os participantes no diálogo quanto ao facto de que todos os homens procuram a felicidade. Mas não é certo se este fim pode ser alcançado sem que simultaneamente alguém tenha chegado à verdade. Se de facto for possível possuir uma sem a outra, então, por razões de economia de esforços,

Emmanuel. **Saint Augustin. La correspondance avec Nebridius** (Lettres 3-14). Leiden: Brill, 2022. Sobre o estado do corpus deste epistolário e a cronologia das cartas, trocadas a partir de Cassiciaco, ver esp. p. 35-43.

poderia até dispensar-se o trabalho da procura e da conquista da verdade. Esta possibilidade, avançada por Trígécio, parece um convite à inércia do intelecto, se admitirmos que a verdade é acima de tudo uma conquista da razão. Licêncio, por sua vez, está de acordo com Trígécio. É certo que, se pudermos prescindir da verdade e obter a felicidade, está bem que o façamos. Contudo, para chegar a essa conclusão, deveremos procurar a verdade. Caso contrário, não saberemos se ela integra ou não o conjunto das coisas que dizem respeito à felicidade. Mas, se for assim, na eventualidade de a verdade nunca vir a ser encontrada, parece que teremos de a procurar eternamente; e, se isso acontecer, a felicidade jamais será alcançada.

A partir desta primeira troca de impressões elaborada na base da crença comum veiculada pelas escolas da antiguidade tardia sobre a relação de interdependência, quase identidade, entre a felicidade e a verdade, Navígio tenta uma primeira definição: “talvez a felicidade consista nisso mesmo: em viver na procura da verdade” (CA, I, 5). Este enunciado exprime uma versão corrente do que os cétricos pensaram acerca da relação entre felicidade e verdade. Sendo a verdade um ideal supremo da razão, ela não pode ser alcançada. Por esse mesmo facto, também a felicidade não poderá estar ao alcance dos mortais. A melhor versão deste estado de coisas, que corresponderia a uma possibilidade de alcançar a felicidade que estaria ao alcance de todos, seria, afinal, considerar a posse do bem e do fim último apenas como uma atitude de vida. Neste caso, a própria vida sábia (bem como a felicidade possível ao homem) consistiria numa incessante procura da verdade. Este ideal, que resume afinal aquele que a cultura antiga tinha difundido acerca do homem sábio, contém um projeto de vida boa e honesta: viver na procura da verdade ou, o que é o mesmo, ser filósofo.⁴

⁴ Como é sabido, Agostinho não conheceu o ceticismo na forma grega. O seu conhecimento do ceticismo é através dos *Academica* de Cícero e, em certa medida, também do diálogo *Hortensius*, hoje perdido; ver, a este propósito,

Associado a uma versão peculiar do que é a filosofia, este ideal, que a considera como projeto de vida, é bastante utópico e desafiante. Neste período da sua vida, Agostinho não se cansa de exaltar em cada linha que escreve, em cada prefácio, em cada conclusão dos seus escritos, o que é a filosofia e como ela é o melhor bem que o homem pode alcançar para ter uma vida feliz. Em **Contra os Acadêmicos**, na dedicatória desta obra ao seu amigo Romaniano cuja vida tinha sido apanhada nos reveses da fortuna, Agostinho recordava que, colhida pelos ventos contrários da sorte, a alma humana só pode ser resgatada pela virtude se se dedicar à filosofia, assim se lhe abrindo os caminhos que a conduzam ao porto da sabedoria. Neste porto, se para tal tiver sido destinada pelos deuses, o seu ânimo

sai finalmente, para a atmosfera da verdadeira liberdade resplandecente por respirar. (...) Esta maneira de sentir, proclamada pelos oráculos das doutrinas mais fecundas e muito remota e inacessível à inteligência dos profanos, a filosofia, para a qual te convido, promete esclarecer os seus amigos (CA, I, 1).

Quando abordamos a obra de Agostinho desde a perspectiva deste tema maior da filosofia de que aqui nos ocupamos – o que é a verdade e se pode ser alcançada pela razão humana – o diálogo **Contra os Acadêmicos** é sem dúvida uma paragem obrigatória. Quase invariavelmente, a literatura mais recente sobre Agostinho, quando trata do tópico “Conhecimento” no sistema de Agostinho, começa por expor os seus argumentos contra o ceticismo. É esse o modelo que é seguido, por exemplo, por três grandes nomes

LAGERLUND, Henryk. **Skepticism in Philosophy**: A Comprehensive, Historical Introduction. Londres: Routledge, 2020. p. 42-43. Também de consultar é a seguinte obra, de DUTTON, Blake. **Augustine and Academic Skepticism**. A Philosophical Study. Ithaca, NY: Cornell UP, 2016, um estudo muito completo sobre a relação de Agostinho com o ceticismo acadêmico. Antes de apresentar a crítica de Agostinho, o autor expõe os princípios gerais do ceticismo acadêmico, oferecendo uma compreensão clara do contexto histórico e conceptual em que Agostinho discutiu o problema (vd. esp. p. 16-29).

ligados ao estudo das doutrinas de Agostinho, como Gareth Matthews,⁵ Peter King⁶ ou Giovanni Catapano.⁷ Porém, a obra de Agostinho e os seus argumentos filosóficos acerca da verdade, da felicidade, da virtude, da ordem do mundo ou da origem do mal, na sua amplitude e complexidade, não respeita o modelo orgânico e sistemático, que encontramos em outros paradigmas filosóficos, desde a antiguidade até aos nossos dias. Pelo contrário, a definição do que é a filosofia, dos métodos para o seu exercício e, talvez principalmente, dos fins a que se dirige encontram-se, para Agostinho e para a cultura do seu tempo, ao longe e ao largo do modo como atualmente entendemos o exercício desta área do saber, a sua divisão por disciplinas e o seu desenvolvimento em ambiente académico.

Desde a nossa perspectiva, uma compreensão adequada do sistema filosófico de Agostinho deve conjugar os diversos aspetos do seu itinerário filosófico. De facto, este sistema existe e está construído a partir de uma exigência extrema de coerência interna. Para ser compreendido na sua consistência e robustez teórica e doutrinal, o sistema filosófico elaborado por Agostinho tem de ser analisado detalhadamente num trabalho hermenêutico que conjugue as partes com o todo, ultrapassando as aparentes aporias com as quais o próprio Agostinho se deparou ao longo da vida, ao tentar dar resposta a questões que, pelo menos *prima facies*, se lhe apresentavam como desafios insuperáveis. Aporias deste género são as que Agostinho enfrentou e solucionou, por exemplo, sobre o problema da origem do mal, confrontado com o desejo universal

⁵ MATTHEWS, Gareth. Knowledge and Illumination. In: STUMP, Eleonore; KRETZMANN, Norman (Ed.). **The Cambridge Companion to Augustine**. Cambridge: Cambridge UP, 2001. p. 171-173.

⁶ KING, Peter. Augustine on Knowledge. In: MECONI, David Vincent; STUMP, Eleonore (Ed.). **The Cambridge Companion to Augustine**, 2nd edition. Cambridge: Cambridge UP, 2014. p. 142-165.

⁷ CATAPANO, Giovanni. Augustine. In: GERSON, Lloyd (Ed.). **The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity**. Cambridge: Cambridge UP, 2010. p. 575-581.

de felicidade ou com a natureza suprema, una e boa, de Deus;⁸ ou sobre a natureza, una e trina de Deus,⁹ a existência de seres, como os humanos, nos quais matéria e espírito, princípios antagônicos,¹⁰ se reúnem para formar um todo; ou a grande aporia gerada pela crença cristã de que o corpo ressuscitará e de que, no estado de beatitude, haverá um conhecimento de Deus através do corpo, uma vez que Deus é o inteligível supremo e só a natureza da mente é adequadas para conhecer o inteligível. Compreender este sistema obriga a analisar os argumentos acerca dos temas que procuramos investigar quando abordamos em extensão e profundidade a obra deste autor maior da filosofia ocidental – o que é a verdade, o que é a felicidade, a natureza da linguagem, a contingência do mundo ou o problema do mal, entre outros temas. A imensa obra de Agostinho e os argumentos filosóficos que contém apresentam-se à razão filosófica como um vasto puzzle onde as peças se relacionam entre si dando origem a uma explicação global dos temas que a filosofia tipicamente trata.

Os argumentos de Agostinho para os problemas filosóficos estão solidamente construídos a partir das categorias conceptuais da antiguidade tardia. Entendendo a obra de Agostinho como um grande sistema filosófico escrito não só a partir da sua vasta cultura filosófica, mas também a partir da experiência pessoal e da vida prática – escrito, portanto, de modo assistemático e dinâmico –, porventura teremos que reconhecer que a conclusão acerca da relação entre verdade e felicidade que Agostinho, já no final de

⁸ OLIVEIRA E SILVA, Paula. Introdução. In: AGOSTINHO. **Diálogo sobre o livre arbítrio**. Lisboa: IN-CM, 2001. p. 53-60.

⁹ OLIVEIRA E SILVA, Paula. Simplex et Multiplex: A essência de Deus como ordem suprema. In: XAVIER, Maria Leonor (Ed.). **A Questão de Deus na História da Filosofia**. Sintra: Zéfiro, 2008. p. 405-423.

¹⁰ NIEDERBACHER, Bruno. The Human Soul: Augustine's Case for Soul-Body Dualism. In: MECONI, David Vincent; STUMP, Eleonore (Ed.). **The Cambridge Companion to Augustine**, 2nd edition. Cambridge: Cambridge UP, 2014. p. 125-139; OLIVEIRA E SILVA, Paula. **Ordem e Mediação: a ontologia relacional de Agostinho de Hipona**. Porto Alegre: Letra&Vida, 2012. p. 102-117.

Contra os Académicos, considera ser a melhor resposta filosoficamente sustentável, é melhor compreendida se não for avaliada apenas como um problema epistémico; isto é, se não for considerada somente como uma resposta à questão sobre a natureza e condições de possibilidade do conhecimento em geral e do conhecimento científico em particular. De facto, a consideração de que o problema da verdade e da certeza é o assunto principal, senão mesmo exclusivo, da filosofia, e que tem de ser resolvido por uma análise lógica e epistemológica das condições de possibilidade do discurso verdadeiro, é característica de sistemas filosóficos contemporâneos, ocupados no exercício desta tarefa como a única que compete ao domínio da filosofia. Defensora de uma uniformidade do discurso racional e identificando a atividade filosófica com o exercício da lógica formal e com a validade do discurso e da linguagem, esta perspetiva acerca da filosofia predominou principalmente ao longo do século passado. E se é certo que, na obra de Agostinho de Hipona, se encontram contributos de extrema valia quer para elaborar uma teoria sobre as condições de verdade e de certeza epistémicas, quer para consolidar uma teoria metafísica da linguagem, abordar o problema da certeza e da linguagem sem ligação com os demais temas que trata e resolve no âmbito do seu sistema filosófico é incorrer na falácia da composição. A questão epistémica central que Agostinho discute na obra **Contra os Académicos** – a identificação de verdades evidentes sobre as quais se possa estabelecer um alicerce para a procura da verdade – compreende-se de modo adequado apenas dentro da arquitetura do sistema mais amplo. Por isso, não pode resolver-se sem a integração de elementos avançados por Agostinho, por exemplo, em obras posteriores, como as **Confissões** ou o **Diálogo sobre o livre arbítrio**, ou mesmo na obra onde explica a natureza dialética da mente, como **A Trindade**.

Os diversos caminhos que Agostinho diz ter percorrido em busca da verdade, propostos quer pela seita dos Maniqueus, quer pelas diversas escolas filosóficas que frequentou antes da sua

conversão ao cristianismo, são apresentados nas **Confissões** como itinerários de busca da felicidade. Contudo, nas **Confissões** esses caminhos e os diferentes resultados a que conduzem não são apresentados por Agostinho como itinerários de vida feliz, razão pela qual ele explica que foi levado a prosseguir a busca até encontrar no cristianismo a resposta que considerou adequada à sua inquietação. Esta informação acerca do seu itinerário intelectual, que se encontra na obra autobiográfica, contribui para esclarecer por que razão a definição inicial avançada por Trígécio e ratificada por Licêncio em **Contra os Acadêmicos** – a felicidade consiste na busca pela verdade – não poderia ser considerada por Agostinho nem suficiente nem convincente para a elaboração do seu sistema filosófico. Mesmo que apenas tivesse como fundamento a sua própria experiência, subjetiva, caracterizada pela intensidade do *pathos* que afetou o seu percurso de busca pela verdade durante os largos anos que antecederam o encontro com o cristianismo, Agostinho não poderia aceitar que a felicidade fosse definida como uma vida em estado de procura.

Todavia, a relação entre as motivações para encontrar a verdade, que Agostinho descreve nas **Confissões**, e os argumentos de **Contra os Acadêmicos** contra o ceticismo não é imediatamente evidente. Nas **Confissões**, a grande motivação da busca que Agostinho empreende pela verdade e pelo bem parece assentar num princípio mais fundo de agência, de caráter afetivo, se não mesmo passional. Reduzida à essência, a causa da errância de Agostinho por entre tantos sistemas filosóficos e ao longo de tantos anos, a razão da sua insaciável busca, parece ser o amor, amado em si mesmo e por si mesmo. Pelo contrário, em **Contra os Acadêmicos**, é o horror pela prorrogação eterna da errância que subjaz à procura de um argumento epistémico inabalável que possa ser avançado como garante da verdade. Se, nas **Confissões**, Agostinho desejava alcançar a paz de espírito possuindo com estabilidade o objeto da procura – o coração está inquieto até descansar na posse do que é estável –, em **Contra os Acadêmicos**

ele procura reduzir à aporia todo o argumento que ponha em causa a condição estável, mesmo imutável, do bem que se procura.

Apesar de a relação entre ambas as abordagens, eudaimônica e epistémica, não ser imediatamente evidente, as duas dimensões não só não são dissociáveis no sistema filosófico de Agostinho, como constituem elementos fundamentais na estrutura deste sistema. Fora de uma tal arquitetónica, torna-se bastante inexplicável o empenho de Agostinho em argumentar contra o ceticismo académico como uma ocupação prioritária à qual dedica a sua primeira obra após a conversão ao cristianismo. Estaria, de facto, Agostinho focado em descortinar os meandros da linguagem e da lógica, como se a resposta à questão da natureza da verdade e a resolução das aporias acerca da possibilidade de a alcançar no domínio epistémico solucionassem de raiz as suas inquietações filosóficas? Certamente que não. Para Agostinho, mais do que um problema epistémico, a verdade é um ideal supremo da razão, simultaneamente sublime, porque transcendente, e ao alcance da mão, porque imanente. Uma teoria da verdade construída dentro da obra de Agostinho ilumina quer a natureza da razão e de cada uma das suas funções cognitivas, quer a natureza da vontade, enquanto poder de escolha e enquanto princípio de ação direcionado ao bem supremo. Por isso, uma análise do conceito de verdade e das estruturas de conhecimento, sensorial e racional, que com ele se relacionam, fica incompleta se for realizada apenas nos planos lógico e epistémico. Contudo, esta tem sido uma abordagem recorrente nos estudos de especialidade que tratam das teorias de Agostinho acerca da verdade e do conhecimento.

A tentativa de alcançar o conceito de verdade em Agostinho explicando-o por uma via lógica e epistemológica foi realizada, por exemplo, por Gareth Matthews. No seu capítulo “Knowledge and Illumination” (2001, p. 171), começa precisamente por abordar a relação de Agostinho com o ceticismo, recordando a sua longa errância pelo Maniqueísmo e a sua muito curta passagem pelo ceticismo, de onde rapidamente transitou para um forte interesse pelo neoplatonismo. Ora, se o interesse de Agostinho pelo

ceticismo e a passagem por esta corrente filosófica foram tão curtos, caberia perguntar por que razão lhe dedicou uma obra tão longa e se focou no tema como se se tratasse de um assunto urgente a esclarecer, superar e resolver de uma vez por todas? A explicação de G. Matthews neste capítulo sobre o conhecimento e sobre a verdade soa bastante desarticulada, e lê-la à procura de um fio condutor é um desafio. Ela tem, contudo, pelo menos no que diz respeito aos argumentos de Agostinho contra o ceticismo, a vantagem de sintetizar de modo operativo dois dos principais argumentos que Agostinho apresenta contra esta posição filosófica em **Contra os Académicos**. Para o que aqui nos interessa, é útil apresentar um resumo do primeiro destes argumentos. Como explica G. Matthews, Agostinho considera que o ceticismo académico defende uma versão forte da posição de Zenão. Principalmente no Livro III de **Contra os Académicos**, Agostinho formula de diferentes modos o critério deste filósofo estoico e, de acordo com Matthews, há um ponto comum entre todas estas formulações:

Algo só pode ser conhecido no caso de não poder sequer parecer ser falso. Aceitando este critério, Agostinho coloca um dilema aos cétricos. Ou o critério de Zenão é ele mesmo conhecido como verdadeiro ou não é. Se é conhecido como verdadeiro, então o ceticismo está errado, porque alguma coisa é conhecida. Mas, se não é conhecido como verdadeiro, então o cétrico não nos consegue dar uma base adequada para justificar o seu ceticismo (2001, p. 171).

Matthews não leva mais longe o seu comentário a esta crítica de Agostinho ao critério de Zenão. Contudo, se avançarmos no estudo deste argumento contra o ceticismo, o fundamento deste dilema lançado por Agostinho aos cétricos poderia ser formulado desta maneira: não há nada de verdadeiro que não possa ser conhecido pela verdade, nem mesmo o falso. Naturalmente, na sua argumentação contra os cétricos, Agostinho adere, como eles, ao princípio de bivalência. No entanto, o fundamento da argumentação de Agostinho contra o ceticismo não se situa apenas

nem principalmente no nível da verificação de critérios lógicos ou epistemológicos que validam o discurso. O alcance do argumento é de facto metafísico, na medida em que se fundamenta na distinção entre valores de verdade e a verdade como valor.

De facto, a verdade é um dos princípios supremos que cimenta todo o sistema de Agostinho. Tal princípio não é idêntico ao verdadeiro, mas é a instância suprema cuja existência a razão humana não pode não reconhecer como o princípio à luz do qual o verdadeiro e o falso se distinguem, como propriedades lógicas e epistemológicas. Esta instância última do pensar e do ser, segundo Agostinho, fundamenta quer o conhecimento humano, quer a linguagem, que é o seu produto necessário. Por sua vez, Agostinho descreve a verdade como um princípio metafísico sem o qual não é sequer possível conhecer, mesmo que de modo inadequado (ou seja, mesmo que falsa e erradamente), nem predicar, nem atribuir valor de verdade a proposições. Na realidade, a argumentação de Agostinho contra o critério de Zenão está instanciada num raciocínio deste tipo: se todas as proposições são ou V ou F, então a verdade do discurso depende da atribuição de um destes dois valores, V ou F, a proposições. Mas, se assim é, pode considerar-se que a verdade é um princípio cuja extensão é maior do que o seu desdobramento em valores que podem ser atribuídos a proposições. Como Agostinho irá mostrar em outras obras escritas em datas próximas aos diálogos de Cassiciaco, ele considera que a verdade é o princípio supremo da razão. Através deste princípio, a razão compreende o conteúdo de todos os raciocínios que elabora em cada um dos níveis da atividade cognitiva onde opera – sensação, juízos sobre representações e raciocínios sobre inteligíveis puros. Em particular, a razão é a faculdade que, por aferir o valor de verdade dos raciocínios que ela própria produz, com o princípio à luz do qual os produz, pode reconhecer como verdadeiros ou falsos os seus próprios produtos. A validade lógica é, portanto, para Agostinho, derivada ou de segunda ordem, e não originária. Ela depende da comparação entre o conteúdo dos juízos, que a razão elabora quando produz conhecimento, e a verdade sem

a qual a razão não pode produzir juízos. O valor de verdade de um juízo é então, para Agostinho, apenas um caso particular da verdade. Como Agostinho mostra nos inúmeros itinerários da razão para a verdade que podem ser encontrados ao longo das suas obras, o conhecimento da verdade é o termo de chegada de um longo processo de dedução operado pela razão quando, tomando-se a si mesma como objeto de análise e força produtora de conhecimento, examina os conteúdos de que ela mesma se serve para produzir ciência, seja teórica ou prática, demonstrativa ou dialética.¹¹

Em **Contra os Académicos**, um dos resultados que Agostinho obtém ao refutar o critério de Zenão é precisamente a dissociação entre a verdade e o verdadeiro. Através desta dissociação, Agostinho estabelece uma distinção entre a ordem de instanciação do ser e do pensar – um nível metafísico de fundamentação da verdade do discurso – e uma outra ordem, derivada desta, relativa quer ao processo de descoberta da verdade pela razão, quer à dependência do discurso verdadeiro face à verdade. No artigo sobre a teoria do conhecimento em Agostinho de Hipona, publicado na primeira edição do **Cambridge Companion to Augustine**, Matthews estudou a questão da verdade sem analisar a diferença, que consideramos basilar na obra de Agostinho, entre os níveis metafísico, lógico e epistémico. Por isso, o alcance da explicação de Matthews acerca do conhecimento e da verdade no sistema de Agostinho é bastante limitado. Por sua vez, no estudo intitulado “Two Concepts of Happiness in Augustine”, G. Matthews usa o mesmo método de considerar separadamente o

¹¹ Ver, por exemplo, as descrições de Agostinho a) sobre a força e o poder da razão na produção das artes: AGOSTINHO, **Diálogo sobre a ordem**. Lisboa: IN-CM, 2000. II, xi, 30 - xix, 51, p. 197-227; AGOSTINHO, **A verdadeira religião**. Porto: Afrontamento, 2012. XXIX, 52 - LIV, 106, p. 111-187; b) sobre a ascese da mente para a verdade por meio dos conteúdos inteligíveis das ciências teóricas (matemática e geometria) e das regras das virtudes ou princípios morais, até à sabedoria: AGOSTINHO, **Diálogo sobre o livre arbítrio** [LA]. Lisboa: IN-CM, 2001. II, viii, 20 - xiii, 36, p. 183-213. Ver também OLIVEIRA E SILVA, P., 2012, p. 30-39.

termo ‘felicidade’, sem o articular com a questão da verdade, gerando a mesma dificuldade de interpretação.¹² Quando, em diversas passagens da sua obra, Agostinho relaciona a natureza da sabedoria e a da felicidade, ele tem como objetivo identificar o critério de verdade para os princípios éticos ou verdades de razão prática (como é o caso, por exemplo, das definições de virtudes) ou para os axiomas do agir, como é o caso do desejo natural de felicidade. Uma das obras onde Agostinho articulou com maior eficácia argumentativa esta relação é sem dúvida o **Diálogo sobre o livre arbítrio**. No seu estudo sobre a felicidade em Agostinho, G. Matthews acaba por mencionar esta obra, mas apenas para enfatizar a relação entre a felicidade e a conquista do bem. Para Agostinho, estes dois movimentos ou atividades da alma são indissociáveis: a descoberta da verdade como princípio que dá a conhecer a ordem dos bens, e a conquista da felicidade como o resultado da escolha da melhor ordem. A própria verdade é definida como bem supremo e o conhecimento dela como sabedoria. O estudo de Caleb Cohen desenvolve um pouco mais detalhadamente esta relação, mas mesmo assim foca-se principalmente na relação entre a verdade e a posse do bem, mais do que na descoberta do bem supremo pela via da razão.¹³ O estudo de Ragnar Holte está de facto centrado neste assunto e apresenta uma leitura muito abrangente da relação entre felicidade e sabedoria.¹⁴ O teólogo sueco, contudo, procura essencialmente mostrar que Agostinho fundiu o ideal antigo de sabedoria com a ideia de sabedoria cristã. Ora, o conceito de sabedoria, como veremos, é desenvolvido por Agostinho em estreita conexão com a

¹² MATTHEWS, Gareth. Two Concepts of Happiness in Augustine. In: YU, Jiyuan; GRACIA, Jorge J. E. (Ed.). **Rationality and Happiness: From the Ancients to the Medievals**. Rochester, NY: University of Rochester Press, 2003. p. 161-174.

¹³ COHOE, Caleb. What Does the Happy Life Require? Augustine on What the Summum Bonum Includes. In: PASNAU, Robert (Ed.). **Oxford Studies in Medieval Philosophy**. Volume 8. Oxford: Oxford UP, 2020. p. 1-40.

¹⁴ HOLTE, Ragnar. **Béatitude et sagesse: Saint Augustin et le problème de la fin de l’homme dans la philosophie ancienne**. Paris: Études augustinienes, 1962.

ideia suprema de verdade, que é um conceito tipicamente filosófico e é explicado por Agostinho a partir de categorias maioritariamente disponíveis no estoicismo e no neoplatonismo.

Na 2ª edição do **Cambridge Companion to Augustine**, ao escrever sobre o mesmo tópico, Peter King procura colmatar algumas das limitações do artigo de Matthews. A perspetiva de Peter King sobre como abordar Agostinho hoje, uma vez que há na sua obra pensamento sólido sobre um conjunto de questões que a filosofia contemporaneamente discute, oferece uma compreensão mais ampla sobre o modo como Agostinho pensou a atividade cognitiva humana, permitindo assim interpretar este e outros tópicos que integram o complexo sistema de Agostinho.¹⁵ Para King, o olhar contemporâneo da filosofia da linguagem ou da epistemologia é capaz de elaborar uma leitura coerente dos temas que Agostinho tratou e que estão relacionados com estas áreas da filosofia. Destes temas, King elenca uma lista larga que contém um excelente menu para um banquete filosófico interminável, se a quiséssemos saborear no longo curso da história da filosofia, lendo e analisando cada um destes tópicos, na obra de Agostinho e a partir de Agostinho. Porém, como P. King faz notar, a interpretação de uma teoria da cognição ou da ciência em Agostinho a partir das coordenadas contemporâneas reflete necessariamente muito mais os nossos interesses do que os do próprio Agostinho. Ora, como antes

¹⁵ Sobre as especificidades da epistemologia agostiniana, Peter King escreve o seguinte: “Augustine wrote extensively, though not systematically, on topics central to epistemology: Skepticism, intellectual and sensory cognition, knowledge, testimony, scientific proof and disproof, self-knowledge, belief, innate ideas, memory, and much else. From these discussions we can assemble a coherent picture of Augustine’s epistemology, bearing in mind that this reflects our interests more than his. For instance, Augustine distinguished knowledge (*scientia*) from wisdom (*sapientia*) eventually settling on a view that ‘knowledge’ is a matter of the mind’s practical engagement with the world, whereas ‘wisdom’ has to do with the contemplation of eternal truth, a distinction he found more relevant to human understanding than we do: Augustine is not our contemporary, despite sharing some of our contemporary interests” (King, 2014, 142).

dissemos, os argumentos de Agostinho contra o ceticismo desenvolvidos do diálogo **Contra os Acadêmicos** não visam apenas superar dialeticamente as dificuldades lógicas e epistemológicas colocadas pelos céticos à possibilidade de produzir conhecimento verdadeiro – entenda-se, científico. A finalidade de Agostinho, ao procurar derrubar definitivamente a dúvida cética, é encontrar o princípio que Cohoe designa como “condição de segurança” (2020, p. 6), não só para a procura de felicidade, mas para a construção do seu próprio sistema filosófico.

No **Diálogo sobre o livre arbítrio**, Agostinho discorre sobre a natureza da vontade e a origem do mal. Ora, é precisamente para fundamentar a sua teoria da ação que ele desenvolve nesta obra, se não a linha principal, certamente uma linha relevante de extensão e de aprofundamento de quanto tinha sido discutido em **Contra os Acadêmicos** quer contra o cepticismo, quer a favor da estabilidade da verdade como princípio orientador da vida feliz. Por esta razão, as explicações avançadas por Agostinho acerca da verdade e da felicidade em **Contra os Acadêmicos** precisam de ser completadas com os desenvolvimentos ulteriores do mesmo tema em outras obras. Desde logo, é evidente a relação com os argumentos expostos no **Diálogo sobre o livre arbítrio** quer acerca da verdade, quer acerca da conquista da felicidade e da prática do bem. Recorde-se que, embora esta última obra não se encontre nem entre o estilo apologético nem polémico, Agostinho indica explicitamente que nela irá refutar aspetos essenciais do maniqueísmo. O objetivo de Agostinho é estabelecer definitivamente as coordenadas que lhe permitirão criar os fundamentos de um sistema filosófico no qual a experiência do sofrimento e do mal seja maximamente conciliável com a ideia de bem supremo, também esta experimentada existencial e subjetivamente, por um lado, e deduzida como experiência comum e ideal da razão, sob a forma de desejo de felicidade, por outro. Sem o estabelecimento de tais coordenadas, o ideal de sabedoria e de vida feliz fica definitivamente fora do alcance humano, o ceticismo instala-se, o discurso esvazia-se e a vida humana fica ameaçada por um infinito estado de errância.

No **Diálogo sobre o livre arbítrio**, I, II, 4, Agostinho afirma que irá resolver as questões que aí lhe coloca Evódio, seu interlocutor, seguindo precisamente o itinerário que ele próprio, Agostinho, seguiu para recuperar a primeira das liberdades, a de investigar, quando se encontrava mergulhado nos enredos e tramas da seita maniqueísta.

Evódio – Pois bem, visto que muito me forças a reconhecer que não aprendemos a fazer o mal, diz-me de onde provem o mal que fazemos.

Agostinho – Colocas exatamente a questão que me atormentou muito quando eu era jovem e que, cansado, me impeliu para os hereges e neles me fez cair. Atormentei-me muito com esta queda, e a tal ponto fui esmagado por tamanho acervo de fábulas vãs que, se aquele meu amor de encontrar a verdade não tivesse reclamado o fervor divino, não poderia ter emergido de lá, recobrando alento precisamente na primeira das liberdades, a de investigar. E, dado que se procedeu comigo com empenho para me libertar deste problema, vou proceder contigo pela mesma ordem que segui para me escapar dele (2001, p. 85).

Uma vez que Agostinho reconhece, desde que abandonou o maniqueísmo, que os que postulam nesta seita vivem no reino das trevas e da sofistaria, ele considera que, para se libertar destes enredos e fabulações, é necessário encontrar em primeiro lugar um critério para distinguir a luz das trevas, o verdadeiro do falso, o que parece ser daquilo que é. Se em **Contra os Académicos** Agostinho tinha forjado alguns argumentos que lhe permitiam contornar a opinião dos que inviabilizam a procura da felicidade por causa da dúvida acerca da possibilidade de, procurando, se encontrar o que se busca, no **Diálogo sobre o livre arbítrio**, ele constrói um itinerário da razão mediante o qual, por via da análise da sua própria atividade, a razão é capaz de alcançar a certeza indubitável de que existe não apenas o verdadeiro, mas a própria verdade. No termo deste processo, e uma vez demonstrada a existência deste princípio supremo da atividade racional, Agostinho irá mostrar a extensão e profundidade das realidades que este princípio é capaz de dar a conhecer. E, como antes de mais a verdade dá a conhecer à razão o bem supremo que ela mesma, verdade, é, Agostinho

apresenta a verdade como o princípio operativo da reta razão e da prática do bem.

Em **Contra os Acadêmicos**, como explica Peter King (2014, p. 144-45), Agostinho tinha identificado três tipos de verdades capazes de resistir à dúvida cética. Estes três tipos de verdade são as verdades lógicas acerca do mundo, as verdades matemáticas e o tipo de verdades que King designa como “appearance-claims”. Nesta última tipologia encontram-se verdades de âmbito subjetivo – ou verdades para-mim, na mais profunda aceção do “eu” – cujo valor é validado pela condição inteiramente subjetiva que, na conceção de Agostinho, é indissociável de experiência cognitiva. Segundo Peter King, em **Contra os Acadêmicos** Agostinho mostra que nenhum destes três tipos de verdade está de facto dependente da natureza instável que caracteriza a cognição sensorial – o que, sobretudo no caso das verdades que só a percepção subjetiva valida, não deixa de causar alguma estranheza. Com base nesta tríplice tipologia de verdades, que resgata à dúvida cética, Agostinho coloca em aporia as premissas céticas, ao mesmo tempo que recupera como bases estáveis para construir argumentos filosóficos, mostrando a sua evidência, os princípios indubitáveis nelas implícitos.

Os principais argumentos de Agostinho para isolar um conjunto de verdades que, deduzidas a partir da própria dúvida cética, podem ser afirmadas de modo irrecusável, encontram-se em **Contra os Acadêmicos** (CA, III, x, 22 - xiv, 32). Na mesma linha de King, Blake Dutton (2016, p. 175-194) sistematizou-os de modo claro, ao mostrar o conjunto amplo de verdades apreensíveis em filosofia que Agostinho identificou: tautologias, verdades matemáticas, verdades sobre o mundo físico, proposições dialéticas, verdades éticas, e, finalmente, um tipo de verdades que Dutton designou como ‘presentacionais’ e que descreve deste modo:

... proposições que se reportam, não ao modo como as coisas são, mas ao modo como as coisas aparecem, como por exemplo: ‘para mim, as folhas de oliveira têm um sabor amargo.’ Mais estritamente, trata-se de proposições que mostram que alguém está sujeito a uma impressão de um certo tipo,

como por exemplo – ‘tenho a experiência de que as folhas da oliveira são amargas’ (2016, p. 194).

Verdades deste tipo fundamentam-se na certeza subjectiva que o sujeito possui, no ato de apreensão de uma qualidade, de a estar a aprender. A verdade é, neste caso, apenas validada pelo sujeito que experimenta um determinado estado de coisas, e não pela verificação da adequação entre o que se predica e o estado de coisas. Como King faz notar, é por esta altura que Agostinho começa a esboçar um modo de verdade, pelo qual ficará conhecido pelos séculos futuros – a verdade coimplicada na autoevidência da afirmação acerca da própria existência.¹⁶ Portanto, em **Contra os Académicos**, Agostinho abre o caminho para a construção daquela que será a via preferencial para, contornando as fabulações dos maniqueus e as dúvidas dos céticos, deduzir a condição absolutamente comum da verdade, ou seja, definir a verdade como princípio transcendente e fundamento de todo o juízo verdadeiro.

King observa que este modo de verdade, que ficou associado com o que se veio a designar como “o cogito augustiniano”, aparece em obras de juventude e evolui nas obras de maturidade. Sem entrar nos detalhes técnicos associados a esta tomada de posição, é indiscutível que, em obras como o **Diálogo sobre o livre arbítrio** ou **A verdadeira religião**, Agostinho já assumiu claramente no seu sistema filosófico que a via que conduz à verdade não é a da exterioridade, mas a da interioridade. Ambas são condições de possibilidade instanciadas no sujeito cognoscente, mas a segunda é a que é específica do homem enquanto animal racional. Se é assim, até mesmo o erro e a falsidade estão suportados, ao menos enquanto enunciados lógicos, no sujeito que os produz mentalmente e os profere por meio da palavra oral ou escrita. Ora,

¹⁶ Ainda de acordo com King, por volta desta mesma altura (**Contra os Académicos**), “Augustine found a fourth kind of knowledge-claim, which, unlike the three canvassed above, seemed to provide substantive knowledge, while being immune to skeptical doubt: the knowledge each person has that he or she is alive, sometimes called ‘the Augustinian cogito’” (King, 2014, p. 145).

este mesmo sujeito, enquanto produtor e referente último do verdadeiro ou do falso, é irrecusavelmente um existente: um ser vivente pensante, de cuja existência não pode duvidar. Ele é a unidade mínima que subsiste como referente do ser e do pensar. Enquanto verdade irrecusável e indubitável, *de facto et de iure*, o conhecimento evidente acerca da própria existência como a de um ser vivo pensante – ou a evidência apodítica acerca da verdade da proposição ‘eu sou’ – constitui-se como o alicerce sólido para a análise e dedução de verdades ulteriores. Como antes mencionámos, nos argumentos que elabora contra o ceticismo em **Contra os Acadêmicos**, Agostinho estabelece a distinção entre o verdadeiro e a verdade e reconhece que ambos têm como referência um ‘cogito’: o sujeito que opera essa distinção. O ‘eu’ e a ‘verdade’, mediados pelo verdadeiro e o falso, estão intrínseca e estruturalmente relacionados. Através de uma procura pela proveniência do que ocorre no cogito, sob qualquer forma que seja – dúvida, erro, falsidades, fabulação, sonho, vigília, estado mental alterado ou qualquer estado mental que envolva saber-de-si, isto é, consciência – o que a razão descobre é a indubitável certeza acerca da sua própria existência, que é a primeira evidência que pode ser resgatada mesmo do maior marasmo gerado pelas trevas e fabulações geradas pelas representações subjetivas.

Numa análise operada a partir de um profundo conhecimento da filosofia antiga, da filologia greco-latina e da recepção e reinterpretação do mundo antigo por Agostinho, Emmanuel Bermon explica esta mesma estratégia seguida por Agostinho, desta vez procedendo a partir do conceito estoico de ‘representação compreensiva’ para a dedução da evidência inabalável da verdade ao cogito.¹⁷ Com os cétricos, Agostinho aceita que, se uma representação tiver por base as impressões sensoriais, ela não pode gozar de condições de estabilidade e imutabilidade; e, como estas são características da ciência e da sabedoria, o conhecimento

¹⁷ Cf. BERMON, Emmanuel. **Le cogito dans la pensée de Saint Augustin**. Paris: Vrin, 2001. p. 109-112.

verdadeiro não pode basear-se nas impressões sensoriais. Mas, como mostra Bermon a partir da análise que faz do livro II de **Os Solilóquios**, nesta obra a Razão “começa a ensinar [a Agostinho] uma definição de falso que não seja falsa” (Bermon, 2001, p. 113). Como resultado desta análise, Bermon mostra que, nos **Solilóquios**, Agostinho dá um passo em frente na constituição da sua teoria da verdade em direção ao reconhecimento de que, na base de todo o juízo, mesmo do inadequado ou erróneo, mesmo o que se exerce sobre as fantasias do espírito, há um princípio de evidência a partir do qual é possível à razão deduzir a natureza da verdade. Zenão atribui o falso à representação sensível porque, tendo em conta a sua proveniência, ela não pode ser verdadeira. Inversamente, a representação compreensiva (racional) é tal que, tendo em conta a sua proveniência, não pode ser falsa. Agostinho concorda, neste aspeto, com Zenão. Mas, como mostra Bermon (2001, p. 114-115), ao estabelecer nos **Solilóquios** uma distinção entre tipos de falsidade, Agostinho encontra um critério de verdade a partir do falso. Assim, se a proveniência da percepção tiver por base as imagens corpóreas, não há nenhuma garantia de verdade acerca delas. Mas, se tiver por base um juízo, mesmo que erróneo ou falso, a proveniência deste juízo é a razão. Deste modo, se analisado precisamente a partir do princípio de proveniência, verifica-se que o juízo tem consigo a verdade. Por isso, a análise da operação elementar da razão (julgado) conduz necessariamente à dedução da existência da verdade como noção suprema. Como explica Bermon (2001, p. 115), “a representação compreensiva não seria tal se não proviesse precisamente da coisa de onde provém e é por isso mesmo que se distingue entre todas as nossas representações”.

A vida do sábio consiste no itinerário de procura das verdades que podem ser deduzidas a partir da evidência primeira. No entanto, à luz desta constituição radical do cogito na verdade evidente acerca de si mesmo, o sábio não irá apenas em busca da verdade, uma vez que, na afirmação da verdade acerca da sua própria existência, já a possui. A partir da contemplação ou

descoberta da verdade – que ocorre à razão no termo de um longo processo de ascese do próprio ao comum, do sensível ao inteligível - a razão individual apropriar-se-á do objeto contemplado e fará as suas escolhas. Organizará o bem comum ao modo da sua própria existência, singular. Neste processo, forjado pela escolha livre, a existência torna-se sábia:

Evódio – Se o supremo bem é para todos um só, é necessário que também a verdade na qual ele se contempla e possui, isto é, a sabedoria, seja uma só e comum a todos. (...). Agostinho – Portanto, tal como são muitas e diversas as coisas que os homens veem com a luz do sol e que escolhem para delas desfrutar, a luz é apenas uma e, nela, o olhar de cada um vê e possuiu aquilo de que desfruta – assim também são muitos e diferentes os bens de entre os quais cada um escolhe o que quer; e assim, vendo-o e possuindo-o, estabelece com verdade e justiça que ele é para si o supremo bem de que há-de desfrutar. E, no entanto, é possível que a própria luz da sabedoria na qual estes bens se podem ver e possuir seja única e comum a todos os sábios (Agostinho, 2001, p. 195-197).

A abordagem que, mais recentemente, Henrik Lagerlund (2020, p. 41-49)¹⁸ faz do ceticismo de Agostinho e da sua posição em **Contra os Académicos** estabelece de uma forma bastante elucidativa a noção agostiniana de verdade, ao assinalar que, na obra de Agostinho, as questões da verdade e da felicidade não podem ser dissociadas. Na sua explicação sobre o ceticismo de Agostinho, Lagerlund começa inevitavelmente por um excursus sobre os principais momentos em que, nas **Confissões**, é possível perceber por que razão o problema filosófico da verdade se tornou uma necessidade para Agostinho. Na exposição de Lagerlund, fica evidente a relação que Agostinho estabelece entre a necessidade de alcançar a verdade e a consolidação dos seus argumentos acerca da natureza da felicidade e dos fins do homem. Quando Agostinho trata da natureza da verdade e de como os homens a podem alcançar, o objetivo é invariavelmente criar as condições

¹⁸ LAGERLUND, HENRIK. **Skepticism in Philosophy: A Comprehensive, Historical Introduction**. Londres: Routledge, 2020.

epistémicas para que a razão humana possa ultrapassar definitivamente os enredos e libertar-se dos argumentos daqueles que, em lugar da razão, vendem a credence, em lugar da verdade, disseminam o falso ou, em lugar do verdadeiro, o verosímil.

Nos **Solilóquios**,¹⁹ obra escrita também em Cassiciaco, Agostinho dialoga com a sua própria razão e prepara a sua mente para, neste diálogo, concluir que o ser e a verdade são o mesmo quando, distinguindo a verdade e a falsidade como valores de proposições, reitera que a verdade, condição de possibilidade da predicação, é, precisamente nessa exata medida, a condição de possibilidade da existência da realidade predicada:

Razão – Embora de facto possas não acreditar nos teus sentidos e possas responder que não sabes de todo se é uma árvore, não negarás, penso eu, que é uma árvore real, se for uma árvore; pois não é julgada pelos sentidos, mas pelo intelecto. Pois, se for uma árvore falsa, não é uma árvore; mas, se for uma árvore, deve ser uma árvore verdadeira (Solil., I, xv, p. 28).

Nesta passagem, o objetivo de Agostinho é evidenciar a condição imortal e eterna da verdade, e o argumento que emprega é bastante próximo daquele que expõe em **Contra os Académicos**, quando torneou o ceticismo radical de Carnéades pela afirmação da perene veracidade dos predicados de disjunção exclusiva. Tal como em **Contra os Académicos** (CA, III, x, 23 – xi, 24), também nos **Solilóquios** se serve do mesmo exemplo, mas agora para aproximar a verdade com a imutabilidade:

Razão: Se este mundo deve permanecer para sempre, é verdade que o mundo permanecerá para sempre? Agostinho: Quem duvidaria disso? R. E se ele não permanecer? Não é igualmente verdade que o mundo não haverá de permanecer? A. Não tenho nenhuma objeção. (...) R. E se a própria verdade morresse, não seria verdade que a verdade tinha morrido? A. E quem nega isso? (Solil., II, ii, p. 48)

¹⁹ AUGUSTINUS. Soliloquiorum libri duo [Solil.]. In: AUGUSTINUS. **Soliloquiorum libri duo. De immortalitate animae. De quantitate animae**. Edição de Wolfgang Hörmann. Viena: Holder-Pichler-Tempsky, 1986. p. 3-98 (CSEL 89).

Recorrendo novamente à verdade gerada pela dialética, Agostinho mostra que mesmo mediante proposições deste tipo, que entram em contradição com a afirmação da perenidade da verdade, se deduz necessariamente a não identidade entre a verdade e o verdadeiro. A verdade subsiste, portanto, para além de todo o valor proposicional, como um princípio eterno e imortal. Esta exposição da obra **Solilóquios** esclarece-se cabalmente com o argumento de **Contra os Acadêmicos**, onde se afirma a anterioridade da verdade em relação às demais realidades, nos diferentes modos de manifestação. Toda a realidade só pode ser percebida por meio da verdade e na medida em que dela participa. Assim, a verdade é apresentada com prioridade não apenas lógica, mas também metafísica, na medida em que, enquanto princípio supremo, ela é condição de possibilidade não só da percepção de um dado objeto, mas também da sustentação do seu ser e da sua inteligibilidade. Esta prioridade metafísica, que Agostinho não deixará de afirmar ao longo de toda a sua obra, constitui, do ponto de vista metodológico, o argumento decisivo contra o ceticismo, pois dissocia, definitivamente, o ser das coisas e a percepção das mesmas. O princípio que garante a existência de uma determinada forma de ser não é, para Agostinho, a percepção dessa forma pela razão, mas a verdade, que permite predicar, de uma determinada realidade, o seu ser verdadeiro ou falso.

Da análise que faz da crítica de Agostinho contra os cétricos, Lagerlund (2020, p. 45-46) destaca precisamente o argumento da verosimilhança. Contra o ceticismo radical da Nova Academia, segundo o qual “o cétrico só pode alcançar o que é provável ou semelhante à verdade”, Agostinho mostra que esta posição não é sustentável sem um conhecimento prévio da verdade²⁰ e

²⁰ Como refere Lagerlund a este respeito: “He ridicules the position of Carneades, or the New Academics as he calls them, by saying that their position is foolish and like a person saying: ‘I don’t know his father at all, nor have I ever heard from rumor how like his father he is, but he still seems like him to me!’ (CA&T: 44). The Academics follow the likeness of truth although they do not know what the truth itself is” (2020, p. 45).

evidencia a contradição em que incorre quem pretenda afirmar que algo é verosímil, negando ao mesmo tempo ter conhecimento do exemplar no qual tal verosimilhança está fundamentada.²¹ De facto, apresentado desta maneira, o argumento dos cétricos sobre a verdade como verosimilhança aproxima substancialmente os adeptos da Nova Academia e os antigos sofistas. E, se bem que não há notícia de que Agostinho tenha conhecido o diálogo **O Sofista**, de Platão, não é difícil aproximar a experiência de Agostinho nos anos em que esteve inscrito na seita dos Maniqueus com a descrita por Platão nessa obra. Em **O Sofista**,²² Platão (253e-254b, 2024, p. 233) descreve de maneira particularmente bela e expressiva a diferença entre o sofista e o sábio. O filósofo deve ser encontrado num lugar de pureza e justiça. E, como estas realidades são bens supremos, é difícil para cada um de nós, senão mesmo raro (então como agora) encontrar um filósofo. O sofista, pelo contrário, é difícil de encontrar, mas pelo motivo inverso. Refugiando-se na obscuridade do não ser, ajusta-se a ela e faz-se de tal maneira com a escuridão do lugar que se torna impossível descobri-lo e desmascará-lo. Junto do sofista, torna-se difícil raciocinar, precisamente por causa da bruma do lugar em que ele se move e da ambiguidade em que habita. Por isso, se a dialética é a ciência onde a pureza da verdade e a justiça do bem se manifestam à mente, permitindo separar, adequadamente e sem equívocos, o ser e o não ser, é a esta arte suprema que o filósofo se deve dedicar com todas as suas energias. Esta ciência não é, contudo, uma arte entre as demais, como a gramática, a lógica ou mesmo a matemática. A dialética é a ciência que pertence ao sábio, pela qual ele tem domínio ou está na posse da força específica da razão. Esta força é precisamente a

²¹ A este propósito, escreve Lagerlund (2020, p. 45): “Whenever someone on seeing a thing thinks ‘This what I now see wants to be like some other thing there is, but falls short of it and cannot be like it, but is inferior’, is it necessary that he who thinks this should have known before that thing which he says this one resembles but falls short of?”.

²² PLATÃO. **O Sofista**. Prefácio de José Trindade dos Santos. Lisboa: IN-CM, 2024.

capacidade de discernir o que se combina no ser e o que não se combina. Esta será definitivamente uma característica essencial que Agostinho atribui à verdade: a fonte e origem do discernimento ou, como também a designa em outros lugares, o princípio mediante o qual a mente humana é capaz de interpretar a ordem do ser e do agir – ou *vera ratio* (Agostinho, 2001, 311-321).

A literatura mais recente sobre a temática do conhecimento e da verdade em Agostinho analisa invariavelmente tópicos como o ceticismo, a concepção sobre os níveis epistémicos sensível e inteligível, a sua teoria da linguagem e da significação e a doutrina da iluminação. Naturalmente, as obras que são mencionadas como relevantes para compreender a teoria do conhecimento de Agostinho são o diálogo **Contra os Académicos**, os diálogos **A quantidade da alma**, **O mestre** e, em menor escala, o **Diálogo sobre o livre arbítrio**. Do período mais tardio, as obras referidas são tradicionalmente as **Confissões** e **A Trindade**. Sem invalidar os múltiplos e ricos itinerários interpretativos disponíveis nesta literatura, parece-nos, contudo, que é possível propor uma leitura da obra de Agostinho que faça justiça aos fundamentos filosóficos que sustentam a sua concepção de verdade, de bem, de felicidade, de ser, da vida em sociedade ou de Deus, sem ser a partir das coordenadas contemporâneas, e que reflita os interesses filosóficos de Agostinho e os do seu tempo. De facto, a obra de Agostinho – como a de Plotino, Cícero, Séneca, Aristóteles ou Platão – não pode não refletir os seus interesses pessoais e os do seu tempo. E, tal como continuam a ser interessantes para nós as teorias e doutrinas dos filósofos antigos, também as teorias de Agostinho permanecem para nós relevantes em si mesmas. Serão, até, porventura mais interessantes se forem compreendidas à luz das suas próprias coordenadas, isto é, no âmbito da arquitetura da razão e do pensar a partir da qual foram geradas. Desde esta perspetiva, o trabalho filosófico aproxima-se da tarefa do arqueólogo. Não visa, contudo, uma compreensão do passado enquanto acontecimento, mas tem por objetivo colocar à vista as coordenadas do pensamento

de um autor sobre as principais questões de que a filosofia desde sempre se ocupou.

No que se refere à questão acerca da relação entre certeza e verdade, as observações de Peter King são acertadas. Uma leitura da extensa obra de Agostinho desde a perspectiva de temas centrais hoje discutidos no âmbito da disciplina filosófica da epistemologia, como “autoconhecimento, crença, ideias inatas, memória e muitos outros” (King, 2014, p. 142), pode ajudar-nos a construir um quadro coerente da epistemologia de Agostinho. Uma análise deste estilo, contudo, restringe de modo drástico os interesses de Agostinho aos nossos. Nesta medida, tal análise contribui muito mais para uma visão desfocada dos interesses filosóficos de Agostinho do que para uma compreensão coerente da sua proposta filosófica. No que diz respeito à sua concepção da relação entre certeza e verdade, e como o próprio Peter King também faz notar,

Agostinho distinguiu o conhecimento (*scientia*) da sabedoria (*sapientia*), acabando por chegar à conclusão de que o ‘conhecimento’ é uma questão do envolvimento prático da mente com o mundo, enquanto a ‘sabedoria’ tem a ver com a contemplação da verdade eterna (2014, p. 142).

Este conjunto de distinções e as conclusões que delas se retiram são da maior relevância para perceber a própria epistemologia de Agostinho, se é que há uma. Sem uma análise detalhada do modo como Agostinho entendeu a relação entre o conhecimento (e a ciência como seu resultado) e a sabedoria, a explicação que ele dá acerca da relação entre certeza e verdade permanece amputada e torna-se apenas parcialmente compreensível a razão pela qual discutiu afincadamente este assunto, ao ponto de, nessa discussão, ter forjado argumentos contra posições céticas que subsistiram durante séculos nas escolas filosóficas da antiguidade. Por outro lado, a ideia de que “o conhecimento é uma questão do envolvimento prático da mente com o mundo” (King, 2014, p. 142) não só não parece estar longe dos nossos interesses, como se nos apresenta hoje como uma questão incontornável, cuja resposta tem um impacto societal tão

profundo que toca mesmo o princípio da sobrevivência do cosmos e da espécie humana.

Quanto ao facto de Agostinho considerar que a sabedoria tem a ver com a contemplação da verdade eterna, essa é uma afirmação absolutamente indiscutível e sintetiza um princípio basilar do sistema filosófico de Agostinho. Contudo, compreender a ideia de sabedoria na obra de Agostinho como uma atividade mental pura e simples, de tipo contemplativo, isto é, dentro de um modelo apenas epistemológico ou mesmo puramente cognitivo, seria de igualmente bastante redutor. Basta pensar que uma das principais definições de verdade e de sabedoria se encontra precisamente no âmbito de um diálogo que Agostinho escreveu para mostrar que a causa do mal é o livre arbítrio da vontade. É precisamente no âmbito da investigação acerca da origem do mal que Agostinho desenvolve uma das mais consistentes e completas descrições acerca da noção de verdade e de sabedoria que se podem encontrar na sua obra. Referimo-nos à análise detalhada que desenvolve no **Diálogo sobre o livre arbítrio** acerca dos mecanismos da cognição humana. Esta análise tem como ponto de partida um dos argumentos que Agostinho mais usou contra os céticos. Este argumento – a autoevidência do cogito – é esboçado no diálogo **Contra os Académicos** e é usado, no **Diálogo sobre o livre arbítrio**, como o ponto de partida irrefutável que permitirá à razão elaborar um percurso dedutivo desde a existência da primeira verdade, maximamente singular e própria, à existência da verdade, maximamente comum e disponível a todos. Estes dois domínios – próprio e comum – da verdade convergem no sujeito humano enquanto animal racional e têm assento na faculdade de raciocinar ou razão, embora não se identifiquem com ela. Um dos objetivos de Agostinho, se não mesmo o principal, ao visar a dúvida cética logo no seu primeiro escrito, **Contra os Académicos**, é, no nosso entender, o de criar as condições de possibilidade da investigação do problema do mal. Mais do que a crença na impossibilidade de alcançar a verdade, que Agostinho contornou facilmente em **Contra os Académicos**, o maior obstáculo à conquista da felicidade

é, para Agostinho, a existência do mal, de que a própria dúvida, o erro e a ignorância são uma infeliz expressão. Parece-nos então poder afirmar-se que a urgência, da parte de Agostinho, em superar os argumentos cétricos não visa principalmente a salvaguarda de um sistema de saberes, mas sim a possibilidade de “recuperar a primeira das liberdades, a de investigar” e, com ela, o poder que a razão tem de se desenredar do discurso sofista e fabuloso, venha de onde vier.

A partir da unidade ínfima de verdade que Agostinho encontra na auto-evidência do cogito, ele considera que pode construir uma justificação racional para a origem do mal e para o seu contraposto, a conquista da felicidade. O passo necessário, mas, contudo, ainda não definitivo, para a construção desta resposta é a dedução da existência da verdade. Enquanto momento de passagem da conquista da felicidade, o ideal de sabedoria de Agostinho não é, de facto, a contemplação das verdades eternas ou um estádio de perfeição humana onde a mente alcance o total despojamento do mundo sensível e goze enfim da paz do nirvana, do vazio ou do nada. A sabedoria tem de facto em Agostinho uma dimensão eminentemente prática, como resulta claramente da definição que ele dá no **Diálogo sobre o livre arbítrio**, II, IX, 27: “o que é a sabedoria senão a verdade na qual se contempla e possui o supremo bem?” (Agostinho, 2001, p. 195).

Poder-se-ia ainda alegar que a verdade e o bem são entendidos por Agostinho como inteligíveis supremos, e sem dúvida que essa é uma das características destas duas noções comuns. Porém, é a razão individual, o cogito de onde se partiu como um verdadeiro autoevidente, que vê de modo não abstrativo estas noções supremas. A verdade não se manifesta, portanto, nunca em estado puro, mas como o princípio mediante o qual todos os demais elementos obtidos pela razão, todo o conhecimento conquistado, são descobertos, cada um dentro do seu próprio grau de ser. Vistos à luz da verdade, tudo o que é verdadeiro é conhecido dentro da relação que estabelece com o bem comum. Em última instância, é a própria verdade, bem supremo e comum, o critério que define a

ordem de perfeição e bondade dos bens conhecidos. Por sua vez, ao definir a sabedoria como a verdade na qual se contempla o bem supremo, Agostinho atribui à contemplação da verdade por parte da razão uma imediata orientação para a prática do bem. A verdade não é, portanto, um princípio apenas epistémico, da ordem do conhecimento e da razão pura, mas eminentemente prático: conhecer a verdade e possuir o bem são, para Agostinho, atividades indissociáveis. Por isso, não é apenas a atividade cognitiva que, como fazia notar Peter King, implica para Agostinho um envolvimento prático do homem com o mundo, mas é o próprio estado supremo de perfeição do homem, a sabedoria ou o exercício da filosofia, que executa este envolvimento entre mente e mundo. Este elemento prático da verdade, nos seus dois níveis, cognitivo e existencial, torna-se evidente quando Agostinho, no **Diálogo sobre o livre arbítrio**, discute acerca da condição simultaneamente comum da verdade, na qual se contempla o bem, e própria, inerente à realização da verdade através da escolha, em que consiste a atividade do sábio. Daqui resulta uma conceção de sabedoria (e da verdade na qual esta se contempla) eminentemente dinâmica, eivada da indeterminação das escolhas humanas e dependente do exercício das liberdades no tempo e na história humana. Embora a verdade seja conhecida pela mente humana como um princípio de inteligibilidade que não esgota nenhuma das expressões do inteligível, ou talvez até precisamente por este facto, o bem supremo que a mente contempla nessa verdade é apreendido diferentemente e concretizado em diferentes objetos de volição e projetos de decisão.

As coordenadas do sistema filosófico de Agostinho não são compreendidas de modo congruente a não ser dentro deste projeto, onde a verdade é orientada para a prática do bem, isto é, como a melhor opção entre as alternativas que a razão vê, quando iluminada pela verdade. A divisão das ciências como hoje a concebemos não fazia sentido para Agostinho a não ser como era entendida pelos antigos filósofos: como uma grande antessala para o banquete filosófico no cume do qual estaria a posse da virtude

suprema da sabedoria. Por este motivo, a filosofia não consistia na aprendizagem de conteúdos de disciplinas, cujo conhecimento se propunha como um sistema auto-compreensivo e absoluto ao serviço de um determinado fim, nem mesmo o fim supremo do conhecimento teológico. A via filosófica de Agostinho é, ela mesma, um exercício sapiencial. Mas isso não significa um exercício de afastamento do mundo – nada mais alheio à sua experiência de vida. Pelo contrário, como bem observou Peter King, significa um envolvimento com o mundo orientado por escolhas livres. Ora, se assim é, talvez Agostinho partilhe connosco um conjunto muito maior de interesses do que poderíamos antever a uma primeira abordagem. Desde logo, o envolvimento entre o conhecimento científico nos mais diversos domínios e o mundo, no sentido de um apelo à transformação deste por aquele, é hoje uma questão com a qual os humanos estão globalmente comprometidos. Em segundo lugar, a proposta de um critério de avaliação sobre o modo como estes dois elementos – conhecimento científico e transformação do seu objeto – se devem relacionar. Agostinho apela à ultrapassagem do relativismo e da via cética e propõe um critério de orientação e de resgate da verdade ao discurso sofista e às fabulações e confabulações que os humanos exercem sobre si próprios e sobre o mundo em que vivem. Finalmente, a conceção de que o conhecimento, em todos os seus estágios e mesmo no supremo grau, seja qual for o entendimento que hoje se tenha deste grau supremo (a ciência, a técnica, a economia ou a política), é essencialmente um compromisso transformador, a cargo da liberdade individual e do seu exercício na e pela coletividade. Este mesmo facto – o carácter transformador da verdade – está intrinsecamente associado à conceção que Agostinho tinha da origem do mundo. Tal como o demiurgo de Platão cria o mundo a partir do conhecimento que dele tem nas Ideias, assim também para Agostinho – que conheceu o **Timeu** na tradução latina de Cícero – “tudo o que pode gerar-se e corromper-se e tudo o que se gera e se corrompe” se forma segundo as razões divinas. A criação divina do mundo contingente é, para Agostinho, o ato supremo da

sabedoria divina com relação ao universo tal como o conhecemos. E é este mesmo gesto criador que o filósofo reproduz quando conhece o mundo e age/interage sobre ele.

Um dos conceitos fundamentais que Agostinho elabora com maior profundidade no seu sistema filosófico é sem dúvida a questão acerca da natureza da verdade, na sua relação com a mente humana e com a natureza do bem. E se, no diálogo **Contra os Acadêmicos**, a delimitação das fronteiras entre o verdadeiro e o falso é claramente um objetivo a alcançar por Agostinho, ele não é senão o primeiro passo de uma longa análise das características da natureza da verdade, da sua operação nos processos cognitivos das criaturas racionais, da sua função no juízo prático e no exercício da liberdade, enfim, da sua atuação enquanto causa primeira a partir da qual vem à existência tudo quanto há ou pode haver no universo.

2. As ideias

Entre os anos 388 e 396, Agostinho escreveu uma obra intitulada **As oitenta e três questões diversas**.²³ Eric Plumer, na entrada publicada sobre esta obra na enciclopédia **Augustine Through the Ages**, explica que este livro é composto por oitenta e três questões escritas ao modo de perguntas e respostas, abordando assuntos muitos diversos de teor filosófico, teológico ou exegetico, e indica que estas questões foram colocadas a Agostinho em momentos diferentes por membros da comunidade religiosa que ele tinha fundado em Tagaste.²⁴

²³ Agostinho escreveu esta obra entre os anos 388 e 396, de acordo com a cronologia publicada em FITZGERALD, Allan (Ed.). **Augustine Through the Ages**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999. p. xxxv-il. O autor da cronologia acrescenta este comentário: “some of these works were written in Tagaste, others while Augustine was in the monastery in Hippo” (ibid., p. xlv). Para a edição latina, v. CCSL 44a (edição de Almut Mutzenbecher. Turnhout: Brepols, 1975). Nas **Revisões I** descreve esta obra da seguinte maneira: “Entre as obras que escrevi há também uma com várias questões, considerada um só livro, cujo título é este: *Oitenta e três questões diversas*. As questões estavam dispersas por diversos apontamentos, porque, desde os primeiros tempos da minha conversão e depois, quando regresssei a África, as fui ditando, sem seguir qualquer ordem, à medida que os irmãos me perguntavam, quando me encontravam disponível. Mais tarde, sendo já bispo, mandei que se compilhassem e, depois de as numerar, que se fizesse um livro com elas, de modo que quem quisesse ler tivesse facilidade em encontrá-las.” Augustinus, **Retractionum I**. Edição Almut MUTZENBECHER. Turnhout: Brepols, 1984. p. 74 (minha tradução).

²⁴ PLUMER, Eric. *De diversis quaestionibus octoginta tribus*. In: FITZGERALD, Allan (Ed.). **Augustine Through the Ages**. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1999. p. 276: “This book comprises eighty-three separate questions and answers on a variety of philosophical, theological and exegetical subjects. (...) The questions were posed to Augustine at different times by the members of the religious community of which he was the spiritual and intellectual leader”.

Esta obra tem efetivamente uma configuração muito próxima de uma miscelânea, na qual se podem encontrar questões complexas respondidas de modo relativamente simples ou, pelo menos, de modo bastante sintético, acerca de questões maiores tratadas por Agostinho: a existência da alma, a sua natureza, o seu destino, se existe alma nos irracionais e se estes podem ser felizes; se existe o livre arbítrio, o que é o mal e se o livre arbítrio é causa do pecado; o que é o tempo, se existem tempos eternos, se Deus ocupa lugar, em que se deve acreditar, se os sentidos chegam à verdade, entre outras muitas e diversas questões que perfazem o total de oitenta e três. Entre este conjunto de questões, encontra-se a questão “De Ideis” – As ideias.²⁵ Como o título indica, esta questão trata de *ideias*. O tema e título da questão traz à mente de modo imediato o paradigma metafísico fundado por Platão e, de facto, o fundador da Academia é mencionado logo no início da explicação que Agostinho desenvolve nesta curta questão. A menção a Platão é, contudo, neste pequeno texto, aparentemente retórica: “Diz-se que Platão foi o primeiro a dar o nome ‘ideias’” (2025, p. 73). Mas, afinal, será que esse assunto – saber quem inventou o nome ‘ideias’ – é assim tão importante? Em última instância, nesta discussão estaremos a falar de palavras. Ora, segundo a teoria da linguagem de Agostinho, as palavras são puras convenções. Por isso, uma discussão acerca de como e por quem foram inventadas é estéril. O que importa, como Agostinho repete inúmeras vezes, são as coisas que as palavras designam. Por isso, como ele afirma também nesta questão 46, “chega de falar sobre nomes. Vamos considerar as coisas, que é o que principalmente deve ser considerado e conhecido, para que cada um possa chamar o que conhece pelo nome que desejar” (Agostinho, 2025, p. 73).

²⁵ AUGUSTINUS. Quaestio 46: De ideis. In: AUGUSTINUS. **De diversis quaestionibus octoginta tribus**. Edição de Almut Mutzenbecher. Turnhout: Brepols, 1975. p. 70-73 (CCSL 44a). Tradução portuguesa da minha autoria a partir desta edição latina. Ver, mais adiante, p. 73-75.

Palavras são meras convenções cujo significado apenas é compreendido pelas coisas que designam. Por isso, palavras têm um estatuto ontológico derivado, são sinais de coisas, e é sobre estas que importa refletir para chegar à verdade que, como vimos no capítulo anterior, é para Agostinho o objetivo final da filosofia. Contudo, estará mesmo Agostinho nesta questão 46, a desprezar as palavras e a menorizar o facto de haver um comum acordo sobre a atribuição da paternidade do termo 'ideias' a Platão? Colocando a questão deste modo, parece poder dizer-se que Agostinho pretende, de facto, conferir ao termo 'ideias' – e, portanto, o referente objetivo que sustenta o significado do termo – uma origem ao menos cronologicamente anterior a Platão. Além disso, quer colocar esta origem geograficamente fora da Grécia. E, em última análise, ao considerar as ideias como princípios eternos, pretende atribuir-lhe subsistência fora do espaço e do tempo. Quanto a um certo menosprezo pelas palavras enquanto sinais de coisas, esta é de facto uma convicção forte de Agostinho, que sustenta uma teoria do ser e da linguagem coerente com o seu sistema filosófico. Este facto não permite, contudo, afirmar que Agostinho é um defensor do relativismo linguístico associado ao ceticismo sobre a possibilidade de conhecer a verdade e de fixar o ser através do discurso. Bem pelo contrário, ao apontar para o carácter convencional da linguagem humana, Agostinho mostra que o valor significativo destas está radicado precisamente nas coisas que elas designam.

Por causa disto, porque as palavras designam coisas, a maior ou menor adequação do discurso humano às coisas deriva do grau de conhecimento que alguém possui sobre elas. Não se sustenta, portanto, a sabedoria, na posse da arte do discurso, mas no conhecimento efetivo do que as coisas são, ao qual deve corresponder um discurso tão adequado quanto possível, por parte do sábio ou do filósofo. Por isso, para Agostinho não é irrelevante refletir sobre se é razoável admitir que Platão tenha sido o primeiro a designar as ideias. Se o fosse, isso significaria que as ideias tinham sido uma descoberta de Platão em primeira mão, o que se proíbe

pensar; e também não é irrelevante conhecer exatamente a que se refere Platão com o termo 'ideias'. Bem pelo contrário, dado que tradicionalmente este termo designa, desde logo, 'aquilo que é possuído pelo sábio', ou seja, o objeto último da filosofia a cuja posse se segue a felicidade, saber a que coisas corresponde a palavra 'ideias' é uma questão vital. As duas questões – se aquilo que se designa com o termo 'ideias' é anterior a Platão – e se o que Platão designou com a palavra 'ideias' foi corretamente designado, são os dois primeiros grandes temas tratados por Agostinho na curta mas extremamente relevante questão 46. Os dois assuntos que se seguem versam sobre se e como é possível ao homem alcançar estas ideias – isso é, ser sábio – e, caso isso seja possível, em que consiste a essência das ideias, pois é este seu modo de ser que as palavras terão de designar para significarem corretamente aquilo que é e sustentarem um discurso verdadeiro.

Quando Agostinho reflete sobre as ideias nesta questão 46, ele mostra estar na posse de uma concepção prévia do que este termo designa. Na verdade, entidades deste tipo, afirma ele, são *inusitatae* – pouco comuns, não familiares – o que significa que não lidamos com elas na vida quotidiana. A respeito destas, se alguém chegar a conhecê-las e dado o seu caráter inusitado, é natural que não encontre um nome adequado para as designar e é lícito que crie para elas um nome novo. Ora, Agostinho reconhece que Platão realizou este movimento de conquista do saber: ele chegou a descobrir realidades inusitadas e atribuiu-lhes o nome de 'ideias'. Porém, Agostinho também reconhece que o próprio Platão as apresenta como os princípios do saber e a fonte de todo o conhecimento verdadeiro. Mas, se assim é, Platão não pode ter sido o fundador da coisa referida pela palavra, a menos que estivéssemos dispostos a aceitar que não haveria nenhum tipo de conhecimento antes de Platão e que ele fosse o primeiro homem sábio que a humanidade jamais conheceu. Como escreve Agostinho,

não é provável que não houvesse sábios antes de Platão ou que eles não compreendessem as coisas que, como dissémos, Platão, designa por ideias, sejam elas quais forem, uma vez que há nelas um tal poder que ninguém pode ser sábio a menos que as entenda (2025, p. 73).

Antes de admitir que Platão ‘criou’ as ideias, será talvez mais razoável admitir, propõe Agostinho, que Platão tivesse designado na sua língua, o Grego, aquilo que ele reconheceu como princípios de inteligibilidade e causas da sabedoria, isso mesmo que outras pessoas, em outras culturas, porventura terão designado com outros nomes:

se esse nome não existia antes de ele o instituir, então ou as coisas a que ele chamou ideias não existiam, ou elas não eram inteligidas por ninguém; mas talvez fossem designadas com outros nomes, dados por outras pessoas (2025, p. 73).

Deveremos até supor, diz ainda Agostinho, que Platão reconheceu haver sábios antes dele e até fora da Grécia, pois ele próprio o atesta “com as suas viagens que realizou com o objetivo de aperfeiçoar a sua sabedoria, como também o celebra nos seus livros”. Ora, se assim é, estes sábios certamente não ignoravam as ideias, embora as designassem com outro nome.

De facto, estas afirmações de Agostinho no início da questão 46 parecem insinuar que Platão talvez tivesse ido em busca de completar a sua sabedoria junto de outros povos e culturas.²⁶ É conhecido o fascínio de Agostinho pela filosofia platónica e, em

²⁶ Embora não saibamos a data exata em que Agostinho escreveu esta questão 46, o arco temporal para a composição da obra **As oitenta e três questões diversas**, como indicámos antes, é 388-396. Em 397, quando escreve **A doutrina cristã** (II, 28, 43), Agostinho coloca a possibilidade de que Platão, aquando da sua viagem ao Egipto, tivesse aprendido com o profeta Jeremias a sua sabedoria acerca do modo como o mundo foi criado por Deus. Na **Cidade de Deus**, 8, 11, rejeita esta hipótese, por agora considerar que esta possibilidade é difícil de sustentar com base em factos históricos. Sobre este assunto, ver HOENIG, CHRISTINA. **Plato's Timaeus and the Latin Tradition**. Cambridge: Cambridge UP, 2018. p. 225, n. 38; 234-235.

particular, o papel que os *Libri Platoniorum* tiveram no seu processo de afastamento do maniqueísmo em direção ao cristianismo. Exemplo desta afinidade com o platonismo, bem como da convicção de que esta é a filosofia que leva à verdadeira religião, é precisamente o encómio que dela faz em **A verdadeira religião**. Nesta obra, escrita entre os anos 389 e 391, é a filosofia de Platão que ele aconselha a Romaniano, a quem, como se lê em **Contra os Académicos** (CA, II, iii, 8), Agostinho se comprometera a escrever já então acerca da verdadeira religião.²⁷ Dirigindo-se a Romaniano na *Dedicatio* de **A verdadeira religião**, Agostinho escreve o seguinte, acerca de proximidade entre Platão e o cristianismo:

Direi, todavia, com a máxima segurança e com a benevolência de todos aqueles que amam obstinadamente os livros dos filósofos que, nos tempos cristãos, não há dúvida acerca da religião que deve ser sustentada preferentemente e qual o caminho que leva à verdade e à bem-aventurança. Efetivamente, se o próprio Platão agora fosse vivo e não recusasse responder às minhas questões; ou se algum discípulo seu fosse questionado no tempo em que viveu (...) por certo reconheceriam qual a autoridade que mais facilmente assiste à humanidade e, com ligeiras alterações de palavras e pensamentos, tornar-se-iam cristãos, como fizeram a maior parte dos cristãos dos nossos tempos e dos tempos mais recentes (2012, p. 41; 49).

Em **A Cidade de Deus**, VIII, 11 Agostinho admite que, tal como outros cristãos, também ele chegou a considerar a possibilidade de Platão ter estado em contacto com as Escrituras sagradas, nas suas viagens ao Egipto. E, se não pôde conhecer o profeta Jeremias, como Agostinho chegou a propor (o que agora rejeita, com base em dados historiográficos e investigação mais detalhada), poderia certamente ter tido um conhecimento indireto da Bíblia. Como escreve Agostinho,

sem dúvida [Platão] conseguiu, com as suas conversações, tomar conhecimento, na medida do possível, do seu [das Escrituras] conteúdo.

²⁷ OLIVEIRA E SILVA, Paula. Introdução. In: AGOSTINHO. **A verdadeira religião**. Porto: Afrontamento, 2012. p. 8-9.

Alguns indícios parecem autorizar esta hipótese. O livro do Genesis começa assim: ‘no começo fez Deus o Céu e a Terra. A Terra era invisível e desorganizada. As trevas estendiam-se sobre o abismo e o Espírito de Deus pairava sobre as águas.’ Ora no **Timeu**, onde trata da formação do mundo, Platão declara que, para esta obra, Deus começou por juntar a terra e o fogo (...). Esta concepção tem, pois, alguma semelhança com o que diz a Escritura: ‘No começo fez Deus o Céu e a Terra’.²⁸

A proximidade entre a descrição feita por Platão no **Timeu** e a explicação do Livro do Génesis acerca da origem do mundo, justificaria, segundo Agostinho, a hipótese de uma dependência entre a doutrina platónica da criação do mundo através das ideias eternas e imutáveis e da matéria informe, e a descrição bíblica sobre o começo do mundo. Na hipótese que Agostinho coloca, a doutrina de Platão no **Timeu** teria sofrido um processo do tipo do que contemporaneamente designamos por transferência de conhecimento, do mundo judaico para o mundo grego. Inversamente, o conhecimento que Agostinho teria absorvido de Platão ao ler o **Timeu** ser-lhe-ia naturalmente útil para argumentar filosoficamente a favor da coerência racional e da consequente possibilidade de exercitar o seu método hermenêutico de inteligência da fé, no que diz respeito à narrativa bíblica das origens. Seja como for, sem esquecer que a posição de Agostinho com relação à doutrina de Platão e dos platónicos sofreu transformação ao longo da sua vida e obra, nos anos em que escreveu **As oitenta e três questões diversas**, a proximidade teórica com o platonismo é veemente, acentuada pela sua convicção da convergência entre platonismo e cristianismo. Este mesmo facto verifica-se na explicação que Agostinho dá na questão 46 sobre o modo como os princípios, eternos e imutáveis, de todo o ser e de toda a inteligibilidade, a que Platão chamou ‘ideias’, estão na origem do mundo mutável e corruptível que conhecemos.

Tendo em conta que a questão 46 trata do problema da origem do mundo a partir de formas preexistentes e que, como afirmámos,

²⁸ AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. Volume I. Lisboa: IN-CM, 1996. p. 731-732.

na fase do desenvolvimento da sua doutrina sobre a origem do mundo, no período compreendido entre 388 e 396, Agostinho está fortemente convencido de que os platônicos têm a boa resposta para esta questão, é inevitável perguntarmos qual a fonte em que Agostinho terá encontrado a posição dos platônicos sobre a origem do mundo. A resposta mais completa que se conhece de Platão acerca da origem do mundo encontra-se no diálogo de Platão **Timeu**. Também é sabido que esta obra circulou no mundo latino, à época de Agostinho, principalmente através da tradução de Cícero. Por outro lado, sabe-se que, embora versões gregas do **Timeu** estivessem disponíveis, o conhecimento que Agostinho possuía do Grego nesta fase da sua vida era bastante limitado.²⁹ É, portanto, principalmente através da tradução latina do **Timeu** de Platão feita por Cícero que Agostinho conhece a explicação platônica sobre a origem do mundo, e é esta interpretação que sustenta a doutrina da origem do mundo através das ideias que expõe na questão 46.

Se é verdade que Agostinho nunca pôs em causa a fidelidade da versão latina do **Timeu** de Platão realizada por Cícero, com

²⁹ Sobre a sobrevivência do **Timeu** de Platão nas escolas filosóficas da antiguidade anteriores a Plotino, a sua receção e interpretação, ver TARRANT, Harold. *Platonism Before Plotinus*. In: GERSON, Lloyd (Ed.). **The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity**. Cambridge: Cambridge UP., 2010. p. 68-70. Ver também, BOLAND, Vivian. **Ideas in God According to Saint Thomas Aquinas: Sources and Synthesis**. Leiden: Brill, 1996 p. 17-27, para a receção e interpretação nas escolas platônicas, e p. 33-46 para a influência no platonismo de Agostinho e na sua interpretação das ideias em Deus. Sobre a influência e dependência de Agostinho com relação às versões do **Timeu** (Cícero, Apuleio e Calcidio), veja-se o excelente estudo de HOENIG, CHRISTINA. **Plato's Timaeus and the Latin Tradition**. Cambridge: Cambridge UP, 2018. p. 215-284, spec. p. 215-227, sobre a influências dos 'Livros dos Platônicos' no itinerário intelectual de Agostinho e quanto às principais doutrinas dos platônicos assimiladas/revisitadas por Agostinho. Sobre a influência em Agostinho da concepção platônica do **Timeu** da criação do mundo através de ideias e a partir de Deus enquanto supremo bem, veja-se VAN RIEL, Gerd. *Augustine's Plato*. In: TARRANT, H.; LAYNE, D.A.; BALTZLY, D.; RENAUD, F. (Ed.). **Brill's Companion to the Reception of Platon in Antiquity**. Brill: Leiden, 2017, esp. p. 452-453.

relação ao seu original (a versão grega do **Timeu**) hoje sabemos que há divergências entre ambas as versões e que algumas delas são mesmo substanciais. A principal divergência que aqui importa sublinhar é a que está na base de dois modos de explicar a relação entre o artífice do mundo ou demiurgo, que aparece na narração do **Timeu**, e as ideias de que este se serve para produzir o mundo sensível. Uma explicação consistente sobre estas duas formas de interpretar a relação entre o demiurgo e as ideias é avançada por Vivian Boland, ao indicar que a interpretação mais consensual é a que considera que, embora o desenvolvimento natural da cosmogonia de Platão no **Timeu** seria o de considerar a identidade ou unificação dos três princípios de geração do mundo – matéria, o demiurgo e o mundo das ideias –, Platão não chegou a dar esse passo neste diálogo.³⁰ A afirmação de que as ideias exemplares a partir das quais o demiurgo criou o mundo, não pertencem a um mundo exterior e superior ao demiurgo, mas estão instanciadas na própria mente divina, é, na opinião de Vivian Boland (1996, p. 21-22), o resultado de um desenvolvimento posterior da doutrina, que se encontra em escolas tardias associadas ao platonismo médio e ao platonismo cristão.³¹ De facto, é precisamente este modelo de atividade divina que Agostinho apresenta na questão 46. Além disso, sabemos pelas **Revisões** que, ao avaliar criticamente esta

³⁰ BOLAND, Vivian. **Ideas in God According to Saint Thomas Aquinas: Sources and Synthesis**. Leiden: Brill, 1996. p. 21-22.

³¹ Ver também ARMSTRONG, A.H. The Background of the Doctrine “That the Intelligibles are not Outside the Intellect”. In: **Les Sources de Plotin**. Geneva: Fondation Hardt, 1960. p. 393-413, esp. p. 395-396, onde o autor mostra que esta deslocação do ‘lugar das ideias-modelo’ a partir de uma entidade superior e exterior ao demiurgo para o interior do intelecto divino é operada por Plotino, embora não se encontre em Plotino uma concepção reflexiva do intelecto sobre as suas próprias ideias na emanação do mundo. Uma síntese das interpretações originadas no seio do platonismo imperial sobre a relação entre o demiurgo e as ideias e os modelos metafísicos associados, com particular atenção na posição assumida por Plotino, veja-se BONAZZI, Mauro. Plotinus and the Theory of Forms. In: Lloyd P. Gerson e James Wilberding, **The New Cambridge Companion to Plotinus**, Cambridge: Cambridge University Press, 2022, spec. p. 115-123.

questão, Agostinho não encontrou nada a alterar, nem lhe adicionou qualquer comentário crítico. Devemos, portanto, considerar que a descrição da atividade divina com relação à criação do mundo, que Agostinho descreve na questão 46 da obra **As oitenta e três questões diversas**, corresponde à melhor justificação que ele próprio encontrou para explicar a geração do mundo a partir de Deus. É claro que as explicações e complicações deste modelo na estrutura metafísica dos seres, no itinerário que a razão pode fazer até ao ser supremo, na resposta ao problema da origem do mal ou na explicação racional sobre a natureza de Deus, serão completadas por Agostinho em inúmeros outros textos e de inúmeros outros modos. Tais explicações podem encontrar-se antes de mais nos seus comentários ao relato bíblico do Génesis sobre a origem do mundo, escritos nos mais variados contextos, desde o parenético ao polémico, desde o epistolar ao dialógico ou ao exegetico. Mas há algo que pode assumir-se desde logo com toda a certeza. Com base no relato mítico do **Timeu** de Platão traduzido por Cícero³², que Agostinho considera conciliável com a explicação cristã acerca da origem do mundo a partir de Deus, há um conjunto de princípios básicos que irão permanecer consistentes na sua obra como aqueles que sustentam uma argumentação filosófica sobre o modo como o mundo depende do seu princípio. Agostinho resume-os neste parágrafo da questão 46:

existem certas ideias principais, formas ou razões das coisas, estáveis e imutáveis, que estão contidas na inteligência divina. Permanecendo sempre da mesma maneira, elas próprias são eternas e não são formadas. E embora elas próprias não se gerem nem se corrompam, contudo diz-se que tudo o que pode gerar-se e corromper-se e tudo o que se gera e se corrompe se forma em conformidade com elas (Agostinho, 2025, p. 73-4).

A passagem citada não tem correspondência exata na tradução latina de Cícero do **Timeu**; e de facto, no seu volumoso e acurado

³² Ver CÍCERO. *Timaeus*. In: MARCUS TULLIUS CICERO. **Scripta quae manserunt omnia: Fasc. 46. De divinatione. De fato. Timaeus**. Edição de Otto Plasberg. Estugarda: B.G. Teubner, 1965. p. 154-187.

estudo **Augustine and the Latin Classics**, Harald Hagendahl (1967, p. 131-138)³³ não identificou nenhum testemunho desta obra de Cícero na questão 46 de Agostinho.

O que é aquilo que sempre existe e não tem origem, e que é gerado e nunca existe? Um dos quais é compreendido pelo entendimento e pela razão, que são sempre um e o mesmo; o outro que é levado a uma opinião pelo sentido desprovido de razão que é inteiramente concebível, mas é gerado e perece e nunca pode existir verdadeiramente; mas tudo o que é gerado é necessariamente gerado por alguma causa; pois não pode encontrar-se a origem de nada se a causa for removida. Portanto, se aquele que está tentando realizar alguma tarefa olhar para essa aparência, que é sempre a mesma, olhará para ela, proporá a si mesmo um modelo, criará necessariamente uma obra esplêndida; mas se não fizer o que é criado, nunca alcançará a beleza que busca (Cícero, 1965, 155-6^b).

Contudo, se atendermos aos princípios que constituem o modelo metafísico de Agostinho, este texto aproxima-se do que é dito nas primeiras linhas da tradução de Cícero que, neste caso, é bastante fiel ao original. O **Timeu** de Platão abre precisamente com uma pergunta acerca da essência do que é eterno e da essência do que é temporal. Todo o diálogo está construído em torno da resposta a esta dupla questão. Acerca do primeiro modo de ser – o que sempre existe e não tem origem –, reconhece-se de imediato que, por ser eterno, é idêntico a si mesmo, ingénito e uno. Um tal objeto é compreendido pelo entendimento e pela razão, como Agostinho afirmará nas linhas seguintes exatamente em conformidade com esta doutrina do **Timeu**. Quanto ao que é gerado e nunca existe, trata-se precisamente daquilo que Agostinho, na questão 46, diz que se pode gerar e corromper, e de tudo o que se gera e se corrompe de facto. Este tipo de naturezas – “o que é gerado e perece e nunca pode existir verdadeiramente” (Cícero, 1965, 155^b) – precisa de uma causa a partir da qual é necessariamente gerado. Para Agostinho, esta causa são as formas

³³ HAGENDAHL, HARALD. **Augustine and the Latin Classics**. Gothenburg: Elander, 1967.

ou ideias principais das coisas que estão contidas na inteligência divina. Para Platão, na versão de Cícero, tratando-se de uma tarefa a realizar – a geração ou produção do mundo – o artífice, se quiser realizar algo de belo e bom, terá de atender ao exemplar e não à aparência sensível e mutável das coisas. O artífice divino “proporá a si mesmo um modelo, criará necessariamente uma obra esplêndida” (Cícero, 1965, 156^b). Portanto, embora com outras palavras – facto que, como Agostinho tinha começado por dizer, é irrelevante, se as coisas referidas são as mesmas – o conteúdo conceptual acerca do modo como se processa a criação do mundo sublunar – do universo onde tudo se gera e se corrompe e onde tudo é mutável e passageiro – é idêntico em Platão e em Agostinho. Ou, dito de outro modo, o modelo platónico serve aqui perfeitamente ao Agostinho cristão que não abdicará dele ao longo de toda a sua obra, a não ser em aspetos marginais. Mesmo quando tiver de prescindir de aspetos fundamentais do platonismo – o que, como veremos no último capítulo, ocorrerá, por exemplo, com a necessidade de justificar a crença cristã na visão de Deus *in patria* por meio do corpo ressuscitado – Agostinho procurará até ao fim a conciliação entre as mundividências judaico-cristã e platónica.

Voltemos agora às considerações iniciais de Agostinho sobre o valor das palavras, pois, tendo em conta a forte afinidade com o platonismo que temos estado a defender, parece haver aqui uma contradição. Se, para designar estas formas, Platão usou o termo ‘ideias’; e se, para Agostinho, as palavras são apenas convenções, pois o que importa são as coisas que elas referem, por que razão terá Agostinho optado por uma tradução menos literal da palavra ‘ideia’, preferindo, em vez deste termo, a palavra *ratio* para traduzir o termo usado por Cícero? Como faz notar Vivian Boland (1996, p. 41), parece haver, nesta escolha, uma preocupação com a correta designação da coisa que se está a conhecer intelectualmente e para a qual, dada a condição inusitada da mesma, se procura a palavra adequada.

Uma explicação possível para justificar esta guerra de palavras é precisamente procurar o sentido do termo *ratio* na obra de

Agostinho ou, pelo menos, o sentido das suas ocorrências nos escritos que estão próximos do arco temporal em que ele escreveu a obra **As oitenta e três questões diversas**. Tendo recorrido ao magnífico instrumento de trabalho que é a base de dados digital *Corpus Augustinianum Gissense a Cornelio Mayer editum* (CAG), e precisamente para esclarecer esta passagem do texto que estamos a comentar da questão 46, Giovanni Catapano fez esse levantamento de modo exímio. No seu estudo intitulado “Augustine’s Doctrine of Eternal Reasons: A Textual Dossier”,³⁴ Catapano verificou que existem três principais campos semânticos para o uso que Agostinho faz do termo *ratio* – psicológico, epistemológico e etiológico (Catapano, 2022, p. 1-2). A partir desta observação, elenca as diversas ocorrências de *ratio* na obra de Agostinho.

Para o assunto que aqui nos ocupa, o sentido etiológico é o que poderá esclarecer a opção de Agostinho por *rationes*, em vez de formas ou espécies. O estudo do termo *ratio* a partir deste campo semântico terá um desenvolvimento atento por parte de Agostinho, sempre que se tratar de explicar a origem do mundo a partir do ato criador de Deus. Para realizar este estudo, o lugar natural é a leitura e análise da obra de Agostinho **Comentário literal ao Livro do Génesis em doze livros**, como mostra a seleção de textos publicada por Catapano (Catapano, 2022, p. 13-19). Embora não seja possível realizar aqui um estudo sistemático e exaustivo desta obra de Agostinho e da sua fecunda compreensão do processo criador divino, nos capítulos que se seguem, analisamos alguns aspetos da sua explicação acerca da origem do mundo. Contudo, apesar da utilidade do trabalho publicado por Catapano para esclarecer o conceito de *ratio* em Agostinho, cremos que ainda há lugar para aprofundar a questão que colocámos: por que razão Agostinho, que se preocupa tanto com as coisas e

³⁴ CATAPANO, Giovanni. Augustine’s Doctrine of Eternal Reasons: A Textual Dossier. In: MANZON, Tommaso; ZAVATTERO, Irene (Ed.). **Theories of Divine Ideas from the Church Fathers to the Early Franciscan Masters**. Roma: Aracne, 2022. p. 1-30.

desvaloriza o estatuto ontológico das palavras, nesta questão 46 – cuja doutrina é da maior relevância para a coerência do seu sistema filosófico e teve um extraordinário peso na tradição ocidental posterior – se além às palavras, a tal ponto de traduzir, interpretando, o termo ideias por *rationes*?

No texto da questão 46, a propósito da tradução do termo ‘ideias’, Agostinho faz as seguintes considerações:

em latim, se considerarmos que estamos a traduzir palavra por palavra, podemos chamar às ideias formas ou espécies. Porém, se, interpretando, lhes chamarmos ‘razões’, afastamo-nos certamente do que as caracteriza propriamente; pois em grego, ‘razões’ dizem-se ‘*logoi*’, não ‘ideias’: mas, mesmo assim, quem quiser usar essa palavra não se afastará da coisa mesma. Pois de facto existem certas ideias principais, formas ou razões das coisas, estáveis e imutáveis, que estão contidas na inteligência divina (Agostinho, 2025, p. 73).

Este texto é sem dúvida enigmático, tanto mais que é sabido que o conhecimento que Agostinho possuía do Grego neste período era limitado.³⁵ Este carácter enigmático pode contudo iluminar-se, se aproximarmos este texto de uma passagem dos **Tópicos**, de Cícero.³⁶ De facto, as linhas do texto de Agostinho antes mencionadas trazem naturalmente à memória este texto de Marco Túlio:

Na partição, são como as partes de um corpo: a cabeça, os ombros, as mãos, os lados, as pernas, os pés e assim por diante; numa divisão, são as formas, que os gregos chamam *εἶδη*, e o nosso próprio povo, se por acaso alguém lida com esses assuntos, chama *species* – não é um termo mal escolhido, mas para mudar os casos no discurso é inútil. Na verdade, mesmo se em latim isso pode

³⁵ Sobre o conhecimento que Agostinho possuía do Grego ver, v. gr., HOENIG, Christina. **Plato's *Timaeus* and the Latin Tradition**. Cambridge: Cambridge UP, 2018, p. 219-221.

³⁶ Vivian Boland observa a este propósito: “Cicero says that what the Greeks refer to as *εἶδη* the Latins speak of as *species* or *formae*. It does not matter which term is used, he says, *cum utroque uerbo idem significetur*. In explaining the Meno's theory of reminiscence he mentions Plato's view that the things which are always what they are, are really real whereas what comes to be and passes away is not real being. That which really is *ἰδέαν appellat ille, nos speciem*” (BOLAND, 1996, 23-4).

ser feito, eu não quero dizer ‘das espécies’ e ‘por espécies’; e frequentemente faz-se uso desses casos; mas preferia [dizer] ‘pelas formas’ e ‘das formas’. Apesar de ambas as palavras significarem o mesmo, julgo que não se deve negligenciar a conveniência no discurso (Cícero, *Topica*, p.130).³⁷

Nesta passagem dos **Tópicos**, Cícero diz que traduz o termo Grego εἶδη por *forma* ou *species*. Na questão 46, ‘As ideias’, Agostinho reconhece que esta é a tradução literal do termo. Contudo, avançando na explicação que Cícero dá destes dois termos – *forma*, *species* – no seguimento da sua tradução dos **Tópicos**, verifica-se que ele remete o campo semântico destas duas palavras para o plano lógico. De facto, na explicação que dá para a opção de tradução que faz, Cícero equipara-os à divisão categorial do ser em géneros e espécies – a forma, neste caso, corresponderia ao género. Nas **Disputações Tuscultas**, I, 58, Cícero³⁸ (2005, p. 153) volta a referir que Platão usou o termo ‘ideias’ para referir formas eternas, sempre iguais a si mesmas, com as quais contrastava as coisas que não existem, ou seja, as que se geram e corrompem. Àquelas, diz Cícero, “nós chamamos espécies”. Ora, Agostinho não poderia estar de acordo com esta aceção do conceito de forma ou espécie. Nesta questão 46 – e de modo geral na obra de Agostinho – o conceito de ‘forma’ tem um alcance metafísico. Como veremos no capítulo seguinte, Agostinho usa o termo ‘forma’, quando qualificada como ‘suprema’, para designar o princípio a partir do qual todos os seres adquirem a configuração própria do seu ser finito. Quando usa o termo para referir as criaturas, refere nelas precisamente a sua estrutura fundamental enquanto seres contingentes ou determinações de ser, ou seja, a sua condição participada. Mas, nos **Tópicos**, a tradução de Cícero do termo Grego εἶδη por *forma* ou *species* tem por objetivo predicar acerca da divisão. A metáfora usada por Cícero é mereológica. Se,

³⁷ CICERO. *Topica: Die Kunst, richtig zu argumentieren* [TOPICA]. Zürich: Artemis und Winkler, 1993. p. 26-27. v. também, CICERO, *Topica*. Edição de Tobias Reinhardt. Oxford: Oxford University Press, 2003. p. 130.

³⁸ CÍCERO. *Disputaciones Tuscultas*. Madrid: Gredos, 2005.

quando falamos de um corpo, a divisão é feita pela distinção dos membros, quando falamos do discurso, a divisão é feita por meio de εἶδη – que em Latim se dizem formas ou espécies. Neste caso, Cícero usa formas ou espécies para dividir ou identificar os predicáveis, no discurso. Ora, este horizonte semântico afasta-se radicalmente do objetivo de Agostinho na questão 46, quando explica a natureza das ideias.

O sentido usado por Cícero nas **Tusculanas** está mais próximo do de Agostinho, na medida em que a discussão é sobre princípios originários do ser. Mas, uma vez que Cícero aí indica que ‘as ideias’, que ele traduz por espécies, apenas referem os princípios eternos e não a relação causal que estes estabelecem com o mundo criado (pois na interpretação que aí lhes dá Cícero do uso que Platão deles fazia, tal relação não existe), esta tradução também não serve a Agostinho. Assim, embora não seja possível determinar a dependência deste texto de Agostinho, quanto às palavras, dos dois textos de Cícero que indicámos, de facto, quanto às coisas, esta tradução literal de ‘ideis’ por ‘formas’ ou ‘espécies’ não estava em consonância com o que Agostinho pretendia dizer acerca delas. Como tinha sugerido Vivian Boland (1996, p. 41-42), esta opção de Agostinho pelo termo *rationes* para traduzir, interpretando, ‘ideias’, mostra que ele atribui a este termo latino algo que o termo ‘ideias’ (ao menos nas traduções que aqui apresentamos avançadas por Cícero) não era capaz de expressar: o facto de elas designarem razões causais ou princípios mediante os quais tudo o que é vem à existência.³⁹

³⁹ Nas palavras de Vivian Boland, “These *rerum rationes principales* are what Plato called *ideas*. However, they are not just ideas, says Augustine, but are themselves true and unchanging because they are eternal. This may suggest that the term *ideas* could be misunderstood by Augustine's readers, not given the full weight that he wishes *rationes* to bear. It must be that the term *rationes* says something that the term *ideas* does not. It implies that what is being spoken of are in some sense creative principles” (1996, p. 41-2).

2.1 Tradução:

Agostinho, Oitenta e três questões diversas

Questão 46 - As ideias⁴⁰

Diz-se que Platão foi o primeiro a chamar-lhes ideias. No entanto, se esse nome não existia antes de ele o instituir, então ou as coisas a que ele chamou ideias não existiam, ou elas não eram inteligidas por ninguém; mas talvez fossem designadas com outros nomes, dados por outras pessoas; de facto, perante uma coisa conhecida que não tenha um nome familiar, é lícito a qualquer um designá-la com um nome. Mas, não é provável que não houvesse sábios antes de Platão ou que eles não compreendessem as coisas que, como dissemos, Platão, designou por ideias, sejam elas quais forem, uma vez que há nelas um tal poder que ninguém pode ser sábio a menos que as entenda.

Além disso, é credível que houvesse sábios em outras nações além da Grécia. Platão não só o atesta bem com as viagens que realizou com o objetivo de aperfeiçoar a sua sabedoria, como também o celebra nos seus livros. Portanto, se havia alguns sábios, não se deve pensar que eles ignorassem as ideias, mesmo que as designassem com outro nome. Mas chega de falar sobre nomes. Vamos considerar as coisas, que é o que principalmente deve ser considerado e conhecido, para que cada um possa chamar aquilo que conhece pelo nome que deseja.

Portanto, em latim, se considerarmos que estamos a traduzir palavra por palavra, podemos chamar às ideias ‘formas’ ou ‘espécies’. Porém, se, interpretando, lhes chamarmos ‘razões’, afastamo-nos certamente do que as caracteriza propriamente; pois, em grego, ‘razões’ dizem-se ‘*logoi*’, não ‘ideias’: mas, mesmo assim, quem quiser usar essa palavra não se afastará da coisa mesma. Pois

⁴⁰ AUGUSTINUS. Quaestio 46: De ideis. In: AUGUSTINUS. **De diversis quaestionibus octoginta tribus**. Edição de Almut Mutzenbecher. Turnhout: Brepols, 1975. p. 70-73 (CCSL 44a).

de facto existem certas ideias principais, formas ou razões das coisas, estáveis e imutáveis, que estão contidas na inteligência divina. Permanecendo sempre da mesma maneira, elas próprias são eternas e não são formadas. E embora elas não se gerem nem se corrompam, contudo diz-se que tudo o que pode gerar-se e corromper-se e tudo o que se gera e se corrompe se forma em conformidade com elas. Na verdade, à alma racional é negada a capacidade de as contemplar, a não ser através daquela sua parte pela qual excele, isto é, pela mente e pela razão, como por uma espécie de rosto ou por um seu olhar próprio, interior e inteligível. E, de facto, aquela alma racional, não toda, mas a que for santa e pura, é considerada apta para essa visão – isto é, a que possuir um olhar salutar e sincero, sereno e semelhante às coisas que pretende ver. Mas, como poderá alguém, religioso e imbuído da verdadeira religião – embora ainda não lhe seja possível intuir estas coisas – negar, ou mesmo deixar de reconhecer que qualquer coisa que esteja contida no seu próprio género por uma determinada natureza própria, de modo a que exista, é criada tendo Deus por autor, e que, pelo mesmo autor, todos os seres vivos vivem, e que a estabilidade e a ordem universal das coisas, pelas quais as coisas mutáveis celebram os seus cursos temporais com uma certa moderação, estão contidas e governadas pelas leis do Deus supremo? Tendo estabelecido e admitido isto, quem ousa dizer que Deus criou todas as coisas irracionalmente? Se isso não pode ser corretamente dito ou acreditado, resta que, tendo todas as coisas sido criadas com razão, não é a mesma a razão do homem e a do cavalo; pois é absurdo pensar isso. Cada coisa, portanto, foi criada de acordo com a sua própria razão. Mas onde poderão ser encontradas essas razões a não ser na mente do criador? Pois ele não procurou nada fora de si mesmo para poder criar o que estava a criar. De facto, pensar assim é sacrílego. Se esses princípios de todas as coisas a serem criadas estão contidos na mente divina, e nada pode existir na mente divina exceto o que é eterno e imutável; e se Platão lhes chama razões principais das coisas, elas não são apenas ideias, mas elas próprias são verdadeiras porque são

eternas e permanecem do mesmo modo e são imutáveis. Para ser, tudo o que é e tal como é, é feito por participação nelas. Mas a alma racional está acima de todas as coisas criadas por Deus, e está mais próxima de Deus quando é pura; e, na medida em que adere a ele pela caridade, permeada de certa forma e iluminada por essa luz inteligível, ela vê essas razões, não através dos seus olhos físicos, mas através da sua própria faculdade principal, pela qual excede, ou seja, através da sua inteligência. Pela visão destas ideias, ela torna-se mais feliz. Essas razões, como já se disse, podem chamar-se ideias ou formas ou espécies ou razões. E de facto a muitos é-lhes concedido designá-las como queiram, mas só a muito poucos é dado ver o que é verdadeiro.

3. As formas e a forma

Como vimos nos capítulos anteriores, tanto a noção de verdade como a noção de forma são conceitos estruturantes no sistema filosófico de Agostinho. E se é através da noção de verdade que todas as formas são conhecidas, é através da noção de forma que Agostinho irá argumentar a favor da ordem, da bondade e da beleza do universo, categorias que ele considera terem o seu fundamento numa estrutura relacional constituída pela indigência ontológica do múltiplo e pela participação das suas formas na forma suprema. O modelo metafísico criacionista é o paradigma que sustenta esta noção de forma e a estrutura de participação que lhe está associada, cujo fundamento é a vontade e liberdade incondicionada do criador. Ao optar por este modelo para explicar a estrutura íntima dos seres e do universo, Agostinho afasta-se derradeiramente de qualquer concepção necessitarista ou determinista sobre a origem do mundo e dos eventos, naturais ou livres, que nele ocorrem.

Numa das suas obras mais ricas de conteúdo filosófico, escritas ainda durante a sua estada em Roma, Agostinho reconhece que, depois dos muitos anos passados no maniqueísmo, alcançou a primeira e primitiva liberdade, a de investigar, quando compreendeu a inter-relação entre estas três afirmações fundamentais: que Deus existe; que todas as coisas são boas e dependem de Deus; e que a vontade livre é um bem. Agostinho ocupa praticamente todo o Livro II do **Diálogo sobre o livre arbítrio** a demonstrar a evidência destas três proposições e a interdependência lógica e metafísica que existe entre elas. O desenvolvimento da demonstração e exposição destas três proposições começa em LA, II, III, 7 (Agostinho, 2001, p. 155) e

estende-se até final do Livro II – LA, II, XX, 54 (Agostinho, 2001, p. 245). E, de facto, elas resumem com sucesso os pilares fundamentais das ontologias de tipo criacionista. Ora, nas **Confissões**, ao descrever o seu itinerário intelectual, Agostinho explica que é a este tipo de ontologia que adere quando, por meio de um movimento a que apelida ‘conversão’, decide optar pelas categorias filosóficas do cristianismo, deixando para trás, depois de testar a sua eficácia na resolução do problema do mal e dos fins do homem, o maniqueísmo, o ceticismo e o neoplatonismo.

O uso do termo ‘conversão’ para designar o processo de passagem entre vários sistemas filosóficos, e a consequente fixação no modelo metafísico que suporta o cristianismo, tem por referência fundamental a descrição feita por Agostinho no Livro VII das **Confissões**. Por sua vez, a interpretação acerca do processo de passagem que Agostinho aí descreve tem feito correr uma literatura abundante entre os estudiosos. Em 1989, Goulven Madec fez um ponto da situação sobre esta temática.⁴¹ Baseando-se em elementos de crítica externa, Madec interrogava a natureza da conversão de Agostinho a partir de duas perspetivas. Estaremos perante uma conversão ao cristianismo – identificada por uma clara consciência, por parte de Agostinho, da diferença, por um lado, entre a religião cristã e a sua filosofia de base e, por outro, as várias filosofias do seu tempo, bem como da contradição interna inerente ao neoplatonismo? Ou dever-se-á entender esta conversão apenas como um processo intelectual que culmina na adesão a uma filosofia de cariz espiritualista, como é a neoplatónica? De facto, também o neoplatonismo defende os mesmos princípios que levam Agostinho a separar-se do maniqueísmo, nomeadamente a trindade de hipóstases e a natureza incorpórea e imaterial do princípio supremo, o uno-bem. Ou será que Agostinho se limita a

⁴¹ MADEC, Goulven. Le néoplatonisme dans la conversion d’Augustin. État d’une question centenaire. In: MAYER, Cornelius; CHELIUS, Karl Heinz (Ed.). **Internationales Symposium über den Stand der Augustinus-Forschung**, 12-16 April 1987. Würzburg: Augustinus-Verlag, 1989. p. 9-25 [Reed. em **Petites études augustinienes**. Paris: I.E.A., 1994. p. 51-69].

cristianizar o neoplatonismo, empregando as categorias assimiladas desta mundividência e esgrimindo-as com uma finalidade essencialmente apologética? Outros estudiosos analisaram de modo particular o momento da conversão de Agostinho a partir dos aspectos de tradição textual e procuraram indagar um problema que se revelou uma *uexata quaestio*: a que obras se estaria a referir Agostinho ao afirmar que, no seu itinerário para o cristianismo, deparou com ‘certos livros dos Platônicos’?⁴² Sobre este assunto multiplicaram-se as opiniões entre os académicos, não tendo sido possível decidir com absoluta certeza a que escritos se estava a referir Agostinho.⁴³

Sem diminuir a pertinência e a eficácia hermenêutica do esclarecimento dos aspetos histórico-filosóficos que circundam a vastíssima obra de Agostinho, pensamos que o termo ‘conversão’ se compreende melhor se com ele se quiser indicar um processo de transformação efetiva do modo de pensar de Agostinho acerca das questões que estão no cerne da filosofia. O momento em que Agostinho descobre a verdade como princípio que opera no interior da mente e que garante toda a atividade racional, reconhecendo que a verdade é também princípio criador de todas as coisas, corresponde ao início de um processo de viragem, operado em Agostinho por Agostinho. O ápice deste momento, que descreve na passagem canónica do Livro VIII, xii, 28 das

⁴² Cf. **Conf.** VII, IX, 13 ; XX, 26 ; VIII, II, 3.

⁴³ Um ponto da situação pode ler-se em BOWERY, Anne-Marie, *Plotinus, The Enneads*. In: FITZGERALD, Allan (Ed.). **Augustine Through the Ages**. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1999. p. 655-657. De modo particular no que diz respeito às partes das **Enéadas** de Plotino que Agostinho terá lido e cujos temas se manifestam nas suas obras, Bowery dá esta informação: “The scholarship reflects virtually unanimous agreement that Augustine read *Enneads* 1.6. As Augustine describes his transcendent vision of the One (conf. 7,9-17) he employs Plotinian images and vision metaphors; he mirrors his linguistic construction and philosophical themes (Enn. 1, 6, 7; 1.7.2; 1.8.13; 5.1.1.; 5.3.9;6.9.9)”. Outros textos das **Enéadas** explicitamente mencionados nesta entrada por Bowery por se refletirem, a propósito de diversas temáticas, na obra de Agostinho são os seguintes: **Enéada** 3 (3.2.5; 3.7.1;3.7.11; 3.7.8-12; 3.7.3; 3.7.11) e **Enéada** 6 (6.5.12).

Confissões, resultou de um longo itinerário de busca pela verdade ou pela filosofia, que Agostinho diz ter sido motivado por uma força intencional de caráter desiderativo: o amor ou mesmo paixão de procurar a verdade – *amor inueniendi ueri* – que fortemente lhe inculcara, na juventude, a leitura da obra **Hortensius** de Cícero. Este movimento de conversão e transformação pode ser entendido, portanto, desde o nosso ponto de vista, à luz da própria dinâmica interna do movimento de *creatio*, *conuersio* e *formatio*, que, na obra de Agostinho, está associado a um processo de mutação do ser informe para a determinação ou formação da sua identidade própria. Ambas as noções – *conuersio* e *formatio* – estão no centro do sistema filosófico de Agostinho e ilustram o processo de vir a ser das coisas a partir de Deus para o mundo. Estes dois conceitos chave integram, ainda, o tempo e a historicidade, indissociáveis da condição criatural, permitindo falar de uma *reformatio* da existência humana. Como mostrou Marie-Anne Vannier, a trilogia *creatio*, *conuersio* e *formatio* serve a Agostinho para explicar o processo de criação do universo a partir da inteligência divina. Mas ela é também uma chave de leitura para interpretar o percurso biográfico que o próprio Agostinho percorreu e que converge na sua adesão ao modelo metafísico do cristianismo, em detrimento de outros paradigmas que também investigou com profundidade.⁴⁴

⁴⁴ VANNIER, Marie-Anne. **Creatio, conversio, formatio chez S. Augustin**. Fribourg Suisse: Éditions Universitaires de Fribourg Suisse, 1991. Este estudo analisa com detalhe a doutrina de Agostinho sobre a criação do mundo a partir da inteligência e da liberdade de Deus, na eternidade, e a concriação (construção e desenvolvimento) das estruturas criadas a partir da sua agência livre. No capítulo 1, explora a relação entre o processo de ‘conversão’ ou itinerário autobiográfico de busca da verdade de Agostinho e o próprio modelo explicativo para a origem das formas que ele desenvolve na sua metafísica da criação. A propósito desta ‘conversão’ que se opera em Agostinho nos planos simultaneamente pessoal e intelectual, escreve VANNIER (1991, p. 42-43): “Le schème *conuersio-formatio* était déjà présent chez Plotin. Cependant, la conversion n’a pas le même sens pour Plotin et pour Augustin. Chez le néo-platonicien, elle est synonyme de condition de possibilité et de retour à l’origine (*épistrophè*). D’après Augustin, elle suppose, au contraire, la mise en œuvre de la liberté de l’être créé, de sorte qu’il accepte

Os elementos decisivos para compreender a *conuersio* de Agostinho compreendem-se melhor, desde a nossa perspectiva, na articulação interna dos argumentos presentes na sua obra, com peculiar relevância para os textos onde faz referência ao momento da sua conversão. A essência do processo de conversão descrito por Agostinho parece convergir com o momento incisivo no qual antevê a solução para uma resolução do problema da natureza e origem do mal. Esta solução aparece relatada na passagem canónica das **Confissões** VII, 10, 16, onde Agostinho, ao reconhecer no interior da sua mente que a verdade é uma entidade suprema e criadora, põe termo ao longo processo do seu itinerário de busca. Para este momento, cujo relato é conhecido como o momento da conversão de Agostinho, cooperaram quer leituras dos *Libri Platoniorum*, quer o contacto com os escritos bíblicos compreendidos por Agostinho com o auxílio hermenêutico do bispo Ambrósio.⁴⁵ Se fora o enigma acerca da origem do mal o principal motor da insessante procura de Agostinho, que o fizera aplicar a si mesmo o método neoplatónico do *regressus animae*, é a descoberta da natureza do ser supremo como verdade e princípio criador que o faz começar, a partir de agora, um novo itinerário, cujo principal objetivo é construir a resposta às inúmeras questões para as quais até então não tinha encontrado uma solução satisfatória:

l'œuvre de création qui s'opère en lui et connaisse une véritable metanoia. Du reste, il lui est toujours loisible d'opter pour une vie informe, dispersée. Mais, "en se tournant vers l'immuable lumière de la Sagesse, le Verbe de Dieu, l'être créé est formé" (*De Gen. ad litt.* I, 5, 10) et il s'accomplit. Le schème néoplatonicien est donc entièrement repensé. Augustin y introduit non seulement la liberté, mais il établit également une complémentarité plus nette entre *creatio* et *formatio* qu'entre *conversio*. (...) L'expérience qu'Augustin fit de la conversion et par voie de conséquence de la création fut décisive. Au début, il cherchait à détenir la vérité, mais il en est venu à être détenu par elle. Il eut alors l'expérience de sa vie, en tant que personne, de sa réalité et de celle de Dieu, ce qui l'amena à construire une ontologie originale, articulée autour du schème *creatio, conversio, formatio*."

⁴⁵ Cf. **Conf.** VII, IX, 13-15.

Admoestado a voltar para mim mesmo, entrei no mais íntimo de mim, guiado por ti e consegui, porque vieste em meu auxílio. Entrei e vi com o olhar da minha alma, seja ele qual for, acima do mesmo olhar da minha alma, acima da minha mente, uma luz imutável, não esta vulgar e visível a toda a carne, nem era uma maior como que do mesmo género, como se ela brilhasse muito e muito mais claramente e ocupasse tudo com a sua grandeza. Ela não era isto, mas outra coisa, outra coisa muito diferente de todas essas (...), mas era superior a mim porque ela própria me fez e eu inferior porque feito por ela. Quem conhece a verdade conhece-a e quem a conhece, conhece a eternidade. (...) e disse: “Porventura a verdade nada é, já que não está difundida pelos espaços dos lugares, nem finitos nem infinitos?” E tu clamaste de longe: “Pelo contrário eu sou aquele que sou”. E ouvi, tal como se ouve no coração e já não havia absolutamente nenhuma razão para duvidar, e mais facilmente duvidaria que vivo do que da existência da verdade, a qual se aprende e entende nas coisas que foram criadas (2000, p. 295).

Este parágrafo reúne alguns princípios fundamentais do processo de *formatio* que sucede ao movimento de *conversio* e que irão marcar o sistema filosófico de Agostinho. Destes princípios destacamos, em primeiro lugar, a adoção por parte de Agostinho do método de investigação da verdade pela via da interioridade. A opção por este método é perfeitamente coerente com a detecção, por parte de Agostinho, de um dos principais erros, senão mesmo o principal erro metodológico exercitado pelos maniqueus. Associado com a soberba de espírito preconizada por exemplo pelo maniqueu Fausto – disposição moral que Agostinho considera totalmente inadequada para a busca da verdade – está, segundo Agostinho, o erro crasso que consiste em atribuir validade epistémica ao conhecimento recebido pelos sentidos corpóreos e baseado nas imagens forjadas pelo espírito a partir deles (Cf. Conf. V, III, 3-6). Em segundo lugar, neste parágrafo fica evidente que, para ultrapassar todas as dúvidas e erros, Agostinho estabelece a existência irrecusável e indubitável da verdade como o princípio único de validação de todo o conhecimento adquirido pelo espírito humano. Agostinho afirma que chegou ao conhecimento desta verdade pela via da introspecção: “Entreí e vi com o olhar da minha alma (...)”. Ora, o que encontra por esta via é a própria verdade, que está acima da razão, ou melhor, no lugar superior da razão, ou

mente: “acima do mesmo olhar da minha alma, acima da minha mente”. Neste lugar, que é naturalmente uma instância de natureza imaterial, o que Agostinho encontra é não já a mente mas o princípio que a ilumina: “uma luz imutável, não esta vulgar e visível a toda a carne, nem era uma maior como que do mesmo género, como se ela brilhasse muito e muito mais claramente e ocupasse tudo com a sua grandeza”. Esta verdade, imaterial e suprema, é reconhecida por Agostinho como princípio criador: “era superior a mim porque ela própria me fez e eu inferior porque feito por ela”.

Descritos com base numa experiência que parece aproximar-se de uma imersão extática, estes elementos serão objeto de reflexão e de explicação racional por parte de Agostinho e são por ele entendidos como os princípios metafísicos fundamentais necessários para ultrapassar conceptualmente os enredos maniqueístas acerca da origem do mal e da natureza de Deus. Os três elementos aqui descritos podem aproximar-se dos três princípios que antes mencionámos e que são resumidos, no **Diálogo sobre o livre arbítrio**, sob forma de três proposições fundamentais que Agostinho considera necessário demonstrar para resolver de uma vez por todas o erro crasso dos maniqueus – a atribuição a Deus da autoria do mal: Deus existe e é o bem supremo; tudo o que existe depende de Deus e é um bem; a vontade existe e é um bem. Uma vez demonstrados estes três princípios, Agostinho considerou ter recuperado a liberdade de investigar porque superou uma compreensão de si e do mundo baseada nos enredos dos simulacros ou representações do espírito.

O primeiro grande desafio teórico que Agostinho enfrentou foi o de mostrar que Deus existe e que é o bem supremo. Em coerência perfeita com a sua crítica ao principal erro epistémico dos maniqueus – conceber Deus a partir da experiência empírica e com base nos juízos elaborados sobre as imagens que o espírito humano produz a partir dos corpos – Agostinho constrói uma prova da existência de Deus a partir das verdades autoevidentes que pode retirar da experiência cognitiva mais elementar – a consciência da

própria existência. Como afirmamos no capítulo 1, a nosso ver, um dos objetivos principais de Agostinho ao argumentar contra o ceticismo acadêmico foi precisamente encontrar argumentos indubitáveis que permitissem construir uma demonstração de caráter filosófico para a existência da verdade, a partir de verdades indubitáveis, isto é, não sustentadas na experiência empírica. Esboços destes princípios evidentes foram isolados por Agostinho já em **Contra os Acadêmicos**, sobretudo na sua primeira tentativa de encontrar uma verdade que resista inabalavelmente ao princípio de não contradição e que, já nesse primeiro escrito, considerou ser a impossibilidade de negar a evidência da proposição acerca da existência de si. No **Diálogo sobre o livre arbítrio**, esta primeira evidência (necessária para demonstrar as três proposições antes mencionadas e para recuperar a liberdade de espírito, superando os enredos do maniqueísmo) é obtida desta maneira:

Por isso, para partirmos de um princípio absolutamente evidente, diz-me antes de mais se tu próprio existes. Ou talvez temas responder, não vá ser que, ao responder a esta pergunta, te enganes, sendo certo que, se não existisses, não poderias de todo enganar-te? (Agostinho, 2001, p. 155)

A demonstração mais detalhada e filosoficamente mais consistente acerca de Deus como verdade e bem supremo que encontramos na obra de Agostinho é, a nosso ver, a que ele expõe ao longo do Livro II do **Diálogo sobre o livre arbítrio**. Esta demonstração é realizada através da análise da relação que cada uma das faculdades cognitivas estabelece com os objetos com os quais interage – desde os sentidos até à razão, entendida como a faculdade de julgar, e desta à mente, entendida nesta obra como a parte da razão que entra em relação com os inteligíveis puros. No final deste itinerário Agostinho conclui que o princípio superior à mente, sem o qual ela não pode operar nenhuma das suas atividades próprias é precisamente a verdade. Esta, na medida em que é descoberta através da análise das faculdades cognitivas da razão e dos seus diversos estádios de conhecimento, é encontrada como o princípio gerador de toda a atividade de conhecimento, que

está presente de modo imanente em cada passo do processo sem, contudo, se poder identificar com nenhum desses momentos nem com a própria atividade cognitiva. A verdade é, por causa da sua condição de princípio absolutamente comum e supremo de toda a operação cognitiva, a própria definição de Deus que, no **Diálogo sobre o livre arbítrio**,⁴⁶ se tinha antecipado como realidade a ser demonstrada.

No final deste itinerário, a verdade, reconhecida pela mente como o bem supremo, é definida por Agostinho não como um uno abstrato ou como um inteligível puro – se o fosse, era ainda um princípio a ser conhecido como verdadeiro, acima da mente, mas inferior àquilo a que nada é superior. Esse princípio supremo, “a que nada é superior”, é identificado por Agostinho com a ideia de sabedoria. Por sua vez, esta ideia é definida desta maneira: “a verdade na qual se contempla e possui o bem supremo”. Esta definição de sabedoria tem inúmeras implicações dentro do sistema filosófico de Agostinho e, no capítulo 1, já evidenciamos algumas. Contudo, para o que agora pretendemos mostrar, interessa fixar-nos na afirmação de Agostinho segundo a qual a verdade descoberta no interior da mente como “aquilo a que nada é superior” mostra à própria mente o que é o bem supremo. Mas, afinal, a verdade não é, ela mesma, o bem supremo? De facto, assim é. Porém, para Agostinho, da mesma maneira que cada ser sentiente experimenta a sensação do corpo – bem comum e disponível a todos os que podem sentir – com o seu próprio sentido corpóreo, assim também

⁴⁶ Agostinho, **Diálogo sobre o livre arbítrio**, II, VI, 14: “A – Que acontecerá, então, se pudermos descobrir algo cuja existência não só seja indubitável, mas que seja também mais excelente que a nossa própria razão? Duvidarás chamar a isso Deus, seja lá o que for? E – Se pudesse descobrir algo que fosse melhor do que aquilo que, na minha natureza, é mais excelente, não diria de modo imediato que isso é Deus. Na verdade, não me agrada chamar Deus àquilo que a minha razão é inferior, mas àquilo a que nada é superior” (2001, p. 173).

no que se refere à razão, não é certo que cada um de nós tem a sua própria, visto que pode acontecer que eu entenda algo que tu não entendes, e que tu nem sequer possas perceber se eu o entendi, enquanto eu sei que entendo? E. – Sim, é também evidente que cada um de nós tem a sua própria mente racional (2001, p. 175).

Por conseguinte, como este bem supremo se torna compreensível através do raciocínio de uma mente particular, também a verdade – bem supremo, embora seja o princípio comum que opera em todo o ato cognitivo de qualquer criatura racional, nunca poderá ser conhecida na sua essência outra-de-si, por cada razão individual. Apesar de ser uma noção absolutamente comum – princípio de inteligibilidade de tudo o que é, operando em todo o raciocínio e em cada operação cognitiva, para Agostinho os inteligíveis são sempre conhecidos a partir da condição finita, espaço-temporalmente determinada, de cada mente ou de cada sujeito humano que se proponha realizar um itinerário de descoberta da verdade. Dito de outro modo, o que a mente contempla não é nunca a verdade como forma suprema de tudo o que é verdadeiro, mas as formas, sejam corpóreas, representações espirituais ou puros inteligíveis, que cada razão ou mente conhece ou contempla em e a partir da sua forma finita. Neste estado de coisas, pode afirmar-se que a mente humana, que realiza este processo de ascese da primeira verdade indubitável – ‘sei que existo’ – para a verdade suprema – ‘existe a verdade, bem comum’ –, conhece com verdade quer a sua própria natureza finita, quer a das demais formas criadas mediante as quais vai ascendendo para o princípio supremo. Ora, se assim é, a mente reconhece nesse mesmo processo que as formas finitas, entre as quais se encontra ela própria e cuja natureza vai descobrindo ao longo do processo de análise dos seus próprios conteúdos mentais, não são imutáveis. As formas corpóreas não o são desde logo pela sua própria natureza corruptível. Quanto aos conteúdos mentais e particularmente no que se refere às formas inteligíveis, embora elas sejam por si mesmas imutáveis e eternas, como Agostinho escreve na questão 46 da obra **Oitenta e três questões diversas** – pois correspondem às *rationes* que estão na mente divina – elas não

deixam de ser conhecidas pela mente sábia em conformidade com a natureza específica do sujeito, mutável e passível de erro. Por isso, a conclusão do itinerário de conhecimento que a mente realiza a partir das formas corpóreas para as incorpóreas e até alcançar o conhecimento da verdade suprema é o necessário reconhecimento da contingência de todas as formas em relação à verdade.

Uma vez que Agostinho constrói o seu argumento para a demonstração da existência de Deus através da análise dos diversos níveis de percepção implicados no conhecimento racional, e que esta distinção supõe precisamente a percepção de diversos tipos de formas – corpóreas, espirituais e inteligíveis –, este processo demonstrativo coimplica o conhecimento do caráter relativo das formas quer entre si quer com relação ao princípio supremo de inteligibilidade. Pode afirmar-se, portanto, que a demonstração que Agostinho constrói para a existência de Deus tem associada, concomitante e implicitamente, o reconhecimento da contingência das formas, em cada um dos graus em que elas são conhecidas ao longo deste itinerário. Por isso, a passagem da afirmação da verdade sobre a primeira proposição que ele considerou necessária para resolver o problema da origem do mal (Deus existe), para a demonstração da segunda afirmação (todas as coisas são boas e dependem de Deus), parte da afirmação da contingência das formas sem necessidade de demonstração. Isso acontece porque, no final do percurso de demonstração da existência de Deus, a verdade acerca da contingência das formas se tornou evidente para a razão. Esta verdade é, portanto, assumida como axiomática na demonstração da segunda proposição: ‘todas as coisas são boas e dependem de Deus’.

O processo de demonstração da existência da verdade segue, neste texto crucial para a fundamentação do sistema de Agostinho como em muitas outras passagens da sua obra, sempre que se trate de ascender da percepção das formas à eternidade da forma suprema, a via da interioridade: a partir da percepção dos corpos, aos juízos que a razão opera sobre estas representações e, destes juízos, à descoberta de que é através de princípios inteligíveis que a razão

produz qualquer juízo, mesmo o mais elementar e mesmo que seja falso. Embora na descrição que Agostinho faz no **Diálogo sobre o livre arbítrio** do itinerário de ascese desde a operação sensorial mais elementar até à verdade, bem comum, ele não analise o valor epistémico e ontológico que acompanha os diversos níveis de representação – sensorial, racional e intelectual – esta abordagem está implícita em todos os itinerários da razão para o inteligível que ocorrem nas obras de Agostinho. Dos três níveis, só o intelectual ocorre sem intermediação de representações e portanto, só neste a verdade se manifesta na sua essência. Nos outros níveis de percepção, uma vez que a mente lida com representações e imagens, a percepção da mutabilidade das formas é concomitante às representações, mesmo se a razão não produzir explícita e conscientemente um juízo sobre essa contingência. A atribuição de valores epistémicos a cada um destes níveis de percepção, em concomitância com os graus de ser que cada um deles capta, é um dos elementos de metafísica platónica que Agostinho importou para o seu sistema filosófico e de que retirou inúmeras consequências.⁴⁷

Ao afirmar a dependência de todas as coisas com relação a um único princípio, Agostinho adota de facto um modelo metafísico oposto ao defendido pelo maniqueísmo. Além disso, ele próprio assumiu que a via da interioridade seria o seu método privilegiado, mesmo exclusivo, de fazer filosofia. Esta metodologia ficou consagrada no início dos **Solilóquios** quando, em diálogo com a Razão, escreveu que nada mais pretendia conhecer senão Deus e a alma, ou quando, na obra **A verdadeira**

⁴⁷ Sobre a distinção entre os três níveis cognitivos – corpóreo, espiritual e intelectual – adotados por Agostinho no seu sistema filosófico, ver, quanto à percepção sensorial, O'DALY, Gerard, **Augustine's Philosophy of Mind**, Califórnia: California UP, 1987. p. 80-86. Sobre a relação entre imaginação, memória e inteção, ver BERMON, Emmanuel, **Saint Augustin. La correspondance avec Nebridius** (Lettres 3-14). Leiden: Brill, 2022. p. 248-281. Mais adiante, no capítulo 6, voltaremos a este assunto para mostrar como Agostinho se serve deste modelo epistémico para resolver uma das maiores aporias do seu sistema: se Deus, incorpóreo, pode ser visto *in patria* com os olhos do corpo.

religião, glosou demoradamente o progresso do espírito das visões corpóreas até à visão mental e resumiu o método de acesso à verdade - *foras, intus, desuper* – como o exercício da alma cujo termo é a conquista da verdade:

Reconhece, portanto, o que é a suprema concordância: não te dirijas para fora, regressa a ti mesmo; no homem interior habita a verdade; e, se deparares com a tua natureza mutável, ultrapassa-te a ti mesmo. Mas, recorda que, quanto te ultrapassas, transcendes a alma racional: tendes, portanto, para onde o próprio lume da razão se acende. De facto, onde chega todo aquele que faz um bom uso da razão, a não ser à verdade? A verdade certamente não se alcança a si própria raciocinando, mas ela mesma é aquilo que desejam todos os que raciocinam (2012, p. 141).

À semelhança do que afirma em **A verdadeira religião**, também no **Diálogo sobre o livre arbítrio** o itinerário da razão para a verdade, que consiste, afinal, numa prova da existência de Deus, mostra que a demonstração da existência do bem comum e supremo, é concomitantemente uma prova da contingência da razão e de todas as coisas que ela pode conhecer. Pois se nestes itinerários da mente, a razão transita do conhecimento de si e das coisas que ela mesma conhece em si (todas mutáveis), para a descoberta do princípio “onde o próprio lume da razão se acende”, o conhecimento da imutabilidade do bem comum é simultaneamente o reconhecimento da natureza contingente da mente e dos seus produtos. Por essa razão, uma vez demonstrada a existência da verdade-bem comum, a dedução da contingência de si mesma e de tudo o que não é a verdade é um corolário e, portanto, não exige mais demonstração. Agostinho formula este corolário da seguinte maneira:

Toda a realidade mutável é também necessariamente formável. E tal como dizemos que é mutável aquilo que pode mudar, também chamarei formável àquilo que pode ser formado (2001, p. 227).

Ora, se tudo o que existe é uma forma contingente – isto é, um ser que não tem em si mesmo a razão do seu existir – então para vir à existência tal ser precisa de uma causa diferente de si. Verificar

esta condição não substancial das formas de tudo o que existe no mundo é dizer que as coisas têm ser, mas não são o ser que têm ou simplesmente dizer que são contingentes:

Mas nenhuma realidade se pode formar a si mesma, porque não pode dar a si própria aquilo que não tem. Por conseguinte, se uma realidade tem forma, não lhe é necessário receber o que tem. Mas, se não tem forma, não pode receber de si mesma o que não tem. Portanto, como dissemos, nenhuma realidade se pode formar a si própria (2001, p. 227).

O terceiro princípio metafísico – a afirmação de que a vontade livre é um bem –, que faz parte dos princípios que Agostinho declarou necessários para libertar o espírito dos enredos do maniqueísmo, é, de novo, uma consequência imediata deste segundo princípio. Desde que se possa provar que existe a vontade livre e que ela possa ser contada entre as coisas que existem, então será necessário afirmar que esta vontade é um bem e depende de Deus. Esta é exatamente a resposta de Agostinho a Evódio, quando este lhe pede que demonstre, tal como tinha prometido, a verdade deste terceiro princípio. Como diz Agostinho, se as duas afirmações (que Deus existe e que todos os bens provêm de Deus) foram demonstradas, então “este terceiro problema – que a livre vontade deve ser contada entre os bens – torna-se absolutamente evidente” (2001, p. 233).

No que se refere à natureza das formas existentes no mundo, à sua dependência do princípio e à sua bondade e inteligibilidade, a defesa destes três princípios parecia de facto ser suficiente para ilustrar o movimento de conversão que Agostinho descreve nas **Confissões**. Contudo, o modelo metafísico que daqui decorre não se distingue de modo claro do modelo que Agostinho poderia ter lido nos *libri platoniorum*. Tomemos, por exemplo, entre a extensíssima literatura acerca do sistema henológico de Plotino, a síntese didática elaborada por Rebalde:

A filosofia de Plotino funda-se num primeiro princípio separado e transcendente, o Uno, a unidade absoluta e perfeita. Chega-se ao conhecimento teórico do Uno pela dedução da necessidade de um princípio

ou causa tanto da multiplicidade em geral como da unidade relativa que se encontra nas coisas. Cada uma das coisas existentes, pela sua determinação e pelo seu ser particular, participa da unidade, mas nenhuma das coisas é a unidade primeira. Deve haver uma unidade primeira que, enquanto unidade absoluta, se distinga das unidades de segunda ordem, e que seja o contrário de qualquer forma de multiplicidade (2023, p. 27).⁴⁸

Estando hoje amplamente documentada a influência dos escritos neoplatónicos no sistema metafísico de Agostinho, e tendo em conta os inúmeros exercícios de ascese da razão para o uno que se encontram nas suas obras, sobretudo nas que escreveu antes de sua passagem ao estado clerical, como presbítero e depois como bispo, não é fácil traçar uma linha de fronteira entre ambos os sistemas, de Plotino e de Agostinho, pelo menos no que diz respeito à explicação sobre o modo de relação entre a forma primordial e as formas. Como vimos no capítulo anterior, é hoje indiscutível a forte influência do platonismo médio na leitura que Agostinho faz acerca do modo como o múltiplo deriva do uno. Porém, as diferenças também são substanciais e foram desde logo apontadas por Agostinho no relato autobiográfico onde descreve o seu itinerário desde o platonismo em direção ao cristianismo (Conf. VII, IX, 13; Agostinho, 2000, p. 289-295).

Apesar de alguns pontos de convergência, as diferenças entre ambos os sistemas metafísicos, de Plotino e de Agostinho, são de facto significativas e manifestam-se em diversos domínios. Dois estudos relativamente recentes mostram este interesse permanente por melhor compreender a relação entre estes dois modelos metafísicos. Laela Zwollo⁴⁹ revisitou os dois sistemas a partir do conceito de imagem de Deus, central nas teorias da mente e na

⁴⁸ REBALDE, João. **Introdução ao estudo de Plotino**. Uma leitura das Enéadas. Porto: Afrontamento, 2023. p. 27.

⁴⁹ ZWOLLO, Laela. **St. Augustine and Plotinus: The Human Mind as Image of the Divine**. Leiden: Brill, 2018. Este é um estudo muito completo, exaustivo e bem fundamentado sobre a mente imagem de Deus, em Plotino e Agostinho, útil para uma melhor compreensão das semelhanças e diferenças entre estes dois sistemas filosóficos, no que diz respeito à noção de 'mente'.

explicação da estrutura relacional do ser humano e do mundo com o princípio criador. Neste estudo, Zwollo comenta a passagem da obra **A Cidade de Deus**, VIII, 6, onde Agostinho (1996, p. 717-719) expõe o pensamento dos platônicos sobre a natureza do mundo, ou seja, os ensinamentos dos platônicos quanto à filosofia natural. Das afirmações de Agostinho no seu elogio dos platônicos, Zwollo (2018, p. 62) destaca precisamente o facto de ele atribuir aos platônicos a conclusão de que a forma primordial, porque imutável, não poderia encontrar-se nas formas materiais dado que estas são variáveis. Os platônicos, escreve Agostinho, que “pela sua fama e glória vemos colocados merecidamente acima dos demais, compreenderam que Deus não é corpo e por isso é que, na busca de Deus, transcenderam todos os corpos” (1996, p. 717). Nesta mesma passagem, Agostinho aproxima até à identidade a concepção de Deus do **Timeu**, ao ponto de tornar a sua descrição da natureza de Deus e da relação deste com o mundo demasiado próxima da que ocorre em Êxodo 3, 14, quando escreve:

[tudo o que há no mundo] não pode manter o seu ser senão a partir daquele [ser] que simplesmente é. (...) Devido a esta imutabilidade e a esta simplicidade, os platônicos compreenderam que Deus fez todos os seres e que não foi feito por nenhum (1996, p. 717-718).

Na mesma linha de aproximação e de estabelecimento de afinidades entre a filosofia natural dos platônicos e a metafísica judaico-cristã que postula a contingência do ser – e reiterando o que muitos anos antes tinha afirmado no **Diálogo sobre o livre arbítrio** XVII, 45 – escreve Agostinho:

A seus olhos, o corpo e a alma aparecem com mais ou menos forma, de maneira que, se lhes chegasse a faltar toda a forma, deixariam totalmente de ser. Viram, pois, que existe um ser no qual reside a primeira forma, imutável, e, conseqüentemente, incomparável; julgaram muito justamente que é aí que

se encontra o princípio das coisas, o qual não poderá ter sido feito e pelo qual tudo terá sido feito (1996, p. 718).⁵⁰

A associação forte ou quase identidade que Agostinho estabelece entre o ser e a forma é um dos fundamentos do seu sistema metafísico e é um postulado que percorre a sua obra de desde os escritos de Cassiciaco até aos últimos tratados. Para Agostinho, a forma é um princípio metafísico inseparável de todo o existente. Como afirma no **Diálogo sobre o livre arbítrio** e reitera na **Cidade de Deus**, VIII, 6, o corpo e a vida – afinal as duas grandes categorias a que podem ser reduzidas todas as formas do ser – “na medida em que são formáveis, recairiam no nada se lhes fosse retirada toda a forma. Assim, manifestam suficientemente que subsistem por aquela forma cujo modo de ser é ser sempre” (Agostinho, 2001, p. 229).

Para compreender de que modo Agostinho lida com a noção de forma indicámos, até agora, principalmente, os pontos em comum que ele próprio encontrou entre os dois modelos metafísicos, o cristão e o platónico. Na verdade, identificar os pontos de divergência é uma tarefa muito mais complexa. Uma via possível para traçar estas fronteiras é a de confrontar o sistema dos platónicos com o do próprio Agostinho, em vez de fazer o percurso inverso. Este método encontrámo-lo em parte quer na obra de Vivian Boland - que mencionámos no capítulo anterior, ao comentar a questão 46

⁵⁰ Ao tratar da afinidade entre Agostinho e a teoria platónica das formas, Zwollo (2018, p. 62, n. 88) faz um extenso comentário a esta passagem, onde Agostinho elogia os platónicos quanto ao modo como estes explicaram deus e o mundo, em **A Cidade de Deus**, VIII, 6. Contudo, a interpretação que dá na nota 88 quanto à afirmação de Agostinho “o corpo e a alma têm mais e menos forma”, aproximando-a de Plotino, **Enéadas** I.1.9.13–15 é talvez excessiva. A nosso ver, nesta afirmação Agostinho tem em mente o princípio de crescimento e da diminuição que se encontra nos seres vivos dotados de corpo e alma, o maior ou menor grau em que um determinado modo de ser participa na forma (ver, por exemplo, **A verdadeira religião**, 11, 22). E não, como parece sugerir a autora, uma referência de Agostinho à existência dos inteligíveis na mente humana, através dos quais os seres humanos podem adquirir conhecimento e chegar a ser sábios.

da obra **As oitenta e três questões diversas**, a propósito da concepção de Agostinho acerca da criação do mundo a partir de ideias - quer, também, no excelente estudo de Laela Zwollo que acabámos de mencionar. Esta metodologia – exposição de cada um dos sistemas e comparação de identidades e diferenças – é a que parece mais adequada, mas a sua execução é verdadeiramente complexa. Quer a receção do platonismo no mundo romano ao tempo de Agostinho, quer a dificuldade de identificar as influências e o corpus textual a que Agostinho terá tido acesso acerca do platonismo, constituem uma tarefa árdua para os estudiosos, à qual acresce a obscuridade do sistema de Plotino, cuja obra tem sido considerada uma das fontes mais prováveis para o conhecimento do platonismo por parte de Agostinho.

A leitura de diversas passagens das **Enéadas** permite de facto verificar uma grande sintonia entre diversos aspectos dos sistemas de Plotino e de Agostinho. Apesar de todas as diferenças, exploradas frequentemente pela literatura, no que se refere ao modo de conceber a relação de participação entre as formas múltiplas e a forma primordial, há sem dúvida semelhanças entre os dois sistemas. Contudo, entre o sistema emanacionista de Plotino e o modelo criacionista de Agostinho, há divergências profundas. Por exemplo, Christopher Isaac Noble e Nathan M. Powers consideram que Plotino é crítico do modelo artesanal para a origem do mundo, avançado por Platão no **Timeu**.⁵¹ No seu estudo, mostram as reservas e as críticas de Plotino a este modelo, as quais são muito pertinentes se tivermos em conta a divisão entre os dois mundos, sensível e inteligível, subjacente ao sistema do filósofo alexandrino. Ora, no seu estudo sobre a relação entre os modelos de Plotino e de Agostinho acerca da origem do mundo, Enrico Moro aproxima precisamente a descrição de Agostinho

⁵¹ NOBLE, Christopher Isaac; POWERS, Nathan. Creation and Divine Providence in Plotinus. In: MARMODORO, Anna; PRINCE, Brian D. (Ed.), **Causation and Creation in Late Antiquity**. Cambridge: Cambridge UP, 2015. p. 51-70.

sobre a origem do mundo do modelo artesanal.⁵² Na verdade, o estudo de Moro incide principalmente na análise das descrições de Agostinho que se encontram nos seus diversos comentários ao Livro do Genesis, nos quais a ação de Deus com relação ao mundo é mediada por ou está relacionada com um princípio material.

Se pensarmos estes dois modelos metafísicos à luz de uma das questões essenciais sobre a natureza dos seres – a relação entre o uno e o múltiplo, entre a forma imutável e as formas mutáveis –, vemos que são inúmeros os problemas e as dificuldades conceptuais para constituir uma explicação coerente da origem do mundo quer dentro de cada um destes sistemas, quer no estabelecimento de afinidades e divergências entre ambos. No caso de Agostinho, como antes mencionámos, a sua posição final, que expressa a sua adesão à metafísica criacionista de matriz judaico-cristã, é tomada depois de uma jornada relativamente longa através de outros modelos explicativos, de entre os quais, nas **Confissões**, ele próprio evidenciou dois, antagónicos: o maniqueísmo e o platonismo. Como também dissemos, no **Diálogo sobre o livre arbítrio** Agostinho seguiu com Evódio o caminho que o levava a libertar-se do maniqueísmo. Porém, as três sentenças ou proposições que aí apresenta como tendo de ser afirmadas para, definitivamente, ser possível debelar os argumentos maniqueístas a favor da substancialidade do mal parecem muito próximas das dos platónicos, ou pelo menos não suficientemente desagregadas do sistema platónico. É na inteligência divina que estão contidas as ideias ou razões causais, eternas e idênticas a si mesmas, das quais derivam todas as formas mutáveis. E porque aquela inteligência é suprema e boa, todas as coisas que dela derivam, não sendo nem a verdade nem o bem substanciais, são boas e verdadeiras.

Tal como aparece descrito nas suas linhas de fundamentação do seu sistema filosófico, que temos vindo a identificar com as três proposições indicadas por Agostinho no **Diálogo sobre o livre**

⁵² MORO, Enrico. **Il concetto de Materia in Agostino. Agostino e Plotino sulla materia dei corpi**. Roma, Arcana Editrice, 2017.

arbitrio como necessárias para superar o maniqueísmo, não é imediatamente evidente a linha de fronteira entre o seu modelo metafísico e o dos platónicos, nomeadamente o de Plotino que é consensualmente considerado o mais próximo de Agostinho. Mas, se esta linha de fronteira não se puder demarcar, teríamos de dizer que Agostinho aderiu a um sistema onde o compromisso do uno com o múltiplo é ainda extrínseco e no qual o múltiplo carece de uma unidade e integridade efetiva e intrínseca. Pois as formas, para Plotino, estão na matéria a contragosto e, até, apenas como imagem e reflexo do uno. O seu lugar natural e o princípio no qual subsistem como aquilo que são – ideias ou formas – não é a matéria, mas o intelecto ou *nous*, emanado do Uno no sistema plotiniano.⁵³ A partir do intelecto e pela bondade do uno, as formas emanam progressivamente para o múltiplo. E, no entanto, derivam para o múltiplo contra a sua própria natureza. Por isso, onde quer que se encontrem, mesmo no ponto mais ínfimo do processo de derivação a que possam ter chegado, o desejo originário de cada forma é regressar ao seu princípio, libertando-se daquilo que ela mesma não é e regressando ao lugar que lhe corresponde por natureza.

Mais adiante concluiremos que estes dois modelos, o neoplatónico e o agostiniano, divergem substancialmente no modo como definem a estrutura intrínseca do múltiplo e na justificação que dão para a causa eficiente do mundo. No entanto, desde já deve afirmar-se que, no sistema de Agostinho e quanto ao processo de criação do mundo, ao contrário do que acontece no sistema de Plotino (Rebalde, 2023, p. 79), nem a relação da forma suprema ou

⁵³ Sobre a teoria das formas e a emanação do múltiplo a partir do Uno no sistema henológico de Plotino a literatura de especialidade atualmente disponível é avassaladora. Dois estudos recentes esclarecem este tema essencial da metafísica plotiniana e corroboram com base em textos de Plotino, as nossas afirmações inevitavelmente genéricas: BONAZZI, Mauro. Plotinus and the Theory of Forms. In: LLOYD, P. Gerson; WILBERDING, James (Ed.), **The New Cambridge Companion to Plotinus**, Cambridge: Cambridge University Press, 2022. p. 115-135; KALLIGAS, Paul. Plotinus. In: ZALTA, E. N.; NODELMAN, Uri (Ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Summer 2024 Edition).

intelecto divino com as formas mutáveis resulta de uma degradação do uno, nem os corpos são ausentes de substrato e a sua natureza é como um não ser. Se no modelo metafísico platónico os seres que se manifestam no mundo físico não são a forma que têm, para Agostinho os seres são precisamente a sua forma e, sem ela, não são: “tudo o que existe nada seria se lhe fosse completamente retirada a forma (...)”.

Na obra **A verdadeira religião**, escrita com o objetivo de mostrar a Romaniano os erros do maniqueísmo, Agostinho glosa incessantemente a bondade do mundo criado. Para mostrar a lógica intrínseca da explicação que propõe para a origem do mundo, Agostinho insiste que o universo deriva apenas de um único princípio de ser e de bem. A condição metafísica absolutamente única e suprema deste princípio explica-se a partir da contingência das formas mutáveis, como vimos, à qual se contrapõe a necessidade de um princípio cujo ser é subsistente por si. Se esta é a característica do princípio e da causa do mundo, então para criar o universo tal princípio não precisou de nenhum tipo de assistência – material, formal ou de qualquer tipo. A experiência da contingência das formas e da mutabilidade dos seres leva à dedução de que o princípio de onde provêm é ser por si e à conclusão de que este princípio fez o mundo a partir de ‘nada’. Em **A verdadeira religião**, Agostinho explica a criação do mundo deste modo:

Portanto, é assim: Deus fez todas as coisas daquilo que não tem nenhuma espécie e nenhuma forma, daquilo que não é outra coisa senão o nada. Efetivamente, aquilo que, em comparação com a realidade perfeita, se chama informe, se tem alguma forma, ainda que exígua, ainda que incipiente, ainda não é nada; e, dessa forma, também isso, em quanto é, não provém senão de Deus. (...) Dito de outro modo, é assim: de Deus provém tudo o que é formado, em quanto está formado, e todo o que ainda não está formado, em quanto pode ser formado. Porém, nenhuma coisa obtém a integridade [*salus*]⁵⁴ da sua natureza se não estiver íntegra no seu

⁵⁴ Ver a nota 51 à nossa tradução de Agostinho, 2012 (p. 87, n. 51), onde justificamos a tradução de ‘*salus*’ por integridade.

gênero. Ora, toda a integridade vem daquele de quem provém todo o bem; mas todo o bem provém de Deus; por tanto, toda a integridade tem a sua origem em Deus (2012, p. 85-87).

Ao aderir ao cristianismo, Agostinho fica comprometido com uma explicação da origem do mundo de tipo criacionista. Com base neste modelo metafísico, sobre cujos princípios irá escrever abundantemente ao longo da sua vida, rejeita quer o modelo dualista de Mani, quer o emanacionista dos platônicos. Parte das explicações de Agostinho sobre a origem do mundo orientam-se no sentido de afirmar, contra Mani, que a matéria, mesmo considerada como princípio informe, tem em si algum tipo de forma, mesmo que seja ínfimo e que tal modo de ser não consista senão na tendência e propensão a receber uma forma. Uma entidade deste gênero não é totalmente informe ou, como explica Agostinho, está dotada de uma quasi-forma. Pensada desta maneira, a matéria informe é qualificada quanto ao modo e, portanto, é dotada de forma. Ora, se para Agostinho toda a forma é ser, a matéria é um tipo de ser. Nessa medida, a definição de LA, II, 17, 45, – todo o ser formado é naturalmente formável e, portanto, não pode dar a si mesmo o que não possui – aplica-se também à natureza da matéria. O seu ser, a sua determinação ou forma depende da forma suprema. Ou seja, na linguagem de Agostinho, comentador do Livro do Genesis, a matéria é uma entidade criada e depende de Deus. Uma realidade deste tipo – um princípio informe – já tem, portanto, algum ser e alguma forma. O seu modo de ser não é, portanto, idêntico ao “nada”. Já na questão 46 de **As oitenta e três questões diversas**, Agostinho tinha afirmado que nas ideias divinas estão contidas as *rationes* “de tudo o que é e de tudo o que pode vir a ser” (2025, p. 73). Ora, sendo a matéria informe um princípio deste tipo – um princípio de tudo o que pode vir a ser –, conclui-se (quer a partir da questão 46, quer em **A verdadeira religião** 18, 36) que nas ideias divinas, eternas e estáveis, está também a *ratio* ou forma de ‘matéria informe’. Se, como Agostinho (2012, p. 85) afirma, “de Deus provém tudo o que é formado, em quanto está formado, e todo o

que ainda não está formado, em quanto pode ser formado”, e tendo em conta que Deus tudo faz segundo as suas ideias, então é preciso concluir que Agostinho admite a existência, na inteligência divina, de uma forma ou *ratio* da matéria informe.

Uma tal concepção da matéria afasta também Agostinho da concepção de matéria que ele poderia ter encontrado nos platônicos, nomeadamente em Plotino. A interpretação da noção de matéria no sistema de Plotino foi alvo de diversas tomadas de posição, que mostram a obscuridade do tema na obra do alexandrino. Sobre estas controvérsias, que incidem sobretudo sobre o modo de entender a processão da matéria a partir do uno, o estudo de Dennis O’Brien permanece uma referência.⁵⁵ Um outro estudo que contém informação relevante para o nosso propósito é o trabalho de Christopher Isaac Noble,⁵⁶ onde o autor analisa as características peculiares da concepção de Plotino acerca da matéria. Neste estudo, Noble procura explicar um pressuposto que Plotino parece assumir quando descreve a relação entre matéria e forma nos corpos que constituem o mundo natural. Este pressuposto consiste em considerar que, nos seres do mundo sensível, isto é, aqueles que são compostos de matéria e forma, as características dadas pela forma não são características do composto:

O principal enigma sobre a posição de Plotino, então, decorre de ele se sentir no direito de sustentar que a matéria-prima não é qualificada pelas propriedades sensíveis que lhe são inerentes. (...). O compromisso de Plotino em defender a posição platónica leva-o a defender uma visão em que a matéria-prima assume propriedades sensíveis de tal forma que elas não se tornam propriedades da própria matéria (2013, p. 234).

Esta concepção de matéria avançada por Plotino, que não se deixa qualificar, que resiste à forma e não se deixa permear por ela,

⁵⁵ O'BRIEN, Dennis. **Plotinus on the Origin of Matter**: An exercise in the interpretation of the Enneads. Nápoles: Bibliopolis, 1991.

⁵⁶ NOBLE, Christopher Isaac. Plotinus' Unaffectable Matter. In: INWOOD, Brad (Ed.). **Oxford Studies in Ancient Philosophy**. Volume 44. Oxford: Oxford UP, 2013. p. 233-278.

está de facto bastante longe da posição de Agostinho quer quanto à natureza da matéria, quer quanto ao modo de conceber a relação que ela estabelece com as formas. Como tínhamos visto, a conceção de Agostinho sobre o modo como as formas derivam para os seres e a relação delas com um princípio de matéria – embora suponha quer o esquema metafísico que leu nos *libri platoniorum*, quer a adoção de alguns princípios relevantes deste esquema, como o da inteligibilidade do mundo sensível e a derivação deste a partir do inteligível – estão fortemente marcadas, direta ou indiretamente, pelas controvérsias com o maniqueísmo. No estudo sobre o conceito de matéria em Agostinho que mencionámos, E. Moro (2017, p. 171-178) analisa o texto de **Confissões**, Livro XII, III, 3. Neste livro, e a propósito da passagem bíblica de *Genesis* 1, 2 – “a terra era invisível e informe, e as trevas estavam sobre o abismo”, Agostinho mostra que não existem entidades subsistentes ao lado da atividade única de Deus criador. Para isso, recorre a uma exegese baseada na eficácia significativa dos termos privativos. Assim, palavras como trevas, abismo e informidade não designam certamente realidades existentes que presidiam desde a eternidade à ação criadora de Deus. Como Agostinho explica em **O mestre** (1970, 160), conceitos privativos não designam realidades, mas apenas o estado mental da alma quando percebe a ausência ou privação, sendo este estado o referente objetivo que garante a instância mínima de ser exigida para a eficácia da significação. Como explica E. Moro,

a existência de uma matéria informe que existe ‘anteriormente’ (*priusquam*) à afirmação e à distinção das diversas realidades, não refere uma realidade determinada (...). A matéria, portanto, não era uma coisa (*aliquid*), não era uma realidade definida de um modo determinado (...). A matéria, portanto, por um lado diferencia-se das realidades de tipo espiritual (*spiritus*) e por outro não é um corpo e, no entanto, é privada das características (*color, figura*) da natureza corpórea. Distinguindo claramente os conceitos de matéria e corpo, Agostinho assume uma posição tradicional, desenvolvida de modo rigoroso e sistemático no contexto neoplatónico de Plotino e Porfírio (2017, p. 175-177).

Moro prossegue o seu comentário mencionando o texto canônico das **Enéadas** de Plotino para a discussão sobre o tema da matéria (Enn. III, 6) e sublinha precisamente o ponto de divergência fundamental entre ambas as posições, dos neoplatônicos e de Agostinho:

a concepção plotiniana é retomada por Porfírio (ver Sent. 20). Ao contrário destes dois pensadores neoplatônicos, contudo, Agostinho não põe a tónica sobre a conexão entre a incorporeidade e a impassibilidade da matéria (2017, p. 178, n. 15).

Se, como sugerimos, Agostinho considera que a matéria é uma criatura, para a qual tem de haver uma ideia na mente divina, a matéria tem realmente uma forma, pela qual é inteligível. Além disso, como Agostinho também afirma, e como veremos no capítulo 5, toda a criatura tem início no tempo e está afetada pela sucessão temporal. Por isso, a matéria, enquanto criatura, também está afetada por esta condição. Estas divergências entre os sistemas metafísicos, agostiniano e neoplatônico, evidenciam que a especificidade do modelo metafísico de Agostinho não consiste em aderir à explicação neoplatônica segundo a qual o mundo sensível manifesta, na sua estrutura múltipla, uma relação com o uno primordial, mediante a qual a alma racional, por via de um movimento de ascensão do sensível ao inteligível, pode regressar ao seu lugar natural, ao *nous* e, eventualmente, daí subir, num momento de exceção e de graça, ao uno-bem. Os escritos de Agostinho são pródigos no apelo à pedagogia do *regressus animae*, seja por que via for, tome a alma o caminho que mais lhe esteja ao alcance – desde a harmonia dos sons, da beleza e ordem que se manifesta nas criaturas inferiores, das patas das pulgas até à luta de galos; da beleza e harmonia do plano que um arquiteto traçou para a construção de uma casa, até à dedicação do espírito ao estudo e às artes, das mais básicas e rudimentares como a gramática e a poética, à dialética. Nestes itinerários, até mesmo o teatro e a pantomima do histrião valem à alma para reconhecer a forma

inteligível e a harmonia, a beleza e a congruência que está nas coisas sensíveis. Até mesmo o pecado e o maior estado de degradação a que tenha chegada a alma humana ou o corpo podem servir de escala para subir do sensível ao inteligível, para fazer o progresso de fora para dentro e de dentro para o supremo bem e para a suprema forma. Como evidenciam quer a literatura de especialidade, quer as obras de Agostinho, as **Enéadas** de Plotino inspiram claramente este louvor da beleza das formas sensíveis como itinerário da alma para o mundo das formas e para o regresso ao Pai do universo.⁵⁷ Porém, dado que o compromisso das formas com o mundo da matéria diverge substancialmente nos sistemas de Agostinho e de Plotino e Porfírio, devemos considerar que, nos dois modelos, a razão que ascende do múltiplo ao uno atinge um conhecimento da sua própria natureza, do seu princípio e do seu fim último, também essencialmente diferente.

Apesar de Agostinho, depois da sua conversão ao cristianismo, defender um sistema filosófico estruturalmente marcado pelo platonismo, ele não abdica de considerar que o mundo criado é, na sua natureza multiforme, o resultado de uma efetiva união entre matéria e forma, ou entre uma quasi-forma e a forma que lhe corresponde. Para Agostinho, a contingência das formas, efetiva, tem em si mesma, na sua finitude e determinação, a razão do seu ser. Seja qual for a explicação racional que se dê para

⁵⁷ Ver, por exemplo, OLIVEIRA E SILVA, Paula. Agostinho de Hipona: Congruência, a dinâmica do belo. **Veritas**, no. 67/1, 2022. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/veritas/article/view/43271>.

Id., Introdução. In: AGOSTINHO. **Diálogo sobre a ordem**. Lisboa: IN-CM, 2000. p. 69-81. AGOSTINHO. **Diálogo sobre a ordem**, II, II, 51: “Quando a alma já se tiver harmonizado e ordenado e se tiver tornado bela e ajustada, ousará, então, ver Deus e a própria fonte de onde emana tudo o que é verdadeiro, o próprio Pai da verdade. Deus imenso, que olhar será esse! Quão salutar, amável, valioso e constante, sereno e feliz! Mas, que veem esses olhos? Que veem, pergunto eu? Que havemos de pensar, como o avaliaremos, que diremos? Vêm-nos palavras de todos os dias e todas estão sujas pela vilíssima condição das coisas. Nada mais direi a não ser que nos está prometido o vislumbre da beleza, por imitação da qual tudo é belo e em comparação com a qual tudo o mais é feio” (2000, p. 227).

a multiplicação das formas, Agostinho e os Platónicos estão de acordo em afirmar que tudo deriva do intelecto divino. Parece então poder afirmar-se que a verdadeira divergência entre estes modelos metafísicos, e principalmente o ponto onde Agostinho se separa do neoplatonismo, consiste na afirmação de que o múltiplo advém do uno não apenas pelas ideias divinas, mas principalmente por meio da vontade livre de Deus. Tanto o neoplatonismo como o criacionismo de Agostinho não podiam admitir, em nenhum caso, que a obra do supremo bem fosse realizada de modo desarrazoado. Certamente, se Deus é verdade e supremo bem, nada poderá fazer irracionalmente. A questão 46 é, portanto, ainda um texto onde platonismo e cristianismo convergem substancialmente, na justificação do modo como o artífice divino fez a sua obra. Nada criou a não ser através das formas de todas as coisas que existem na inteligência divina. Fica assim garantida a inteligibilidade de tudo o que existe e, até, a bondade do múltiplo, pois, se deriva da inteligência divina e da sua bondade, tal obra não poderá ser senão boa e bela. Porém, à pergunta ‘por que razão deriva?’ – ou qual a causa da contingência – o neoplatonismo responde que o múltiplo deriva da necessidade intrínseca do bem ser bom. Pelo contrário, Agostinho responde que o bem não é necessitado. Ou, como escreve de modo monocórdico e sem mais explicações na questão 28 da obra **As oitenta e três questões diversas**:

Por que razão Deus quis fazer o mundo: *Resposta*: Quem procura por que razão Deus quis criar o mundo procura a razão da vontade de Deus. Mas, toda causa é um agente. E tudo o que é eficiente é superior àquilo sobre o qual atua. Mas não há nada superior à vontade de Deus. Portanto, não há lugar para procurar a causa da vontade de Deus (Agostinho, 1975, p.35).⁵⁸

De facto, este é um ponto de partida definitivo, em relação aos diversos modos de pensar a origem, disponíveis na antiguidade. Ao radicar no exercício da vontade absolutamente livre do criador

⁵⁸ AUGUSTINUS. **De diversis quaestionibus octoginta tribus, quaestio 28.** Edição de Almut Mutzenbecher. Turnhout: Brepols, 1975, p. 35.

a contingência das formas existentes no mundo, Agostinho afasta-se derradeiramente quer dos diversos modos de conceber a necessidade do uno em relação ao múltiplo, vigentes nas diversas versões do platonismo com as quais teve contacto, quer das diversas versões que, na antiguidade, justificavam os eventos do mundo por meio de um processo de causalidades cegas e absolutamente determinadas. Se nas primeiras, de matriz platónica, a necessidade deriva da bondade suprema do princípio, nestas últimas, de filiação estóica ou epicurista, a necessidade é intrínseca ao movimento cósmico. Ao enraizar a contingência das formas na decisão livre do criador, Agostinho distancia-se também, de facto, da justificação platónica para a emanção do múltiplo a partir da necessidade do bem. Contudo, uma tal explicação ainda admite que o intelecto divino está sob a ordem do bem e é manifestação deste, enquanto deriva dele. Inversamente, o modelo estóico, ao menos da versão de Cícero que Agostinho condena como desrazoada e sacrílega (*A Cidade de Deus*, V, IX, 1996, p. 488), consegue subjugar o intelecto divino à ordem das causas, retirando-lhe a presciência por temor de abolir a contingência. De facto, ao criticar o determinismo estoico, que inviabiliza a liberdade humana e que, na versão radical de Cícero, para resgatar esta, chega a anular a presciência divina, Agostinho não deixa dúvidas sobre o modo como concebe a origem do mundo, quer quanto à causa criadora eficiente e extrínseca, quer quanto ao ordenamento e hierarquia entre os eventos e as suas causas. Contra as audácias ímpias e sacrílegas dos que negam a presciência divina e que esta seja compatível com a liberdade das criaturas intelectuais, Agostinho coloca-se no extremo oposto. Se é certo que nada acontece sem uma causa eficiente, é também certo que, tendo em conta que a causa eficiente do mundo é a vontade de Deus, é preciso afirmar que desta vontade dependem todas as causas – fortuitas, naturais ou voluntárias. E se as causas livres são superiores às naturais ou fortuitas, o progresso e movimento destas últimas estará sujeito àquelas primeiras e, em particular, à primeira causa suprema livre. Daí se colhe, conclui Agostinho, que não há

causas eficientes de tudo o que acontece que não sejam causas voluntárias:

Por isso, os corpos estão submetidos às vontades – uns às nossas, isto é, de todos os seres vivos e mortais e, aliás, mais os dos homens do que os dos animais; outros às dos anjos; mas outros estão submetidos principalmente à vontade de deus, de quem dependem também todos os quereres, porque eles não têm outros poderes que não sejam os que Deus lhes concedeu (**A Cidade de Deus**, V, 9. 1996, p. 490).

Este postulado, claramente enunciado por Agostinho em **A Cidade de Deus**, de que tudo o que existe é contingente, não apenas por não ter em si a razão do seu ser, mas por depender, na sua existência, de uma vontade livre, é de facto inovador, talvez mesmo até revolucionador, face a todos os modelos metafísicos da antiguidade grega e romana. Ao afirmar que toda a existência, toda a forma, desde a quasi-forma que é a matéria, à inteligência angélica e a deus, é liberdade, e ao submeter todo o evento natural à causalidade livre, o projeto metafísico de Agostinho inaugura uma forma nova de pensar o ser e o agir. Contudo, ela não é menos aporética e paradoxal, como provam os infinitos ensaios de conciliar natureza e liberdade, necessidade e contingência que os sistemas filosóficos têm desenvolvido desde Agostinho até à contemporaneidade.

4. Corpo, alma, mente: Uma estrutura enigmática

A investigação feita por Agostinho sobre a natureza humana enquanto composto de alma e de corpo é bastante aporética e o resultado da investigação académica acerca deste assunto no seu sistema filosófico reflete a dificuldade desta análise. Uma visão de conjunto sobre o modo como Agostinho trata, ao longo da sua obra e nos diferentes estágios do progresso do seu entendimento sobre este assunto encontra-se na entrada ‘corpus’ preparada por Ruth Margaret Miles (Basileia, 1996, 6-20) para o **Augustinus Lexikon**. Neste estudo, se tornarmos entre as aporias, como Miles procura fazer, podemos fixar alguns elementos que se apresentam como constantes, ao longo da obra de Agostinho, sobre a estrutura humana. Como explica Miles há duas características que não se alteram, na explicação que Agostinho dá acerca do corpo humano e da sua relação com a alma:

Em primeiro lugar, o corpo (...) é a parte do ser humano que é enterrada, com a morte; em si mesmo e sem a presença animadora da alma, o corpo não tem metabolismo, movimento voluntário ou involuntário, nem atributos vitais (...). Todas estas capacidades pertencem à alma, através da qual o corpo as recebe. Esta definição de corpo, que Agostinho nunca alterou na sua essência, garante, por um lado, que o corpo não pode ser identificado como a fonte de desejos ou ações pecaminosas; por outro lado, estabelece simultaneamente a hegemonia hierárquica da alma sobre o corpo e a sua responsabilidade com relação a ele. Em segundo lugar, o princípio do maior valor da alma em relação ao corpo, apesar de seu desenvolvimento para uma ênfase no corpo como parceiro e reflexo da alma, foi mantido ao longo de sua vida (Miles, 1996, p. 12).

Esta síntese da doutrina do corpo e da alma, em Agostinho, parece-nos exata e corrobora a leitura que fazemos do tema, nas diversas obras em que ele aborda a questão. Além disso, como se trata de uma descrição estabelecida desde uma perspectiva metafísica – isto é, desligada dos inúmeros debates e contextos: moral, parenético, polémico, entre outros, em que Agostinho tratou do problema do corpo – os dados transmitidos são preciosos por indicarem elementos de totalidade e não aspetos parciais. Assumimo-los, portanto, como princípios orientadores da exposição que aqui fazemos. Porém, o tema é não só objeto de desenvolvimentos e progresso dentro da obra de Agostinho, como também se reveste de aparentes contradições, quando tratado parcialmente, isto é, quando analisado sob perspectivas menos fundantes. Estas abordagens qualificadas da estrutura composta do ser humano, que também se encontram na obra de Agostinho, determinadas quase sempre por contextos específicos de análise, quando não conjugadas à luz do princípio unificador que antes mencionámos, tornam-se aporéticas. Assim, quando Agostinho pergunta pelo impacto dos desejos carnis no progresso para o inteligível, ou quando pergunta sobre se e como o corpo pode ressuscitar e ver Deus (tema que abordamos no último capítulo deste livro) ou quando comenta a passagem do Livro do Genesis segundo a qual o homem foi criado do limo da terra e a mulher da costela de Adão (tema que abordamos no capítulo seguinte), ou quando se espanta por verificar que, contra toda a evidência e ordem, os corpos podem agir sobre a alma ou, finalmente, quando descreve a matéria que constitui o corpo humano como *massa damnata* e princípio de desordem moral – alcançar uma leitura consonante sobre a posição de Agostinho em todas estas abordagens e contextos é de facto um grande desafio hermenêutico.

Perante este desafio, a tentação mais frequente é a de atribuir a Agostinho o postulado de uma antropologia dualista. Uma vez que ele reconhece, ao longo da sua obra e de modo constante, que o corpo e a alma são duas realidades de natureza diversa, então naturalmente temos de assumir que ele não considera possível uma

explicação unitária destas duas realidades. Mesmo se se invocar a narrativa do Livro do Genesis acerca da criação do homem, não é possível esclarecer de um modo satisfatório a causa da bizarra empatia entre duas realidades a tal ponto dissemelhantes e justificar racionalmente a encarnação da alma. A metafísica bíblica da criação não era de facto pródiga em justificações para o fenómeno. A narração metafórica da origem do homem – ‘formou deus o homem do barro da terra e insuflou na sua face o sopro de vida, e o homem tornou-se um ser vivo’⁵⁹ –, não obstante mencionar dois princípios, um criador, outro criado, e estabelecer a dependência do segundo em face do primeiro, todavia não permite superar o dualismo antropológico. De facto, ao afirmar a feitura do ser humano do barro da terra, o relato do Genesis acrescenta, a esta ação divina e ainda enquanto ação divina, o sopro do espírito. Só desta conjugação de dois elementos, o corpo formado do barro e o espírito, insuflado por Deus naquela massa original, resulta o ser vivo que é o homem. Assim, e não obstante a divergência radical dos pressupostos perflhados, o dualismo antropológico parece um pressuposto incontornável sustentado quer pela tradição grega, quer pelo maniqueísmo, quer, finalmente, pela tradição judaico-cristã.

Esta linha de interpretação – o dualismo antropológico postulado por Agostinho – é a que segue por exemplo Gareth Matthews (2000, 133-145).⁶⁰ Matthews fixa-se no texto de Agostinho em **A Trindade** 10, 10, 15 (Matthews, 2000, p. 140) contra os filósofos que consideram que a mente é corpórea e mostra que a

⁵⁹ Cf. **De gen. cont. Manich.** II, VII, 8-9 (PL 34, 200-201); **De gen. ad litt.** VI, 5-6; VII, 28 (CSEL 28/1, p. 174-178; p. 226). Ver também, todo o Livro X da mesma obra, onde a *magna quaestio* acerca das almas é encarada desde o ponto de vista da origem e da preexistência delas, questionando a relação de sucessão de umas almas em relação às outras.

⁶⁰ MATTHEWS, Gareth B. Internalist Reasoning in Augustine for Mind-Body Dualism. In: WRIGHT, John P.; POTTER, Paul (Ed.). **Psyche and Soma. Physicians and Metaphysicians on the Mind-Body Problem from Antiquity to Enlightenment**. Oxford: Oxford UP, 2000, 133-145.

conclusão desta crítica é, por parte de Agostinho, a afirmação de que ambas as naturezas, corpo e mente, são diversas. E isso é absolutamente certo. Porém, a conclusão que retira acerca do dualismo antropológico de Agostinho não parece derivar-se com necessidade.

O dualismo mente-corpo de Agostinho deixa-o numa posição bastante estranha em relação à doutrina cristã da ressurreição do corpo. Se a mente ou alma é algo incorpóreo, por que razão precisamos receber corpos na ressurreição? O próprio Agostinho questiona essa questão no seu comentário literal sobre o *Genesis* (*De genesi ad litteram*, II, 28). “Por que razão”, pergunta ele, “os espíritos dos mortos devem unir-se aos seus corpos na ressurreição, se eles podem ser admitidos na bem-aventurança suprema sem seus corpos?” A questão é pertinente porque Agostinho discutiu o fenómeno das visões místicas, nos estados nos quais, como ele acredita, a alma deixa temporariamente o corpo. Por que razão a partida da alma na morte não haveria de ser simplesmente uma libertação final da escravidão corporal? (Matthews, 2000, p. 142).

Sem dúvida, Agostinho está perante uma grande aporia. Mas, a resposta última dele não é a que a apresentada por Matthews, como veremos no último ensaio e a aporia, para ser superada, necessita de outros elementos que ocorrem em outras obras de Agostinho. Na mesma direção escreve Bruno Niederbacher (Cambridge, 2014, p. 125) acerca da conceção que Agostinho tem do homem. Com o objetivo de sublinhar a defesa da imortalidade da alma dentro do sistema de Agostinho, também este académico afirma que ele se tornou “um metafísico dualista, ao afirmar que há algumas entidades que não são corpóreas”. Mesmo se, mais adiante no seu artigo, apela à afirmação de Agostinho no **Comentário literal ao Livro do Genesis**, XII, 35, 68 – “a mente humana tem o apetite natural para governar o corpo” – esta frase, crucial para compreender a relação corpo-mente em Agostinho, aparece de novo como emanada de uma crença não justificada (Niederbacher, p. 128). Finalmente, se considerarmos a explicação dada por Giovanni Catapano (2018, Cambridge, 343-375) no capítulo “Augustine” publicado em **A History of Mind and Body**

in **Late Antiquity**,⁶¹ verificamos que a mesma estratégia é seguida, pois o capítulo consiste num extenso levantamento, comentado, sobre os argumentos de Agostinho para a imortalidade da alma. Um excelente trabalho, mas que, de novo, não contribui substancialmente para responder ao modo como Agostinho pensou a relação entre o corpo e a alma.

A estrutura psicossomática humana é, para Agostinho, um facto, uma realidade irrefragável.⁶² Acerca da estrutura antropológica do ser humano, algumas indicações dadas pelo filósofo, que assumem, por vezes, carácter assertório, são peculiarmente significativas. Assim, no **Sermão 30**, Agostinho evidencia a unidade de composição na natureza humana entre o corpo e a alma:

quero permanecer inteiramente curado, porque eu sou uma totalidade. Não quero que a minha carne, como um objeto estranho, se separe de mim para sempre, mas que permaneça comigo, totalmente curada (1961, p. 384).

A totalidade é, neste sermão, evidenciada a partir da tensão que o ser humano experimenta entre o corpo e a alma, por meio do desejo daquele se antepor a esta. A explicação desta totalidade, dada por Agostinho no **Sermão 30**, tem como horizonte de fundo a controvérsia pelagiana, discutindo se é ou não possível o ser humano fazer aquilo que quer. Esse *non quod uolo ago* é justificado por Agostinho a partir da cisão entre corpo e alma introduzida na

⁶¹ CATAPANO, Giovanni. Augustine. In: MARMODORO, Anna; CARTWRIGHT, Sophie (Ed.). **A History of Mind and Body in Late Antiquity**. Cambridge: Cambridge University Press, 2018, p. 343-375.

⁶² Agostinho presta alguma atenção à estrutura corpórea do ser humano, em termos anatómicos. Com base no teor desses textos, alguns estudiosos dedicaram-se e indagar as fontes dos conhecimentos médicos de Agostinho e a analisar o conteúdo deles. Todavia, no plano antropológico, Agostinho não dissocia, sequer, os estados de enfermidade e saúde, da união íntima que considera estabelecer-se entre corpo e alma (cf. **De mus.** VI; **De gen. ad litt.** VII). Sobre o conhecimento, por parte de Agostinho, da ciência médica do seu tempo ver AGAËSSE, Paul; SOLIGNAC, Aimé. Augustin et la science médicale. In: AUGUSTIN. **La Genèse au sens littéral en douze livres** (livres I-VII). Paris: I.E.A., 2000, p. 710-714.

estrutura antropogenética pela decadência do primeiro homem. Esse combate, contudo, não implica dualismo de substâncias, mas irrequietude ontológica introduzida na tensão interior do espírito, Esta, que deveria tender à unidade e à ordenação do inferior pelo superior, encontra obstáculo e cisão, tendência à morte, no seio da mesma unidade. É este *totum* humano que Agostinho defenderá sempre nas suas obras. É em função desta totalidade que discorre sobre a noção de ordem e que pensa o desejo natural de alcançar a sabedoria como último fim do homem.

Na estrutura psicossomática do homem, Agostinho valoriza aquilo que é superior – a mente espiritual ou alma racional. Mas esse motivo não o leva a desprezar o corpo. Na verdade, como vimos no capítulo anterior, ao assumir um modelo metafísico que explica o múltiplo a partir da vontade livre e do bem soberano de Deus, Agostinho proclamará sempre a bondade essencial da corporeidade, em todas as suas manifestações e sob todos os aspectos – pois onde há forma, há expressão de ser, de ordem, de bondade e harmonia. Se há perversão e corrupção nos seres, a causa não pode decorrer da natureza ou da forma. A causa da corrupção é, para Agostinho, a mesma da criação: a vontade. Porém, se a vontade de Deus é causa eficiente do ser, a vontade criada, pela sua condição finita, é um poder deficiente.

Duas definições da natureza humana caminham a par, na obra de Agostinho. Uma primeira segue a definição dos Antigos e afirma que o ser humano é um animal racional mortal. Esta definição ocorre pela primeira vez no **Diálogo sobre a ordem** e surge com constância nos primeiros escritos de Agostinho e nas obras do designado segundo período romano, como sejam **A grandeza da alma** e a obra, escrita contra os maniqueus, intitulada **Os costumes da igreja católica e os costumes dos maniqueus**. A este propósito, lê-se no **Diálogo sobre a ordem**, II, XI, 3:

Deve impressionar-nos profundamente que o homem tenha sido definido deste modo pelos Antigos: ‘o homem é um animal racional mortal’. Aqui, estabelecidos o género que se chamou ‘animal’, vemos que foram acrescentadas duas diferenças, pelas quais, segundo creio, o homem havia

de ser admoestado quer sobre aquilo para onde deveria regressar, quer sobre aquilo de onde deveria escapar (Agostinho, 2000, p. 197-199).

Esta definição, contudo, supera amplamente este período e pode encontrar-se ainda em obras como **O mestre** ou o Livro III do **Diálogo sobre o livre arbítrio**. É ainda esta definição dos *ueteri* que se pode ler em **A Cidade de Deus** ou em **A Trindade**, bem como em algumas passagens do seu vasto epistolário, a denotar que Agostinho não a abandona, como se pertencesse a um universo cultural ultrapassado e inoperante, indiferente para a constituição do seu sistema filosófico.

Uma outra definição – que aparece com insistência na obra de Agostinho e que pode ler-se, também, já no **Diálogo sobre a ordem** – é aquela que aparece em **A Trindade**: o ser humano é substância racional que consta de alma e corpo – *homo est substantia rationalis constans ex anima et corpore*.

Estas três coisas [a mente, o conhecimento com que se conhece e o amor com que se ama] estão no homem de tal modo que não são o homem. ‘O homem é’, de facto, como o definiram os antigos, ‘um animal racional, mortal’. São, pois, o que há de melhor no homem, mas não são o homem. E uma só pessoa, isto é, cada homem individual, possui-as na mente ou possui mente. Ora, se nós também definirmos o homem de maneira a dizermos: ‘o homem é uma substância racional que consta de alma e corpo’, está fora de dúvida que o homem possui uma alma que não é o corpo, possui um corpo que não é uma alma. E, por conseguinte, aquelas três coisas não são o homem, mas são do homem ou estão no homem (**A Trindade**, XV, 7, 11, p. 1043).

Uma das anotações que Agostinho necessita de acrescentar de modo imediato a esta descrição é o facto de estar em causa uma alma racional, pois sem esta adjectivação a diferença específica não se acentuaria e o ser humano seria equiparado aos animais irracionais. Estas definições exigirão, da parte de Agostinho, pequenos ajustes, mas os seus componentes centrais estão já definidos. O ser humano é substância, isto é, totalidade, integridade subsistente, que consta de um corpo e de uma alma.

Dotado de um corpo mortal e corruptível, tende, contudo, à felicidade imperecedoura.

Acerca destas duas definições deve notar-se que elas se fundem na obra do filósofo e se complementam, como se vê, por exemplo, no **Sermão 150**, onde Agostinho insiste na superioridade do ser humano em face dos demais seres vivos que, possuindo uma estrutura corpórea animada, não são humanos.

Homem, isto é, aquela coisa não insignificante, que precede todo o gado, todas as aves, todas as coisas que nadam e tudo o que tem carne e não é homem: o homem, portanto, consiste em alma e corpo; mas não em qualquer alma, pois o gado também consiste em alma e corpo: o homem, portanto, consiste em uma alma racional e carne mortal, que busca a vida feliz (**Sermão 150**, 4, 5: PL 38, 810).

A alma, de que o ser humano consta, é um princípio de vida racional, que se une a uma carne mortal. Além do mais – e este aspecto é central –, o ser humano, com a sua alma racional e a sua carne mortal, essa totalidade enigmática que não se deixa abarcar em nenhuma definição, dirige-se a um *telos* determinado, o qual não se pode arredar da sua estrutura antropológica: *quaerit beata uita*.

A definição do ser humano, substância – ou, como Agostinho também refere, *persona* – que consta de alma racional e corpo mortal, funde a primeira definição numa outra, mais completa.

Essa substância, essa coisa, essa pessoa chamada homem busca uma vida feliz: e isso tu sabes; nem insisto que acredites, mas lembro-te, para que o reconheças (**Sermão 150**, 4, 5: PL 38, 810).

Todavia, em ambas as definições subsiste o enigma: por que razão se une uma alma a um corpo, para formar um ser humano? Este enigma, por seu turno, desdobra-se em múltiplas interrogações. Uma dizem respeito à natureza do corpo, outras à origem da alma, outras, ainda, à razão de ser desta união. No que se refere à natureza do corpo, desde que adota as categorias conceptuais da metafísica cristã, Agostinho não tem dúvida: o corpo humano, como toda a realidade, depende do princípio

supremo de ser ou Deus, em todos os aspectos da dialéctica triádica das categorias ontológicas nele presente – ordem, medida e número. No que se refere à origem da alma, Agostinho hesita e não toma posição definitiva, apenas emitindo, ao longo da sua obra, um juízo de probabilidade, uma interpretação pessoal que faz sentido no contexto do seu sistema, não obstante reconhecer que a sua proposta não é nem exclusiva, nem definitiva. Porém, no que diz respeito à união entre estas duas realidades, corpo mortal e alma racional, não obstante a dificuldade, avança alguns elementos, de carácter quase meramente indicativo, dado que, para Agostinho, o mistério prevalecerá sempre digno de admiração e sem resolução cabal. Com efeito, a união de uma realidade superior, como é a alma espiritual e racional, com uma realidade inferior, como é o corpo material, mais ainda estando este sujeito à morte e à corrupção, parece infringir a própria ordem das coisas, dado que o inferior é assumido – ativamente e não apenas como mero instrumento – pelo superior. Como escreve em **A Cidade de Deus**, XXI, X (1995, p. 2164), “este modo, pelo qual os espíritos aderem aos corpos e se tornam seres animados, é a tal ponto maravilhoso que nem pelo próprio homem pode ser compreendido; e, no entanto, isso é o próprio homem”.

No que se refere à estrutura psicossomática, Agostinho pouco reflete sobre a natureza da corporeidade. Considera-a como uma das expressões de matéria, entre as demais, e aplica-lhe tudo quanto é comum à análise que faz das realidades corpóreas em geral. Quando muito, é possível detetar, em contexto exegético e nomeadamente quando comenta o Livro do Genesis, uma reflexão específica sobre a formação do corpo humano e, em particular, do corpo de Adão.⁶³ Estas reflexões encontram-se dispersas nos escritos de Agostinho e assumem alguma sistematicidade no **Comentário literal ao Livro do Genesis**. À pergunta “de que modo

⁶³ Sobre a estrutura antropológica de Adão, ver BONNER, Gerald. Adam. In: MAYER, Cornelius (Ed.). **Augustinus-Lexikon** 1. Basileia: Schwabe, 1986-1994. p. 63-87.

Deus modelou o corpo humano *de limo terrae?*”, Agostinho rejeita toda a interpretação antropomórfica do divino que atribua a Deus a corporeidade das mãos e o emprego delas para modelar uma qualquer matéria. Em suma, a interpretação de Agostinho incidirá no espírito do texto, querendo evidenciar tanto o primado do ser humano sobre as demais formas de existência, como o facto de esta supremacia não residir no corpo, nem no modo de formação dele por parte de Deus, mas sim na mente humana. Todavia, tal como em todas as realidades corpóreas Agostinho vê um indício ou vestígio da divindade, também no corpo humano, nomeadamente na sua posição vertical, encontra um indício de similitude, não obstante longínqua, com Deus.⁶⁴ Quanto à especificidade do modo de criação do corpo de Adão, a reflexão de Agostinho concentra-se na corruptibilidade do corpo do ser humano, enquanto fenómeno universal ou, dito de outro modo, daquele elemento que entra na definição dos Antigos e que afirma, acerca da estrutura humana, a união entre a vida racional e a morte corporal. Agostinho quer indagar, antes de mais, se, de acordo com o Livro do Genesis, o corpo de Adão, no seu estado originário e antes da corrupção nele introduzida pelo pecado, era espiritual ou corporal/mortal.⁶⁵ A resposta é complexa mas introduz, desde já, um elemento de meta-antropologia – a ideia, aparentemente paradoxal, de um corpo espiritual. Esta noção é fulcral para compreender, por exemplo, a explicação que Agostinho irá contruir para a ressurreição dos corpos. Muito particularmente, a noção de ‘corpo espiritual’

⁶⁴ Ver, em Agostinho, por exemplo, **De gen. ad litt.**, VI, 12, onde a verticalidade do corpo é entendida como indício e admonição para que reconheça a sua destinação às realidades supremas; **As oitenta e três questões diversas**, questão 51 (CCSL 44A, p. 78-82); **A Trindade** XI, I, 1, p. 715-717. O tema remonta a uma antiga tradição e pode encontrar-se, v. gr., em ANAXÁGORAS (DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. **Fragmente der Vorsokratiker**. Dublin/ Zurique: Weidmann, 1970. 46A 30: II, p. 5) ou ARISTÓTELES, no *Protréptico*, referindo a doutrina de Anaxágoras (In: ROSS, W.D. **Selected Fragments**. 5ª reimp. Oxford: Clarendon, 1971. fr. 11., W II, p. 45).

⁶⁵ Cf. **De gen. ad litt.** VI, 19 (CSEL 28/1, p. 192-193).

permite compreender de que modo o princípio básico onde a fundamenta, a mente, tem o apetite natural para governar o corpo.

De facto, no **Comentário literal ao Livro do Genesis**, a conclusão de Agostinho acerca da natureza do corpo de Adão é corroborada por recurso a mais uma referência bíblica: o texto de 1Cor.15, 44-49, onde se lê que o primeiro homem foi um homem terrestre e por isso o seu corpo só podia ser corruptível. A interpretação de Agostinho encaminha-se no sentido de atribuir a corruptibilidade do corpo não a um estado de natureza, mas ao efeito de uma decisão livre. Assim, a afirmação ou negação da corruptibilidade do corpo de Adão estaria dependente da fidelidade, ou não, do primeiro homem à vontade divina, dado que esta, enquanto causa eficiente da criação, determina as condições metafísicas da forma humana. A resposta de Agostinho integra aquele aspecto que permite, precisamente, vislumbrar o enquadramento desta questão, de cariz antropológico, no contexto da sua metafísica: a temporalidade. Do ponto de vista metafísico, a situação original do primeiro homem conjugava estas duas características: a imortalidade e a mortalidade, aquela como dom, esta como possibilidade que resultasse de uma escolha deficiente feita pela criatura intelectual. Agostinho analisa, então, a noção de morte do ponto de vista metafísico e, para o fazer, introduz uma tríplice distinção: há realidades que não podem morrer, há outras que podem morrer e há outras que podem não morrer. Neste terceiro caso, estaria o corpo de Adão, na situação originária em que foi criado.⁶⁶

⁶⁶ Em “Les prérogatives du corps d’Adam”, pode ler-se um comentário esclarecedor a este propósito, fazendo notar que Agostinho exclui uma quarta possibilidade, a qual corresponderia à situação *non posse non mori*. Esta caracteriza a condição do *homo animal rationale mortale*, tal como a impossibilidade de morte – *non posse mori* – identifica a condição humana: “C’est entre cette limite inférieure et cette limite supérieure qui se situe la condition de l’homme adamique ; elle se caractérise par une *ambivalence* : il porte en lui deux possibilités, l’une tient à sa nature, l’autre à la condition de son corps animal, immortel en raison du privilège qu’il reçoit du Créateur” (AGAËSSE; SOLIGNAC, 2000, p. 692). Esta ambivalência permite que a criatura espiritual possa demonstrar a qualidade da sua vontade, a

Do ponto de vista da estrutura antropológica do homem, Agostinho não se ocupa do corpo mais do que para considerar que, em si mesmo e enquanto está unido à alma, ele é belo e expressão de bondade, e que, por si só e separado da alma, se reduz à condição de cadáver. Este, não obstante já não ser considerado um ser humano, merece, ainda e sempre, o afeto da alma. Não deixa de ser significativo que Agostinho tenha dedicado uma das suas obras ao cuidado a ter com os mortos, onde explica que há um afeto natural do ser humano pelo seu corpo, o qual justifica quer o desejo de cuidar do corpo em vida, quer a preocupação dos vivos pelo corpo dos mortos.⁶⁷ Em todo o caso, o cuidado do corpo tem em vista a qualidade da vida do espírito, e é esta que deve prevalecer sobre aquele, quer à hora de sepultar os mortos, quer no momento de cuidar do corpo dos vivos, como parte do mandato de amar o próximo. Tal facto não significa o desinteresse de Agostinho pela estrutura psicossomática do ser humano, mas corrobora a perspectiva que ele privilegia: a de descodificar o mundo a partir do primado da mente sobre o corpo. Sendo assim, é porventura através de uma análise da alma humana que se pode aceder a uma compreensão do modo como Agostinho concebe a relação entre o corpo e a alma.⁶⁸ Todavia, como a questão envolve um sem-fim de complexidades, procurar-se-á aqui identificar apenas os elementos

qual manifesta, a um tempo, o condicionamento e a autonomia da sua liberdade. A quarta hipótese é excluída, pois Agostinho relata a criação *In Principio*, isto é, a partir da sua condição ontológica radical, anterior à intervenção da liberdade humana sobre a realidade criada.

⁶⁷ AUGUSTINUS. **De cura pro mortuis gerenda**. Edição de Joseph Zycha. Viena: Tempsky, 1900. Ver, v. gr., cap. VII, 9 (CSEL 41, p. 634-636).

⁶⁸ Sobre a relação corpo/alma em Agostinho, são esclarecedores os estudos de BOURKE, Vernon J. *The Body-Soul Relation in the Early Augustine*. *Quid ergo sum, deus meus? Quae natura sum* (Confessiones X, XVI, 25). In: SCHNAUBELT, J.C.; VAN FLETEREN, F. (Ed.). **Augustine: "Second Founder of the Faith"**. Nova Iorque: Peter Lang, 1990. p. 435-450; MATTHEWS, Gareth B. *Internalist Reasoning in Augustine for Mind-Body Dualism*. In: WRIGHT, John P.; POTTER, Paul (Ed.). **Psyche and Soma. Physicians and Metaphysicians on the Mind-Body Problem from Antiquity to Enlightenment**. Oxford: Oxford UP, 2000. p. 133-145.

que o filósofo admite e integra na sua mundividência sem lhes conceder qualquer assomo de dúvida.

É a partir da refutação de duas teses que considera errôneas que Agostinho afirma as suas certezas acerca da natureza e constituição da alma humana. Uma primeira postula a identidade entre a alma humana e a essência divina. Uma outra afirma a materialidade da alma. No primeiro caso, admite-se que a alma é divina, tese que Agostinho rejeita liminarmente. No segundo, atribui-se-lhe a condição de corpo. No primeiro caso, fere-se a hierarquia ontológica, por excesso; no segundo, esta hierarquia é lesada por defeito. O embaraço e a grande dificuldade teórica para explicar a natureza do homem consiste justamente em legitimar a união de duas realidades de natureza oposta, corpo e alma, numa mesma identidade subsistente. As duas concepções enunciadas acerca da natureza da alma parecem emergir precisamente daquele impasse. Num caso, reconduz-se a alma à natureza divina e fica por explicar a presença dela no corpo. No outro caso, identifica-se a alma com a corporeidade e rejeita-se que haja qualquer composição na forma humana: ela é, apenas, uma outra expressão de matéria.

Contra estas posições, Agostinho afirma que a alma não é parte da substância divina, pois a sua natureza é mutável. A alma é de facto imortal, mas não eterna; e é incorpórea, pelo menos na medida em que escapa à tridimensionalidade da matéria, mas sujeita-se ao tempo. Assumindo os princípios da metafísica criacionista, Agostinho só poderia conceber que a alma fosse dotada de corporeidade se ela fosse criada a partir de uma matéria preexistente. Mas, no Livro do Genesis só ao corpo humano é atribuída essa propriedade, sendo a alma o resultado de um sopro divino. Ela é criada, portanto, por Deus *de nihilo*. No **Comentário literal ao Livro do Genesis** Agostinho acrescenta dois elementos a esta análise acerca da alma humana. Por um lado, a alma conhece-se a si mesma necessariamente, no exercício da sua atividade. Trata-se, aqui, da referência ao movimento de autognose implícito em toda a atividade cognitiva humana. Por outro lado, e como bem fazia notar Gareth Matthews (Oxford, 2000), este processo realiza-

se não só com total independência da atividade corpórea, mas também se alheia da ideia de que a alma possui, de si mesma, qualquer elemento que se aproxime das propriedades da matéria. Por último, Agostinho insiste na total dissemelhança entre a alma e o corpo, ao qual aquela está íntima e enigmaticamente unida.

Tomando como ponto de referência, entre os inúmeros comentários de Agostinho ao Livro do Genesis, o texto do **Comentário literal ao Livro do Genesis**, VII, 19 comprova-se que o raciocínio de Agostinho a respeito da relação alma-corpo se baseia, mais uma vez, na ideia de que existe uma hierarquia ou ordenação dos seres segundo a perfeição própria de cada um. A alma humana, quando se conhece a si mesma, ou quando conhece as realidades inteligíveis, realiza estas atividades – afinal, as que Agostinho considera que lhe são próprias –, sem qualquer concurso do corpo. Por isso, ela é, efetivamente, uma outra realidade, diferente do corpo. Mais ainda, Agostinho declara que não é mediante a luz corporal que a alma conhece as realidades inteligíveis, entre as quais ela própria se conta. De facto, o conhecimento humano, que procede das realidades corpóreas para as incorpóreas, não é capaz de alcançar a dimensão mais funda da mente, na qual, sem intermédio de nenhuma outra criatura, a alma humana se relaciona com a verdade. Quando a mente alcança este ponto simultaneamente mais elevado e mais profundo do sujeito humano, Agostinho indica que ela necessita de uma *lux sui generis*.⁶⁹

Ora, quando se considera a disposição gradual dos seres, é sempre possível atender à ordenação deles na dupla dinâmica, ascendente e descendente, dessa disposição. Assim, desde as realidades inferiores para as superiores, desde os corpos para a alma, com vista a uma ascense para Deus, término *ad quem* da escalada, verifica-se uma ordem de dependência e de ministério: o corpo está ao serviço da alma e esta, por sua vez, está ao serviço de Deus. No plano descendente, Deus sobrepõe-se aos demais níveis de realidade, com uma excelência de domínio. Atendendo à ordem

⁶⁹ Cf. **A Trindade**, XII, XV, 24 (2007, p. 823-825).

ascendente, descobre-se, nesta disposição gradual dos seres, a dependência ontológica deles em face do princípio supremo de ser, por um lado, e, por outro, a diferença ontológica deles quer no plano vertical, onde se regista uma diferença absoluta, quer no plano horizontal, onde a diferença designa, acima de tudo, diversificação. Atendendo à ordem descendente, a hierarquia ontológica caracteriza-se por ter como ponto de partida e causa eficiente a total gratuidade e liberalidade do criador, da qual emerge a absoluta diferença entre ele e as obras feitas por ele.

Agostinho descreve o universo como uma plenitude de ordem, de organização e de hierarquia de seres. Assim, mesmo no plano horizontal, considerando os diferentes corpos, verifica-se uma graduação, pois nem todos os corpos são da mesma natureza. Há uns onde a matéria parece mais presente do que em outros, como sucede com a diferença que se pode estabelecer, por exemplo, entre a terra e o fogo, por um lado, e a luz corpórea e o ar, por outro. Agostinho considera que estes dois últimos elementos materiais, luz e ar, estão mais próximos das realidades incorpóreas, por neles se verificar uma certa subtileza. Ora, estes elementos entram em estreita conexão com a estrutura da sensibilidade, naqueles dois órgãos dos sentidos que Agostinho privilegia: a vista e o ouvido. Obtém-se, assim, em função da atividade da alma – mediante a qual se poderá, num momento posterior, aceder a Deus –, uma gradação dos elementos que compõem o universo. O ar e a luz estão mais próximos do ouvido e da visão. Estes, por seu turno, captam a realidade corpórea e entregam-na à alma, para que esta julgue da sua aptidão, antes de mais quando confrontada com o próprio órgão do sentido. Assim, é através da relação entre os *corporalia* e o órgão corporal que a alma recebe informação acerca do exterior e acerca do próprio corpo, cuja regência lhe compete e no qual habita, constituindo, com ele, uma substância viva, íntegra e insubstituível.

No **Comentário literal ao Livro do Genesis**, como também em **A música** pode dizer-se que Agostinho admite uma certa cumplicidade entre o corpo e a alma, que se verifica sobretudo no

nível de percepção sensível. Alma e corpo são princípios a um tempo ativos e passivos, não obstante o termo *patere* assumir um sentido peculiar, quando Agostinho o aplica à alma racional. Porém, se existe esta cumplicidade entre corpo e alma, a fim de encontrar a harmonia psicossomática do ser humano, cada um destes elementos exerce esta dupla dimensão – ação (ou reação) / paixão –, de acordo com o seu modo específico de ser, com as funções que lhe estão confiadas e com o grau que ocupa na hierarquia ontológica. Assim, é sobretudo no âmbito da ação do *spiritus*, que é o princípio de vida anímica de um corpo, que se podem obter alguns elementos para entender o modo como Agostinho concebe a estrutura psicossomática humana.

Ao analisar a natureza da sensação, Agostinho toma como ponto de partida, uma vez mais, a disposição hierárquica do real. No grau *uiuere*, que é o específico da vida sensitiva, Agostinho admite, ainda, a tripartição entre a vida, da qual está ausente a relação entre sentido e sensível – como é o caso da vida vegetativa –, a vida irracional, da qual está ausente a capacidade de julgar, e a vida específica da alma humana, dotada de razão. Em **A música**, Agostinho detém-se de modo peculiar a analisar a natureza da sensação. Procurando definir esta atividade, toma como exemplo a relação entre o som e o órgão da audição. Ora, não obstante o fenómeno da audição se exprimir mediante um verbo – *audire* – significando, por isso, ação, Agostinho faz notar que a sensação não pode ser causada pelo movimento de um corpo sobre a alma, pois a natureza desta é superior à daquele. Se não fosse assim, poder-se-ia considerar a impassibilidade dos vegetais como um índice da superioridade destes em relação à alma humana, pois esta seria passível da influência de realidades inferiores, facto que não se verificaria na vida vegetal.

No que se refere ao ser humano, e para compreender a realidade da sensação, Agostinho exige que se atenda a um conjunto de princípios. Antes de mais, a alma humana não pode estar sujeita a sofrer qualquer ação do corpo, como se ela fosse a matéria do corpo:

Pois é absurdo que o criador submeta a alma de alguma forma ao corpo como matéria. Pois a alma nunca é inferior ao corpo, e toda a matéria é inferior ao seu criador. Portanto, a alma não serve de forma alguma como matéria sujeita ao criador do corpo (**A música** VI, V, 8. PL 32, 1167-1168).

Também no **Comentário literal ao Livro do Genesis**, XII, 18-19, Agostinho discute precisamente a tese dos que consideram que a alma resulta de composições de elementos corpóreos, concretamente do ar, que é o elemento subtil mediante o qual se produzem as harmonias sonoras. Esta discussão estende-se à hermenêutica do passo bíblico onde se lê que a alma resulta de um sopro de Deus sobre o *limus terrae* – o corpo. A pergunta a que Agostinho aí procura responder é a enigmática questão: de onde vem a alma humana, dado que ela não é um composto de elementos corpóreos, nem deriva de uma evolução da alma irracional.⁷⁰

É preciso considerar, além disso, que a alma nunca é inferior ao corpo. A substância dela é, por natureza e independentemente do seu estado de perfeição, superior ao corpo. Esta é, também, uma ideia recorrente, na obra de Agostinho. A alma do último pecador é superior aos corpos celestes mais perfeitos. Por seu turno, os graus de ser não admitem metamorfoses:

Pois houve quem tivesse afirmado que todo corpo pode ser transformado em qualquer outro corpo; no entanto, não conheço ninguém que já tenha sentido, nem acredite que qualquer corpo — seja ele terreno ou celestial — possa ser convertido em alma e tornar-se uma natureza incorpórea (**De gen. ad litt.**, VII, 12, p. 211).

Ora, a alma seria inferior ao corpo se qualquer harmonia que nela existe fosse produzida pelo corpo. Portanto, as harmonias sonoras – caso em análise em **A música** VI, II, 3 – não ocorrem na alma a partir das harmonias que são conhecidas nos corpos:

Pois mesmo que se toque uma parte sensível do corpo com o dedo, sempre que é tocada, essa sensação é sentida; e quando é sentida, aquele que a sente

⁷⁰ Cf. **De gen. ad litt.**, VII, 18; CSEL 28/1, p. 215-216.

não a perde. Mas se ela está presente mesmo quando não há ninguém para tocá-la — isso não é a sensação, mas a harmonia — é igualmente uma questão a ser investigada. (PL 32, 1164).

A categoria de harmonia (*numerus*) é aqui empregue para identificar a congruência entre os sons recebidos no corpo e os que são percebidos pela alma. Ora, dada a impossibilidade de a alma ser afetada, passivamente, por uma realidade inferior, que é o corpo, fica por justificar a natureza da sensação. De facto, Agostinho não admite uma relação de causalidade eficiente entre a impressão recebida no órgão corpóreo pelos *corporalia* próprios e essa ação da alma que é significada pelo verbo *sentire*. Assim, é mediante o recurso a uma atividade da alma classificada como *intentio* que Agostinho explica a natureza da sensação. Este termo designa, na obra de Agostinho, um dinamismo de atenção da alma a qual, a partir da sua condição intermédia na ordem dos seres, se dirige quer para os embates nela recebidos através dos órgãos do corpo, quer para o bem supremo, cuja posse progressiva a alma vai adquirindo, quando respeita a ordem específica da sua natureza. Não querendo abandonar esse bem que já possui com segurança, mas que está, ainda, sujeito ao curso do tempo, a alma torna-se vigilante e coloca-se em estado de tensão em relação ao bem possuído, numa atitude de sentinela, a fim de afastar tudo o que lhe possa arrebatá-lo o bem conquistado.

Não obstante a complexidade da noção de *intentio*, ela ocupa um lugar central na obra de Agostinho no que se refere à compreensão da natureza do ser humano e, de modo particular, da estrutura racional que o especifica.⁷¹ De um modo geral, pode

⁷¹ V., a este propósito, os estudos de DI MARTINO, Carla. Il ruolo della *intentio* nell'evoluzione della psicologia di Agostino: dal *De libero arbitrio* al *De Trinitate*. *Revue des études agostiniennes*, no. 46, 2000, p. 173-198. Neste estudo, cuja temática é sugestiva e pertinente, a autora aproxima, sem fundamentar, a concepção agostiniana de *intentio*, sobretudo no que se refere à percepção sensível, da teoria aristotélica exposta em *De anima* (Ibid., p. 173-174); RIST, John M., Augustine: Freedom, Love and Intention. In: ALICI, Luigi (Ed.). *Il mistero del male e la libertà possibile*. Atti dell'VIII Seminario del Centro Studi Agostiniani di Perugia. (Roma: I.P.A., 1997). p. 7-21.

dizer-se que a noção de *intentio* designa para Agostinho o dinamismo da alma, na medida em que ela se dirige para realidades exteriores através do choque que os *corporalia* emitem nos órgãos dos sentidos, ou em direção a si mesma, no movimento autoreflexivo que é intrínseco a toda a atividade cognitiva, independentemente da realidade sobre a qual verse.⁷² Nesse segundo movimento, a *intentio animi* pode incidir quer sobre os elementos recebidos dos corpos – este é já, com efeito, um domínio de reflexividade do espírito –, quer sobre o próprio ato de refletir, isto é, sobre a atividade da alma em si mesma. *Intentio* significa, por conseguinte, para o espírito humano, a sua tendência inexorável à posse de bens. Esta tendência caracteriza-se, também, por uma certa indeterminação, na medida em que todos os bens disponíveis na hierarquia ontológica estão disponíveis para serem possuídos. Todavia, esta *intentio animi* no ser humano está unida à razão e à mente, a qual percebe sempre os bens à luz da verdade, bem supremo e, portanto, como se mostrou no capítulo 1, qualificados segundo uma ordem de mais e menos ser, e de maior e menor bondade. Por isso, no ser humano a *intentio animi* caracteriza-se pela tendência a possuir o melhor dos bens contemplados e, em última instância, o bem supremo; de facto, só na posse do bem supremo a *intentio* se pacifica, porque realiza, no sujeito, a união entre a tensão para o bem comum e a posse dele.

Nesta medida, pode observar-se, também, o estabelecimento de uma hierarquia, por parte de Agostinho, na própria *intentio animi*, a qual progride para o interior da mente e tem por objetivo estabelecer relação com aquilo que nela há de superior. Esta realidade, que, como antes vimos, Agostinho identifica com a verdade ou Deus, revela a alma a si mesma, na sua natureza essencialmente intencional, dado que a relação, em que consiste a natureza do *spiritus* humano, se constitui pela radical diferença ontológica entre a mutabilidade da alma e a imutabilidade da verdade. Por seu turno,

⁷² Uma análise da noção de *intentio* com vista a esclarecer o equacionamento entre *cogito* e *ordo* pode ler-se em BERMON, 2001, spec. p. 199-202.

nessa luz *sui generis* que ilumina o espírito humano - que não é corpórea, nem idêntica ao próprio espírito - a verdade, mediante a qual a razão humana se conhece a si mesma e aos seus próprios conteúdos, é reconhecida como o fim último da forma humana, aquele término de existência que realiza um dos elementos essenciais da definição do ser humano: animal racional, composto de alma e corpo, que procura a vida feliz. Nesta dupla dimensão da *intentio animi* – que pode aplicar-se tanto à relação da alma com o exterior, como ao movimento dela para o interior de si mesma e, finalmente, para aquela realidade que a transcende – resolve-se o modo como Agostinho explica o nível do conhecimento sensível e a própria estrutura psicossomática humana.

Recusando definitivamente que a alma seja corpo, Agostinho considera que o corpo é animado por ela mediante um movimento de *intentio*. Contudo, é possível falar de uma convivência entre estes dois elementos de que consta o ser humano, alma e corpo, pois como escreve Agostinho em **A música** VI, V, 9 (PL 32, 1168) a alma move-se com maior ou menor facilidade de acordo com o impacto que o corpo exerce sobre ela. Para este fenómeno, Agostinho encontra duas justificações, situadas em diferentes âmbitos de realidade. Ou esse facto ocorre pelos méritos da alma, ou ele tem origem na maior ou menor adequação entre as harmonias dos *corporalia* recebidas pelos órgãos do corpo, e as harmonias da alma. No primeiro caso, a dificuldade da alma parece advir de uma qualidade ontológica desta: o seu *pondus*. Agostinho descreve esta categoria articulando-a com o estado de demérito, consequente da queda original, e o estado da alma humana individual, unida a um corpo num determinado momento da história do cosmos e da evolução pessoal do ser humano. No segundo caso, trata-se de uma dificuldade inerente à estrutura somática do próprio ser humano, à harmonia que estabelecem, entre si, as partes dessa totalidade que se designa por corpo humano. O primeiro aspecto refere o padecimento da alma em função dos méritos dela. A este propósito, Agostinho identifica uma situação de ignorância e dificuldade da alma humana *in statu via*. Só nesta medida ele admite que se possa

verificar um padecimento da alma. Todavia, é claro que tal dimensão passiva – que permite compreender em que sentido Agostinho se refere a uma situação penal, atribuída ao ser humano, e ao próprio sofrimento como efeito da desordem da alma – não depende de qualquer ação que o corpo exerça sobre a alma. A própria *concupiscentia* é, neste contexto, considerada como uma ação ou movimento desordenado, um vício, mas apenas da alma, e não se relaciona com uma qualquer hipotética malícia que se possa atribuir às formas corpóreas ou aos órgãos da sensibilidade humana. O segundo aspecto onde a *intentio animi* pode experimentar facilidade ou dificuldade em agir sobre as harmonias do corpo diz respeito ao estado de saúde ou de doença, de harmonia entre as partes desse todo ou de desintegração desses elementos, ou, numa situação limite, à total corrupção ou rescisão da própria harmonia.

Na explicação do processo cujo termo se designa por sensação, Agostinho identifica toda uma hierarquia de atividades. Antes de mais, o ponto de partida são os *corporalia* que, na sua natureza composta, atuam sobre o corpo humano. Seguidamente, as harmonias produzidas nesta relação primária são apresentadas à alma mediante um movimento dos corpos em direção a ela. Por último, a atitude da alma não é a de mero receptáculo, mas a de atenção ativa à harmonia que o corpo lhe apresenta. No caso da alma racional, e na medida em que possui o elemento pelo qual se distingue dos outros *animalia*, ela emite, de modo imediato, um juízo implícito sobre a adequação ou não dessa harmonia à natureza da própria alma.

Se a harmonia se dá, então a alma tem facilidade em agir sobre o corpo, uma vez que, nele e naquilo que ele padece, nada há que exija, da parte da alma, o investimento de uma peculiar atenção. Assim, a *conuenientia* ou harmonia é já, no interior da alma humana, uma medida de ordem racional, tal como nas realidades corpóreas a *conuenientia* manifesta a presença de uma razão mais universal, a saber, a forma primordial, princípio de tudo quanto existe. Com efeito, na perspetiva augustiniana, nenhuma expressão de *conuenientia* pode ter a sua causa eficiente no corpo, nem ficar a

cargo dele. Note-se, também, que a avaliação da *convenientia* por parte da alma, a assunção ou rejeição da harmonia, implica já uma eleição por parte da alma ou, pelo menos, resulta desde logo de um movimento elementar do vivente, de carácter desiderativo. A harmonia de um corpo é ou não conveniente para a alma racional, em função de uma determinada finalidade que só ela pode conhecer e estabelecer. O mesmo esforço intencional da alma é exigido na ausência de um bem necessário, na presença do supérfluo ou ante a dor e a morte.

No caso da dor e da morte, é esclarecedora a exposição que Agostinho faz no **Comentário literal ao Livro do Genesis**, VII, 19 (CSEL 28/1, p. 215-216). Se a dor exige, por parte da alma, uma atenção que a perturba e lhe rouba a tranquilidade ou a harmonia à qual tende por natureza, na presença da dor os sentidos deixam de cumprir a função primordial de mensageiros e intérpretes primeiros da realidade corpórea. Quando, por desagregação dos elementos que compõem essa totalidade que é o corpo humano, os sentidos se demitem em absoluto da sua missão, a alma retira-se, pois nada mais tem a fazer naquela massa corpórea: já não pode executar a sua missão de aperfeiçoar a forma humana, conduzindo-a *per corporalia ad incorporalia, per ea quae facta sunt, ad intellecta*. O estado do corpo humano, na ausência da alma, designa-se por cadáver. Este estado alcança-se mediante o fenómeno designado por morte. Dadas as condições da forma que resulta deste estado – isto é, perante a condição de cadáver – não se pode falar já de ser humano.⁷³

Alma e corpo são efetivamente realidades dissemelhantes. Algumas vezes, Agostinho recorre à tradicional metáfora do senhor e do servo para fazer entender a relação que se estabelece entre o corpo e a alma, insistindo no carácter instrumental deste último, não obstante não considerar que, nesta função, se esgote ou, sequer, se justifique de modo último, a forma de relação entre o

⁷³ Cf. v. gr. **A Cidade de Deus**, XIII, VI (1993, p. 1159); **Carta 137**, 3 (CSEL 44, p. 102).

corpo e a alma.⁷⁴ Com base nestes elementos, o filósofo define o que entende por *sentire*: a atenção da alma às paixões sofridas pelo corpo, as quais nunca se lhe ocultam.⁷⁵ Porém, não obstante o esforço de Agostinho, mediante uma análise da sensação, por esclarecer a relação que a alma estabelece com o corpo, permanecem de pé todas as enigmáticas questões acerca da estrutura psicossomática do ser humano. Qual a origem da alma? De que modo e por que motivo ela se une ao corpo, sendo um facto que se trata de dois elementos de natureza dissemelhante? Admita-se que Deus criou o ser humano desde o princípio, isto é, a partir das ideias eternas que tinha na sua mente. Assuma-se que o corpo é matéria e que a alma é incorpórea. Sendo assim, ela não é retirada a partir do corpo. Porém, é ela feita do nada, exigindo, de Deus,

⁷⁴ Cf. **A música**, VI, V, 10; 13 (PL 32, 1169-1170); AUGUSTINUS. **De gen. ad litt.**, VII, 20: “Daí que seja evidente que a alma é uma coisa, e as funções que servem o corpo, – sejam vasos, órgãos ou qualquer outro termo que seja mais adequado – seja outra; já que ela costuma afastar-se de todas as coisas por meio de uma concentração veemente de pensamento, de modo que, com os olhos bem abertos e em perfeita saúde, a alma não percebe muitas coisas colocadas diante dos olhos e, se a sua concentração for maior, enquanto caminha, de repente pára, afastando o impulso dominante do ministério do movimento pelo qual os pés eram impulsionados. No entanto, se a concentração do pensamento não for tão grande a ponto de paralisar a pessoa, mas for suficientemente forte para impedir que a parte do cérebro que sinaliza os movimentos do corpo preste atenção, às vezes a pessoa esquece de onde veio e para onde está a ir; e passa pela vila para onde se dirigia com o corpo em boa saúde, mas com a alma desviada para outra coisa”. (CSEL 28/1, p. 216-217): minha tradução.

⁷⁵ Id., **A música** VI, V, 10 (PL 32, 1169): “quando a alma sente no corpo, não sofre a sua influência, mas age com mais atenção nas paixões do corpo, e que essas ações, fáceis por sua conveniência ou difíceis por contrariedade, não lhe ficam ocultas. E tudo isso, em conjunto, é o que se chama sentir” (minha tradução). Ver também: **Solil.** II, IV, 6 (CSEL 89, p. 53-54), onde se mostra que só a alma pode sentir; **Diálogo sobre a ordem**, II, II, 5-6 (p. 151-153); **De quant. anim.** XXIV, 45; XXIX, 57 (CSEL 89, p. 187; 203): onde se afirma que sentir e conhecer não são o mesmo, e que a experiência e a ciência são realidades diferentes; **De quant. anim.** XXIV, 46; XXX, 59 (CSEL 89, p. 188; 206), onde se afirma a relação entre os órgãos dos sentidos e a experiência por eles recolhida, e a alma, à qual essa experiência não se oculta.

uma intervenção nova, cada vez que surge uma nova vida humana? Mas, se é assim, como justificar a universalidade do pecado original e a necessidade de uma redenção, também ela de âmbito universal? Ou será que a alma é retirada de alguma matéria ou quasi-matéria, criada por Deus, a qual Deus, insuflando o seu espírito, vivifica? Ou a alma preexiste, desde sempre, junto de Deus e vem ao corpo por vontade do ser supremo? Ou virá por sua própria vontade, livre e espontaneamente? Porém, com que finalidade o fará, dado que, por esse movimento, ela se une a uma realidade que lhe é inferior?

Agostinho reconhece que não tem resposta para todas estas dificuldades, as quais se prendem com a questão acerca da origem das almas e com o modo de entender a estrutura psicossomática do ser humano herdados da cultura clássica e presentes, também, em autores cristãos que antecederam Agostinho. Ao considerar a relação entre o corpo e a alma humanos, Agostinho fala de uma clara colaboração entre ação e paixão e não de uma relação de oposição entre estes dois princípios. Em todo o caso, quer o ser humano goze de saúde - caso em que a alma está em consonância com o corpo e não lhe presta mais atenção do que a de o vivificar; quer se verifique, nele, qualquer perturbação, comumente designada por enfermidade, a alma é sempre princípio ativo de atenção ou *intentio*. Ora, esta função ativa eleva o próprio corpo, fazendo-o participar, de algum modo, da qualidade da alma. Eleva o grau inferior de perfeição, no qual o corpo se integra, à perfeição própria do grau de ser da alma humana. Este é o movimento que realiza a ordem das coisas.

Todavia, o movimento inverso também é possível. A própria alma pode degradar-se na hierarquia, descendo à condição do corpo, sem, contudo, se transformar em corporeidade. Este movimento de desordem só pode ter origem na vontade humana. Quando este processo de degradação se instaura, a alma humana é afectada por uma desordem intrínseca. De facto, quando ela opta por aderir às harmonias do corpo, em função do prazer que estas lhe causam, falsifica a sua natureza. A *intentio animi* orienta-se,

neste caso, assumindo-o como o seu fim último, para a posse de uma realidade que ela *não é*, nem pode vir a ser: matéria, corporeidade. Com base nestes elementos, introduzindo a relação de antropogénese assumida por Agostinho e articulando-a com os elementos que integram a sua meta-antropologia, pode compreender-se a estrutura do ser humano e o sentido metafísico de um *corpo espiritual*, perfeição que Agostinho admite para a corporeidade humana como um projeto escatológico.

Nesta análise, Agostinho parte de um facto: o ser humano é um animal racional, composto de alma e corpo, mortal, que tende à felicidade. Esta definição, que Agostinho colhe dos *antiquii*, adapta-se perfeitamente à concepção paulina de ser humano e à distinção, também estabelecida pelo Apóstolo, entre o homem terreno e carnal, e o homem celeste e espiritual. Acrescente-se a estes dados a concepção bíblica da condição adâmica do ser humano. A dúvida hermenêutica é colocada por Agostinho em torno da natureza do corpo de Adão: criado com corpo espiritual ou com corpo animal? Criado mortal ou imortal? Quanto à primeira questão, Agostinho prefere admitir que esse primeiro homem possuía um corpo animal, dotado de racionalidade. A condição de corpo espiritual seria conquistada no tempo pelo próprio ser humano, se vivesse de acordo com a ordem nele impressa pelo ser divino. Quanto à segunda questão (que tem de ser articulada com a peculiar concepção de Agostinho acerca da criação, que integra dois momentos, sendo simultânea e sucessiva), Agostinho admite as duas possibilidades. O primeiro homem fora criado imortal, mas com um corpo capaz de morte e corrupção. A harmonia entre o corpo e a alma imortal dependeria, igualmente, da preservação, ou não, da ordem dada pelo criador.

Assim, é indissociável da antropologia augustiniana a noção de temporalidade e a compreensão do modo como este fator afeta a conquista da forma humana, por parte de cada ser humano. Com efeito, perspetivando a questão na sua essência – à margem, portanto, das controvérsias e enigmas acerca da estrutura psicossomática do ser humano –, só se pode compreender a

relação entre o corpo e a alma à luz de um aperfeiçoamento efetivado no inferior pelo superior, no caso, no corpo, pela alma. Assim, à interrogação ‘por que razão há uma realidade onde se unem o corpo e o espírito?’, de acordo com a concepção de ordem entendida como disposição hierárquica de formas, que está no centro do sistema filosófico de Agostinho, responder-se-á: ‘para que o corpo, enquanto totalidade congruente de partes, bela e harmónica, se possa aperfeiçoar mediante as ações da alma, a que se uniu, e elevar a sua condição à daquela’. De facto, é este o fundamento metafísico da realidade de uma perfeição do corpo humano, projetada escatologicamente, enquanto corpo espiritual, à qual Agostinho alude com frequência e que faz parte integrante do seu projeto filosófico.

Neste sentido, a concepção paulina de um homem animal/carnal, que tende, mediante a vontade e não sem o auxílio divino, à perfeição do homem espiritual, integra-se perfeitamente neste projeto de aperfeiçoamento, não só de cada ser humano, mas de toda a humanidade. De facto, para Agostinho, a afirmação de uma antropogénese está unida ao enigma da condição adâmica – Adão significa, virtualmente, tudo quanto a humanidade, no curso dos tempos, pode dar, no sentido da maior e mais plena manifestação de ordem. Se agir ao invés desta ordem, o ser humano torna-se, efetivamente, sujeito passivo desse princípio de regência universal: em vez de construir a ordem, é construído por ela; em vez de agir de acordo com a lei, é-lhe aplicada a lei, sem o concurso da sua vontade.⁷⁶

⁷⁶ **A música**, VI, XI, 30: “Pois ele tornou-se miserável por sua própria vontade, perdendo tudo aquilo que possuía por estar a obedecer aos preceitos de Deus, e foi colocado sob a lei, para que aquele que não agisse de acordo com a lei fosse levado à obediência por ela.” (PL 32, 1180), minha tradução. Em **A música**, VI, XIV, 46, lê-se: “Não é, portanto, que os números que estão abaixo da razão e são belos em sua própria espécie sejam culpados, mas o amor por uma beleza inferior contamina a alma: a qual, uma vez que, nessa coisa, ama não apenas a igualdade, sobre a qual já se disse o suficiente para o trabalho empreendido, mas também a ordem, perdeu a sua própria ordem; nem transgrediu a ordem das coisas, uma vez que está lá, e é

Por sua vez, para Agostinho, uma compreensão da estrutura do ser humano não se resolverá nem no âmbito de uma psicologia racional, nem mesmo de uma antropologia, mas de uma meta-antropologia. Desde esta perspectiva, o ser humano é entendido como uma forma específica de existência, dotada de corporeidade, pela qual se une ao universo dos *sensibilia*, e de espiritualidade, pela qual tende ao mundo das realidades inteligíveis. Só na posse destas, com efeito, o ser humano alcança a sua máxima perfeição. Ao fazê-lo e ao realizar plenamente a sua forma específica, toma posse da felicidade. Toda a atividade humana que transcenda e se alheie deste projeto deve ser entendido à luz da capacidade humana de morte e de defectibilidade, a qual deriva do livre arbítrio da vontade. É neste contexto que se compreendem as afirmações de Agostinho acerca da possibilidade, absolutamente desconcertante, de que uma realidade inferior atue sobre outra, superior - ou seja, de que o corpo aflija a alma e a perturbe - na consecução da finalidade a que tende essa complexa totalidade designada por *homo*. Neste contexto, a morte torna-se, efetivamente, uma realidade estranha e enigmática, mais difícil de compreender e de justificar do que a própria vida humana. O próprio facto da corrupção do corpo humano é para Agostinho enigmático e motivo de indagação, pois a natureza dele, na sua união com a alma racional, tenderia a imortalizar-se, espiritualizando-se nesse processo. Por isso, cabe interrogar por que razão o corpo se corrompe, em vez de progredir e de se aperfeiçoar no sentido e na direção para onde a alma o atrai e dinamiza.

A resposta de Agostinho orientar-se-á no sentido de fazer compreender que a introdução da morte e da corrupção, no curso dos tempos e na estrutura antropológica, resultou de uma separação originária entre a mente e a fonte originária que a coloca em ato – a verdade. Neste contexto se compreende a expressão

como é, onde é mais ordenado estar e ser desse tipo. Pois uma coisa é manter a ordem, outra é ser mantido em ordem (PL 32, 1187)", minha tradução.

bíblica que o filósofo adota, acerca do corpo, que pesa, agrava, oprime/deprime a alma. Porém, mais uma vez este facto não indicia desprezo pela corporeidade, mas denota a clara consciência que Agostinho possui de que o corpo humano – na medida em que as harmonias dele e as da alma não estão, as mais das vezes, em consonância – obriga a alma a uma excessiva atitude de vigilância e atenção sobre ele, não permitindo otimizar todas as energias dela na direção daquela tensão interior do espírito que a eleva: a atenção ao bem supremo e a escolha dos meios para o conquistar e possuir.

Assim, se é verdade que Agostinho define a sua doutrina da sensação através da atividade da alma, da atenção dela quer ao domínio das realidades inferiores, quer ao das superiores, pois é nesta tensão que vive o próprio ser humano, também é um facto que ele reconhece um certo condicionamento da alma por parte do corpo. O efeito desta interação é a transformação da tendência da alma à obtenção da paz, pelo movimento progressivo de posse do bem supremo, numa irrequietude causada pelas sucessivas solicitações dos sentidos. Assim, a *intentio animi*, que é essencial na alma humana e inseparável da natureza dela, transforma-se numa inquietude insana, contrária à tranquilidade da ordem, fim ao qual tende o ser humano, como toda a expressão de ser que se realiza na paz. Ora tal condicionamento da alma pelos *corporalia* – de que são expressão a doença, a fadiga e as próprias perturbações da alma, efeito da imaginação e da memória – subestima a ordem dos seres e fere, em certa medida, a hierarquia ontológica. Por isso, este condicionamento não pode pertencer à disposição natural dos seres, de acordo com a ação sumamente boa do criador. Agostinho justifica-o em virtude da desordem introduzida na alma humana pela separação original, ao mesmo tempo que postula, para o próprio ser humano, uma nova ordem, pois o primado do bem há-de preponderar no plano metafísico, sobre essa frincha de desordem, provisória e temporalmente introduzida pelas liberdades criadas na hierarquia ontológica.

Todavia, a recondução da causa da desordem que se verifica na relação entre o corpo e a alma à separação que ocorreu em Adão, do

homem com relação ao seu princípio, é, até certo ponto, circular, pelo menos no que diz respeito ao esclarecimento da estrutura antropológica do ser humano. Com efeito, um tal posicionamento obriga, novamente, a indagar a origem da alma e a situação antropológica do ser humano antes da separação original, ao mesmo tempo que exige interrogar sobre a transmissão do pecado, o surgimento de cada nova alma que anima um novo corpo e a qualidade moral dessa mesma alma. Agostinho vai ao encontro dos que o consultam a propósito destas questões intrincadas e são incontáveis os escritos de carácter epistolar, polémico ou pastoral, onde elas são debatidas. Contudo, tal universo de questões apresenta-se em si mesmo insolúvel, porventura em razão de um posicionamento desfocado. De facto, quem interroga sobre a origem das almas indaga acerca de um passado, não enquanto acontecimento histórico mas enquanto fenómeno ôntico ou realidade existencial de máxima radicalidade. Ora, neste domínio, nenhum ser humano pode regressar ao momento em que *não era* e compreender o seu modo de ser a partir desse *instante ontologicamente nulo*. Por isso, não obstante o carácter intuitivo, a resposta mais clara dada por Agostinho a este respeito será porventura aquela que se pode ler no **Diálogo sobre o livre arbítrio**. Aí, o filósofo afirma desinteressar-se desta aceção de ‘passado’, por considerar mais fecundo o conhecimento da sua situação atual, preferindo interessar-se por aquilo que a sua existência pode potenciar face ao futuro. Com efeito, é a dimensão intencional da existência que contém, virtualmente, tudo quanto a alma de cada um poderá vir a realizar em prol de si mesma e da ordem.

5. A condição feminina

É hoje consensual reconhecer que os estudos de filosofia patrística e medieval sofreram um novo impulso durante o século XX devido à particular conjuntura histórica e cultural que demarcou esse momento da história para o qual olhamos já como um longínquo passado. Se, num primeiro momento, o interesse pela filosofia medieval se concentrou numa depuração de fontes e num necessário e intenso trabalho de crítica e edição de texto – indissociável da dinâmica da investigação científica nesta área de conhecimento – a partir dos anos 80 verifica-se uma enorme proliferação de estudos de especialidade. Entre outras áreas de interesse, a comunidade científica preocupou-se por compreender de que modo a idade média, sobretudo no ocidente, conheceu os escritos médicos que circularam no mundo antigo e no mundo islâmico.⁷⁷ A par desta investigação, surge de modo quase natural uma indagação sobre a condição feminina e a função social da mulher nos escritos patrísticos e nos autores medievais,⁷⁸

⁷⁷ Veja-se, por exemplo, os seguintes estudos: JACQUART, Danielle; BURNETT, Charles (Ed.). *Constantin the African and 'Ali ibn al-'Abbas al-Magusi: the Pantegni and related texts*. Leiden: Brill, 1994. JACQUART, Danielle. *La science médicale occidentale entre deux renaissances (XIIe s.-XVe s.)*. Aldershot: Variorum, 1997. JACQUART, Danielle; THOMASSET, Claude. *Sexualité et savoir médical au Moyen Age*. Paris: Presses Universitaires de France, 1985.

⁷⁸ Neste âmbito, a literatura de especialidade é muitíssimo vasta. Indicamos apenas alguns títulos significativos para os dois períodos, patrístico e medieval: MATTIOLI, Umberto (Ed.). *La donna nel pensiero cristiano antico*. Genova: Marietti, 1992. BOUDON-MILLOT, Véronique; POUDERON, Bernard (Ed.). *Les pères de l'église face à la science médicale de leur temps*. Paris: Beauchesne, 2005. BARRAGÁN NIETO, José Pablo. *El De secretis mulierum atribuido a Alberto Magno*: Estudio, edición crítica y traducción. Porto: Fidem, 2012.

certamente também impulsionada pelo interesse científico e pela investigação contemporânea pelos estudos de género.

Quando Agostinho se propõe comentar a Bíblia, ele parte de alguns princípios que de modo geral irá respeitar consistentemente ao longo do seu trabalho de exegese. Concretamente, no caso da obra onde ele escreve o seu comentário mais longo e mais completo ao Livro do Genesis – o **Comentário literal ao Livro do Genesis**, escrito em doze livros – Agostinho explica que pretende interpretar este livro e o relato acerca da origem do mundo e do homem procurando a melhor interpretação. Esta consistirá, no seu entender, numa leitura que torne compatível a letra do texto e a grandeza de Deus. As interpretações que Agostinho irá apresentar nesta obra dos eventos que ele considera serem narrações de factos históricos não têm um carácter dogmático. Bem pelo contrário, o próprio Agostinho hesita, interroga-se a si mesmo, apresenta-as como possibilidades, que se dispõe a modificar se lhe forem sugeridas melhores interpretações. Por conseguinte, a sua exposição da origem do mundo parte do confronto com o texto, neste caso o Livro do Genesis, mas encontra-se livre de preconceitos: dinâmica, heurística, aberta a melhor interpretação.

Porém, quando se lê Agostinho desde a perspectiva de alguns estudos de género, as interpretações com que nos encontramos são frequentemente focadas apenas numa parte, de novo deslocando o olhar do conjunto na direção de um estreitamento hermenêutico. Ora, uma hermenêutica deste tipo parece convergir com a que, muito longe no tempo, levava por exemplo, um autor como Tertuliano a obter conclusões bizarras a condição feminina. Assim, por estar focado no que, muito avant la lettre poderíamos designar como uma hermenêutica de género, sobre a condição feminina, Tertuliano tinha concluído, por exemplo, no seu pequeno tratado *De cultu feminarum*, que as mulheres não deveriam pintar o cabelo (pois se deus tivesse querido que o fizessem, tinha-as criado desde logo com diversas colorações de

cabelo)⁷⁹. Uma hermenêutica deste tipo acerca da perspectiva de Agostinho sobre a condição feminina, como se pode encontrar em alguma literatura contemporânea, parece tropeçar no mesmo vício que pretende criticar. Assim, a afirmação de Judith Chelius Stark, explicando que o propósito de Agostinho ao comentar o Livro do Genesis é “clarificar o seu próprio entendimento acerca da natureza humana no que diz respeito ao gênero, ao sexo e ao pecado” (STARK, Judith Chelius, 2007, p. 52),⁸⁰ gera uma grande perplexidade. Se acaso não tivéssemos antes lido as respectivas obras de Agostinho, esperaríamos encontrar nelas algo como um tratado sobre sexualidade ou um manual de doutrina moral. Ora, tal não se verifica em nenhuma das três principais obras exegéticas de Agostinho sobre o Genesis. Por ordem cronológica, a primeira é o **Comentário ao Livro do Genesis contra os Maniqueus**.⁸¹ Nesta obra, Agostinho tem por objetivo principal criticar a interpretação da narração do começo do mundo feita pelos discípulos de Mani, e defender-se dos enredos que estes apresentam ao modo como os cristãos interpretam o Genesis. A segunda obra de Agostinho é o **Comentário literal ao Livro do Genesis livro inacabado**. Esta obra, como o título indica, ficou por terminar, e o seu conteúdo reflete ainda a polémica de Agostinho com o maniqueísmo, argumentando sobretudo contra a ideia de que o mal é substância e defendendo que se trata de um atributo ou qualificativo moral da vontade, quando escolhe não

⁷⁹ Cf. OLIVEIRA E SILVA, Paula. De cultu feminarum: Tertuliano e a retórica do corpo. In: RIBEIRO FERREIRA; Luísa (Ed.). **O que os filósofos pensam sobre as mulheres**. Porto Alegre, RS: Unisinos, 2010. p. 69-94 (reimp.).

⁸⁰ STARK, Judith Chelius. Introduction. In: **Feminists Interpretations of Augustine**. State College: Penn State University Press, 2007. p. 52.

⁸¹ Sobre as obras principais de Agostinho nas quais ele comenta o Livro do Genesis, com informação sobre o estado atual da investigação, sobre a datação destas obras, um sumário das explicações nelas desenvolvidas por Agostinho, bem como os métodos hermenêuticos bíblicos descritos e empregues em cada uma destas obras, ver BRACHTENDORF, Johannes. Einleitung. In: BRACHTENDORF, Johannes; DRECOLL, V.H. (Ed.). **Augustinus De Genesi ad Litteram: Ein kooperativer Kommentar**. Paderborn: Brill, 2021. p. 1-26.

fazer o bem. Finalmente, o **Comentário literal ao Livro do Genesis**, escrito ao longo de doze livros, é um tratado de metafísica sobre as origens do mundo e do homem. Nesta obra, Agostinho comenta amplamente o Livro do Genesis, desde a origem do mundo até à queda de Adão e Eva, começando por descrever o princípio da criação a partir da eternidade de Deus. Em seguida, descreve o início do mundo criado, explicando quais as características e como se pode entender essa atividade de Deus para fora de si mesmo, em direção ao mundo. Como Deus é eterno, a sua atividade não pode ser sucessiva. Por isso, Agostinho explica que o início do universo criado é efeito de uma atividade simultânea e única de Deus. Nesta ação, todas as coisas criadas foram feitas simultaneamente, ficando assim colocadas fora da eternidade de Deus, isto é, no tempo. O resultado desta ação divina é precisamente o início temporal do universo. Por último, confrontado com o relato da separação de Adão e Eva face a Deus, Agostinho considera um novo início, ou um começo da história humana, agora a partir de uma condição decadente. Esta condição afeta todos os acontecimentos e toda a criatura, afetando a sua característica essencial – o tempo – pela sucessão e pelo desgaste da corrupção e da morte.

Ao descrever a condição humana no estado pré-lapsário, Agostinho refere-se à criação do ser humano com a expressão *primitus homo*. Com esta designação, ele pretende acentuar a unidade metafísica e a comum natureza de Adão e Eva. Neste estado originário, Agostinho descreve a criação do ser humano a partir da situação inicial em que a natureza humana pode ser pensada como o projeto acabado de sair da inteligência divina por meio da sua vontade, para o mundo. Nesta situação ou estado (que, para diferenciar do estado pós lapsário, designaremos aqui como proto-histórico), Agostinho refere-se ao homem e à mulher sem os diferenciar em termos de género. Esta diferenciação, de facto, aparece no texto sobretudo quando Agostinho dá início à sua interpretação da narração que o Livro do Genesis oferece da origem do mundo a partir do afastamento das criaturas livres com relação

ao seu princípio. A descrição do começo do mundo no estado pós-lapsário é, para Agostinho, entendida como uma nova dimensão do tempo, marcada por relações de poder e corrupção. Esta origem do mundo a partir da liberdade decaída das criaturas intelectuais é entendida por Agostinho como o começo de um drama cósmico, no qual todos os seres criados estão coenvolvidos num processo de desligamento do princípio originário, unilateral e metafisicamente impossível. De facto, a descrição que Agostinho faz da condição humana na situação pós lapsária está integrada num complexo modelo criacionista, que envolve a criação do mundo nas ideias divinas, como vimos nos capítulos dois e três, o exercício das liberdades do criador e das criaturas e, inevitavelmente, a hierarquia ontológica, pela corrupção da matéria e pela degradação do tempo. Ora, se a discussão acerca do problema do corpo sexuado, comum a homens e animais, ou a relação de domínio entre sexos for desligada do projeto metafísico mais amplo no qual se integra a explicação de Agostinho acerca do ser humano e da origem do mundo, a natureza da sexualidade tal como ele a entendeu torna-se incompreensível. É este preconceito que leva Starck (2007, p. 39; p. 39, n. 38) a criticar o excelente trabalho de Allan Fitzgerald na enciclopédia **Augustine Through the Ages**, acusando-o, por seu turno, de ser preconceituoso. Segundo Stark, a indicação de Fitzgerald, segundo a qual as entradas *Gender/Sex* remetem para *Women/Ascetism*, evidencia o preconceito de Agostinho e dos que o estudam, contra o sexo e contra a condição feminina. Porém, quando lemos estas entradas publicadas na referida enciclopédia, o que verificamos é que elas tratam os respetivos assuntos ou temas a partir do conjunto da obra de Agostinho e interpretam-nos a partir dos outros elementos essenciais que integram o seu sistema filosófico, não excluindo as questões acerca da condição feminina, da sexualidade humana, dos diversos modos de vida em comum e de organização social.

Se tomarmos em consideração os temas tratados por Agostinho do âmbito do que hoje poderia recair sob os 'estudos de género', é preciso reconhecer que estamos perante uma das

questões mais fraturantes sobretudo entre os interpretes e estudiosos de Agostinho. Existe de facto uma grande divergência de interpretações e de perspectivas de análise, na literatura atual, sobre o que Agostinho pensou acerca da criação do ser humano e da diferenciação sexual, do modo como esta criação se integrou no plano original (aquele que aqui referimos com a designação de proto-histórico); sobre se a mulher foi criada à imagem de Deus ou apenas o homem; sobre se e como cooperaram as naturezas livres, angélica e humana, na decisão de se afastarem do princípio; sobre as relações de poder e domínio entre anjos, humanos e o restante mundo natural que resultaram desse afastamento; sobre o modo como este modelo de relações, agora baseado no poder, se refletiu na natureza humana e no uso da sexualidade, no plano pessoal e interpessoal.

Em 1968, K. E. Børresen publicou um estudo sobre este conjunto de temas na obra de Agostinho e de Tomás de Aquino.⁸² Nesta obra, que teve bastante impacto na investigação ulterior, a autora realizou um trabalho praticamente exaustivo sobre o papel da mulher no pensamento de Agostinho e de Tomás de Aquino. Trata-se, portanto, de uma obra que tem o grande mérito de se basear na leitura e análise direta das fontes e recursos textuais primários. Nesta medida, não incorre no vício de tomar a parte pelo todo, mas procura, efetivamente, uma compreensão holística do papel da mulher no sistema destes dois grandes filósofos e teólogos do mundo ocidental, Agostinho e Tomás. No que se refere à compreensão do tema na obra de Agostinho, a análise que a autora faz sobretudo dos comentários ao Livro do Genesis é muito completa. Na leitura que mais adiante apresento destes mesmos textos, pelo menos no que se refere à interpretação de Agostinho sobre a criação do mundo e do homem e sobre o estado do ser humano na condição pré-lapsária, tendo a concordar com Børresen.

⁸² BØRRESEN, K.E. *Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*. Oslo: Universitetsforlaget & Paris: Maiso Mame, 1968.

Porém, a minha conclusão acerca do papel que Agostinho atribui à mulher no estado pós-lapsário é bastante mais positiva do que a desta autora. Se procurarmos as razões desta dissensão, creio que as podemos encontrar no modo como entendemos as consequências que, na interpretação de Agostinho, a queda original teve na condição da mulher. A autora insiste na concupiscência e na total dependência que a mulher tem nesta condição com relação ao homem. Pela minha parte, considero que, segundo Agostinho, a concupiscência afeta sobretudo a relação entre o corpo e a alma, em cada indivíduo, introduzindo nela desacordo; e que este facto não afeta a essencialmente a natureza humana, mas apenas a condição histórica a que esta está sujeita atualmente. É certo que Agostinho reconhece que este impacto é muito elevado, porque de facto, segundo o plano original de deus, não é no curso do tempo decaído que a humanidade se desenvolve. Por outro lado, a atual condição – que é a única que se conhece e de que se tem experiência – é a de uma natureza em estado de corrupção. Contudo, este peso da condição histórica decaída nas relações de poder, que são consequência do pecado, está integrada, na leitura que Agostinho faz da história humana, na concepção teológica do princípio, na visão metafísica de uma proto-história, e, ainda, na consideração de que existe um projeto de desenvolvimento do universo e de todos os seres que o compõem em direção a uma escatologia. Se for assumida dentro desta dinâmica, a interpretação avançada por K. E. Børresen sobre o modo como Agostinho pensa a natureza da mulher e o seu papel na sociedade e na história talvez resultasse um pouco mais favorável.

De facto, uma visão um pouco mais condescendente sobre o modo como Agostinho pensou a condição feminina é defendida por Kim Power, sobretudo quando compara as posições assumidas por Agostinho com as de outros autores seus contemporâneos. Naturalmente, quando confrontada com os desvarios de Tertuliano, a posição de Agostinho, que é diretamente crítica daquele, é indubitavelmente mais favorável à condição feminina. Mas Power evidencia ainda o contraste com as posições de

Ambrósio e Gregório de Nissa, mostrando que a visão de Agostinho perante a condição feminina em casos extremos, como por exemplo os crimes de violação, é muito mais favorável à dignidade da mulher.⁸³

Nos estudos sobre o modo como Agostinho encara a função da mulher, a sua natureza no plano criador e a sua condição no curso dos tempos, dois problemas aparecem como centrais. Por um lado, a discussão sobre se e em que medida Agostinho considera que a mulher é imagem de Deus, uma vez que se considera que esta imagem está no homem. E, por outro lado, a discussão sobre a natureza da concupiscência, com o objetivo de saber se, para Agostinho, esta condição debilitada da alma afeta o uso da sexualidade humana, nas suas diversas manifestações. Sobre a primeira questão, um bom ponto da situação é realizado por E. A. Matter que avança uma resposta holística, coerente e fundamentada textualmente.⁸⁴ No que se refere ao segundo tema, a discussão sobre se e até que ponto a natureza humana está obstaculizada, submetida e esmagada, no seu agir livre, pelo peso da desordem dos apetites, e até onde estes interagem na vontade e nas potências superiores do espírito, é uma questão em aberto. A interpretação que temos avançado nos estudos sobre esta questão é otimista e evidencia a subsistência do plano original no curso da história e na orientação desta para a fruição de Deus.⁸⁵ Nestes estudos, promovemos uma interpretação dos textos de Agostinho, sobretudo nos seus comentários ao Livro do Genesis, que sublinha

⁸³ Ver POWER, Kim. **Veiled Desire. Augustine on Women**. New York: Continuum, 1995. p. 231.

⁸⁴ Cf. MATTER, E. Ann. Christ, God and the Woman in the Thought of St. Augustine. In: DODARO, Robert; LAWLESS, George (Ed.). **Augustine and his Critics: Essays in Honour of Gerard Bonner**. Londres: Routledge, 2000. p. 163-174, spec. p. 169-172, para uma interpretação conciliadora da condição feminina como imagem de Deus na obra de Agostinho.

⁸⁵ Ver, por exemplo, OLIVEIRA E SILVA, Paula. *Ex homine uno*: Uma leitura da condição feminina em Agostinho de Hipona. In: RIBEIRO FERREIRA, M. L. (org.). **O que os filósofos pensam sobre as mulheres**. Porto Alegre, RS: Unisinos, 2010. p. 69-94 (reimp.).

a aposta que o criador fez na criação, mais do que a atividade da criatura livre na destruição de si mesma e do conjunto. Adotamos esta leitura, mais otimista, porque considerarmos que ela pode ser sustentada a partir de uma leitura integral do sistema de Agostinho, na sua coerência interna. Contudo, estamos conscientes de que, já no seu tempo, o próprio Agostinho foi acusado de erro de interpretação, por valorizar demasiado a natureza em desfavor da necessidade de graça. Mas, porque ele próprio também foi confrontado por defender exatamente a posição oposta – o maior peso da graça contra a desgraçada condição em que se encontra a natureza –, é difícil fixar uma interpretação que equilibre as duas tensões, dentro da obra de Agostinho.

A literatura publicada no domínio é hoje demasiado abundante para poder ser aqui escrutinada e uma tal tarefa excede o nosso objetivo. Aliás, um estudo consistente das questões filosóficas e teológicas na sua especificidade, dentro da obra de Agostinho, dada a sua complexidade, talvez apenas seja possível de realizar por uma equipa de investigação multidisciplinar, dado o conjunto de aspetos envolvidos e os diferentes domínios de especialidade complicados – teológicos, exegeticos, de história da igreja antiga, filosóficos, médicos, sociológicos, entre outros. Entretanto, a expressão com que Ch. Tornau abre o ponto 9 do seu artigo sobre Agostinho de Hipona na **Stanford Encyclopedia of Philosophy** apresenta a posição defendida por Agostinho nestes assuntos como uma posição equilibrada.⁸⁶ O breve exercício hermenêutico que aqui realizamos tem por objetivo contribuir para uma leitura balanceada das opiniões avançadas por Agostinho sobre a condição feminina que, a nosso ver, se torna mais favorável quando interpretada desde a perspetiva do plano criador de Deus e não da condição histórica do homem. Para Agostinho, como

⁸⁶ Cf. TORNAU, Christian. Augustine of Hippo. In: ZALTA, E. N.; NODELMAN, Uri (Ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Summer 2024 Edition). Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/augustine/> Ver principalmente o ponto 9, “Gender, Woman and Sexuality”.

mostrámos nos capítulos anteriores, esta perspetiva está ao alcance dos homens e mulheres, pois coincide com a possibilidade que cada ser humano tem de realizar livremente a sua própria forma, no curso dos tempos.

A partir da leitura da obra de Agostinho, e no que diz respeito ao que se poderia assumir hoje como uma abordagem da condição feminina, parece-nos que a sua resposta é indissociável da sua doutrina acerca do princípio criador e da criação do cosmos, no tempo. Uma vez que a criação do mundo e do homem está afetada por dois momentos, um simultâneo e outro sucessivo, é necessário distinguir, no que diz respeito à natureza humana, como que dois estados da humanidade: um primeiro, que corresponde à situação do ser humano segundo o plano inicial do criador e a que chamámos estado proto-histórico; e um outro estado, que derivou da decisão livre do ser humano sobre o modo como deveria assumir a própria condição humana. Estas duas situações, estados ou momentos da história da criação são diferenciados por Agostinho ao longo da sua obra através do uso contrastado de dois advérbios de tempo: *tunc/nunc*. As diversas descrições que Agostinho faz acerca da condição atual da humanidade têm por isso esta dupla forma de ser interpretadas e contextualizadas: ou desde a ótica do plano do criador e da pré-história da criação em Deus, ou desde a perspetiva do curso dos tempos e da condição lapsária em que a criação atualmente se encontra. Como notou Patrick Laurence, este mesmo facto cria com frequência ambiguidades nos escritos destes teólogos antigos.⁸⁷ Perante este estado de coisas, parte da tarefa de interpretação que nos assiste consiste em discernir a perspetiva a partir da qual devemos interpretar o texto com que nos confrontamos: a do evento proto-histórico ou a do facto histórico narrado no curso dos tempos.

⁸⁷ LAURENCE, Patrick. La faiblesse féminine chez les Pères de l'Église. In : BOUDON-MILLOT, Véronique; POUDERON, Bernard (Ed.). **Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps**. Paris: Beauschesne, 2005. p. 351-377, esp. p. 353-354.

Como antes mencionámos, a concepção de Agostinho acerca de como interpretar um texto em geral e, em particular, um texto bíblico – sobretudo, sempre que está em causa compreender a ação de Deus – exige que a interpretação seja coerente com a absoluta perfeição do criador e com o sentido literal do próprio texto. Uma vez que Agostinho colocou neste ponto elevado os princípios que exigiu a si próprio ao interpretar os textos bíblicos, para entender o que ele escreveu sobre o Livro do Genesis é importante tê-los em conta. O exercício de interpretação que aqui propomos da condição feminina na obra de Agostinho procura ter em conta estes princípios. Aplicando estes princípios à leitura do texto do Livro do Genesis, não seria legítimo ignorar as duas narrativas – a descrição da criação como uma ação simultânea de Deus e a mesma descrição, agora feita a partir da sucessão dos tempos.

Dos três comentários ao Livro do Genesis redigidos por Agostinho e que antes referimos, aquele que expõe com maior completude uma doutrina acerca do princípio do projeto criador, do seu início causal e do começo histórico é de facto o **Comentário literal ao Livro do Genesis**. Acerca das interpretações possíveis para o termo ‘princípio’, Agostinho coloca no início desta obra um imenso ror de questões inquietantes, desfilando-as perante o leitor, sem avançar qualquer resposta. Progressivamente, começa a explicar que ‘princípio’ significa o verbo de Deus, hipóstase eterna que, juntamente com mais duas pessoas, o Pai e o Espírito Santo, definem a essência de Deus dentro da religião cristã. Se assim é, na frase *in principio fecit deus coelum et terram*, se atendermos à palavra ‘princípio’ que nela ocorre, pode concluir-se que esta frase afirma que realidades designadas como ‘céu’ e ‘terra’ tiveram a sua origem ou exórdio no verbo de Deus, entendido este como a inteligência divina na qual estão contidas as ideias de todas as coisas criadas.⁸⁸

⁸⁸ Cf. Agostinho de Hipona, **De genesi ad litteram**, I, 4, 9. A edição de referência para esta obra de Agostinho é a de Joseph Zycha: **De genesi ad litteram libri duodecim eiusdem libri capitula**. Viena: Tempsky, 1894, pp. 1-456 (CSEL, 28-1). Edição de referência em língua moderna é a publicada pela Bibliothèquue Augustinienne: **La Genèse au sens littéral en douze livres**. Tradução, introdução

De facto, como mostrámos no capítulo 2 ao expor o modo como Agostinho interpreta o conceito de ‘ideias’ na questão 46 da obra **As oitenta e três questões diversas**, ele considera que todas as realidades têm o seu princípio, origem ou raiz nas ideias ou *rationes* que subsistem eterna e imutavelmente na inteligência divina.

Agostinho foi sensível à dificuldade de interpretar o Livro do Genesis, pois nele se descreve uma ação de Deus, cuja natureza é eterna e imutável, sobre uma realidade que ocorre fora de Deus e que, portanto, é afetada pelo tempo. O resultado da ação criadora, se for considerada desde a sua origem divina, é o efeito de uma realidade plena e eterna que, de algum modo e para lá da aparente contradição, está acabada. Se a criação do mundo depende das ideias divinas – como se lê na questão 46, “nelas estão tudo o que é ou pode vir a ser” (Agostinho, 2025, p. 73); e se a realidade criada deriva de uma ação única do princípio criador, eterno, mas é realizada para fora dele mesmo, no tempo, entende-se melhor a afirmação de Agostinho quando diz que as realidades criadas estão terminadas (porque assim o estão na mente divina, eterna) e incoadas (porque o seu ser criado é precisamente o início temporal dessas realidades).⁸⁹

Como mostrámos no capítulo 2, segundo Agostinho a criação do mundo tem a sua origem nas ideias que estão na inteligência divina. À luz da conceção trinitária da natureza de Deus, que

e notas: Paul Agaësse; Aimé Solignac. Paris: Institut d'études augustiniennes, 2000-2001 (Oeuvres de Saint Augustin, 48-49, reimp.), excelente sobretudo pelas extensas e profundas notas de comentário. Aqui seguimos a edição publicada em CSEL, indicada pela abreviatura **De Gen. ad litt.**, sempre em nossa tradução. Sobre esta interpretação do termo ‘princípio’ em **De Gen. ad litt.**, ver BRACHTENDORF, 2021, p. 23-26; Sobre a expressão ‘In principio’ em Agostinho, ver SANTOS, Maria Célia. **Princípio, Início e Começo nos Comentários ao Génesis de Agostinho de Hipona**. Tese de doutoramento em Filosofia apresentada ao Programa doutoral em Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto. 2016. p. 51-60. Disponível no repositório aberto da Faculdade de Letras da Universidade do Porto: <https://surl.li/rqipod>

⁸⁹ Cf. **De Gen. ad litt.**, VI, 11, 18: as criaturas estão, por uma parte, terminadas e, por outra, incoadas.

Agostinho adota, a inteligência divina é o mesmo que a palavra de Deus, ou a natureza de Deus expressa numa palavra, naturalmente eterna. Essa palavra originária tem uma natureza dinâmica cuja mais fiel expressão em relação ao tempo – e tal como é recolhida no texto bíblico – é a forma imperativa do verbo latino *facere*. A palavra de Deus em relação à criação do mundo é, portanto, essencialmente a de uma ordem de produção, expressa na palavra *fiat*.⁹⁰ Esta palavra, que o Livro do Genesis usa para narrar o princípio do mundo, refere o agir primordial de Deus mediante o qual o criador imprime nos seres uma ordem de conexão causal, íntima e anterior a todo o movimento que necessite de tempo para sua medição. Desta ordem causal, da sua dependência do ato criador e da vontade divina, falámos no capítulo três, ao expôr sobre a relação entre as formas e a forma.

Uma vez introduzida esta distinção entre a ação simultânea da vontade criadora e a sucessão causal da realização das criaturas no tempo, Agostinho considera possuir a chave para a compreensão da estranheza do hagiógrafo, quando se trata de interpretar o passo de Gen.,1,26, que relata a criação do ser humano: “façamos o homem à nossa imagem e semelhança”. Aí, depois de expor o reino sobre o qual o homem havia de dominar (no qual não se inclui a mulher), a narrativa bíblica anuncia a ordem que Deus dá ao ser humano de multiplicar a sua espécie.⁹¹ No que se refere à relação entre a criação do homem e a expansão da espécie no tempo, Agostinho interpreta da seguinte maneira a conexão entre o projeto eterno das ideias em Deus para o mundo criado e o desenvolvimento deste projeto no tempo:

Potencial e causalmente o homem foi feito então [*tunc*] na obra que pertence à criação simultânea de todas as coisas (...). Porém, agora [*nunc*] [foi feito]

⁹⁰ Cf. **De Gen. ad litt.**, I, 4, 9. O verbo pelo qual Deus eternamente diz todas as coisas está sempre unido inmutavelmente ao princípio, não pelo som da voz nem pela pelo transcurso do pensamento no tempo mas pela sabedoria gerada eternamente por aquele.

⁹¹ Cf. **De Gen. ad litt.**, III, 19, 29.

visivelmente, nas obras que pertencem ao curso dos tempos, do mesmo modo como [Deus] continua agora a agir.⁹²

A este primeiro relato da criação do ser humano, Agostinho faz corresponder a condição principal da natureza humana na potência operativa do ato criador. Assim se compreende que o autor do relato proto-histórico sentisse necessidade de recomençar a narrativa em Gen.2,8, explicando agora a criação específica do ser humano, realizada fora de Deus, isto é, visivelmente e no tempo. Anteriormente, perspetivando desde as ideias em Deus, a narrativa apenas teria mencionado a natureza do género humano, evidenciando que nele se contém a diferença entre o masculino e o feminino, pois também nessa diferenciação a natureza humana se assemelha à natureza de Deus. Enquanto imagem de Deus, o género humano integra a própria diferença corpórea (pois a sua natureza é realizada num corpo), do mesmo modo que Deus, realidade imaterial e incorpórea, reúne, na diferença das pessoas, a unidade da substância.⁹³ O resultado desta concepção do género humano é que, no projeto divino para o mundo criado, o próprio género humano inclui a corporeidade. De acordo com Agostinho, esta ideia do género humano pertence à potência causal criadora e é inerente ao mandato inicial de Deus no princípio - *fiat*. Contudo, o desenvolvimento deste projeto realiza-se no tempo, através da ordem da conexão causal entre as criaturas. Situado no princípio originário do mundo, que para Agostinho é o verbo eterno ou intelecto divino, o texto de Gen.1,26 referir-se-ia, na interpretação de Agostinho, aos elementos fundadores e perenes do género humano, permitindo concluir que a imagem e semelhança do princípio estará sempre expressa na masculinidade e feminilidade da diferença corpórea: sem esta diferença, o reflexo de Deus não se daria jamais no género humano.⁹⁴ No que se refere ao curso dos

⁹² Cf. **De Gen. ad litt.**, VI, 4, 5; IX, 16, 29.

⁹³ Cf. **De Gen. ad litt.**, II, 6, 10-7, 15. A obra **A Trindade** está, por então, em vias de composição: Cf. **Retract.** 2, 24. Ver também BRACHTENDORF, 2021, p. 8-9.

⁹⁴ Cf. **De Gen. ad litt.**, VI, 8, 13.

tempos, isto é, quanto à situação intra-histórica da humanidade e ao mandato divino “crescei, multiplicai-vos”, inerente à criação sucessiva, Agostinho entende que, na ordem da sucessão causal das criaturas, primeiro foi criado o ser humano-varão.⁹⁵ Fiel ao seu propósito de busca do sentido histórico-literal, e perante a repetição da narrativa da criação do mundo em Gen.2,5-25, Agostinho considera que, nesta passagem, o autor pretendeu explicar mais diligentemente o modo como se adequa o processo da criação causal à realidade visível.

Se nos ativermos a esta interpretação de Agostinho das duas narrativas da criação, obtemos dois níveis de atuação, no que diz respeito à diferenciação do ser humano entre varão e mulher. Um primeiro, potencial causal, onde se recolhe a razão de ser (o projeto) da própria obra. Neste nível, eterno, a finalidade da doação de ser ao gênero humano seria a de, para lá da infinita diferença que separa o tempo da eternidade, revelar, de um modo simultaneamente fiel e acessível, a própria essência trinitária de Deus como unidade na diferença. Com essa finalidade, Deus teria criado um só gênero humano, integrando nele uma distinção real através da diferença entre masculino e feminino.⁹⁶ Num segundo nível, retrospectivamente – face ao passar do tempo e já totalmente imerso no curso dos tempos – o ser humano, dotado de razão, poderia compreender a ordem da sucessão causal. No debate sobre a condição feminina, quando se pensa na posição que Agostinho assumiu acerca da relação entre os sexos, o problema que se coloca é o da integração do seu corpo sexuado nesta especificidade humana. A par deste, ao menos da parte dos escritos que leem Agostinho sob os constringentes estudos do gênero, discute-se

⁹⁵ Cf. **De Gen. ad litt.**, VI, 4, 6.

⁹⁶ Cf. **De Gen. ad litt.**, VI, 7, 12; XI, 11, 19. Na criação simultânea contém-se a diferenciação sexual do ser humano. Se assim não fosse, a narrativa estaria incompleta e, com ela, a própria atividade do princípio. Na ordem sucessiva das causas, o ser humano varão e mulher foi criado *in tempore suo*: visivelmente no corpo, invisivelmente na alma, constando de alma e corpo.

também se a mulher (*femina*) é *imago dei* como o homem (*vir*), ou não. Seguidamente, refletiremos sobre estes dois aspetos.

Quando Agostinho, no comentário ao primeiro relato do Genesis no dia primordial, nota que o autor bíblico suspende a narrativa de género, explica que isso sucede porque o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus e, precisamente por isso, ele se distingue dos demais animais mortais, sujeitos por natureza à corrupção. Aqui aparece de facto um enorme equívoco, nas interpretações que emergem dos estudos do género. O equívoco deriva de interpretarem esta descrição, que aqui diz respeito à unidade somática e de natureza humana, como se dissesse respeito à distinção sexual. Agostinho usa aqui o termo latino *homo* querendo designar humanidade, ou natureza humana, ao passo que usará os termos latinos que expressam diferenciação sexual – *vir/femina* – quando se referir a essa diferença registada no corpo de seres com uma mesma natureza, dotada de homogeneidade somática. Independentemente da diferença sexual, criada, enquanto tal a natureza humana é criada à mesma imagem do mesmo Deus. Segundo Agostinho, nesta passagem do relato bíblico, o conhecido passo de Gen.1,26, não se fala da criação *secundum genus*, porque se trata de um só e mesmo género.⁹⁷

Em que consiste esta imagem e semelhança de Deus? Essa fora uma das grandes batalhas de Agostinho, pois que, nos seus anos de maniqueísmo, interpretara essa passagem a partir de uma ideia antropomórfica de Deus. Nestes textos de maturidade, insiste no facto de que a imagem e semelhança de Deus é, por um lado, aquilo que, no ser humano, o distingue dos animais irracionais e o coloca acima deles na hierarquia ontológica; e por outro, distingue-se deles por uma propriedade do espírito e mente, e não por uma propriedade do corpo. O ser humano, insiste Agostinho, *vir et*

⁹⁷ Cf. **De Gen. ad litt.**, III, 12, 20. Não se alude neste passo à produção da mulher a partir da costela de Adão (nesse passo, o texto latino usa o termo *aedificatio*), mas a uma única criação, por parte de Deus, de uma mesma humanidade, imagem e semelhança sua, da qual a mulher também é feita.

femina, não é imagem de Deus na sua configuração corporal, mas na forma inteligível da mente, sede da iluminação.⁹⁸ Imagem de Deus é o ser humano, na mesma homogeneidade somática, distinta sexualmente – *vir et femina* – como Agostinho sublinha de imediato, ao fazer notar que, a esta declaração bíblica da imagem e semelhança específica da criação do homem, se segue outra: *masculum et femina fecit illos*: criou-os homem e mulher, nessa condição de imagem de Deus pela mente iluminada.⁹⁹ A determinação de uma mesma humanidade (*homo*) na diferenciação sexual *masculum et feminam* é necessária de modo a que, como prossegue Agostinho, não se conceba um ser andrógino, no qual dois sexos estivessem reunidos num mesmo indivíduo. O texto poderia dar lugar a esta interpretação se, na afirmação “o homem foi feito à imagem de Deus”, que se aplica à humanidade do homem, não fosse explicitada a diferenciação sexual, *masculum et feminam*, que faz parte inalienável da identidade individual. O texto bíblico desta primeira narrativa, bem como o comentário de Agostinho, terminam no louvor e bênção deste plano divino de criação, todo ele dado simultaneamente num mesmo ato, contendo todas as criaturas segundo as suas razões causais ou seminais.

O segundo relato da criação descreve o começo temporal deste projeto ou o seu desenvolvimento no tempo histórico. Aqui, as expressões “tarde, noite, manhã”, próprias do relato, designam, na interpretação de Agostinho, a sucessão temporal, o curso dos tempos. A partir de Gen.2, 7, o relato deixa o plano primordial das razões causais nas quais, “como na raiz dos tempos, foram feitos os

⁹⁸ **De Gen. ad litt.**, III, 20, 30. Diz o texto latino: “non corporis lineamentis sed quadam forma intellegibili mentis illuminatae”, que traduzo deste modo: “não na configuração do corpo, mas numa certa forma inteligível da mente iluminada”.

⁹⁹ **De Gen. ad litt.**, III, 22, 34: “na primeira criação do homem, a mulher, porque também era homem [*quod et femina homo erat* – no sentido de uma mesma humanidade], tinha uma mesma alma racional segundo a qual também ela foi criada à imagem de Deus”. O texto insiste nessa mesma unidade de natureza, pela qual o texto bíblico diz que “Deus fez o homem (*homo*) à sua imagem e semelhança”.

seres que haveriam de vir a ser no curso dos tempos”.¹⁰⁰ Agostinho distingue uma anterioridade causal e uma anterioridade temporal. A primeira é da ordem do ser, a segunda da ordem do acontecer. Esta não se dissocia daquela, mas dela depende como na sua razão de ser e determinação.¹⁰¹ Embora a brevidade deste ensaio não permita maior desenvolvimento, esta compreensão dos momentos da criação é da maior importância para a definição da situação da mulher na antropologia de Agostinho. Neste segundo relato, assiste-se à posição dos seres no curso dos tempos. E aqui, de facto, Agostinho mostra que a *aedificatio* da mulher se dá a partir da costela de Adão. Fiel à sua interpretação do sentido literal do texto,¹⁰² mostra que essa hipótese, face às razões causais em Deus, é possível, não por necessidade, mas por possibilidade e em virtude da vontade onipotente do criador.¹⁰³ Explica a razão pela qual, na causalidade primordial, essa diferenciação sexual subsiste, e determina que é com o propósito da completude de homem (*masculum*) quanto ao mandato de propagação e geração. Mas esta *aedificatio* da mulher a partir do homem não significa dependência a não ser da parte do homem, que “viu que estava só”. Por outro lado, ela não decorre sem a intervenção de Deus, de modo que a mulher não é criação do homem, nem produção dele, nem mesmo da ação de anjos sobre a matéria. Agostinho demarca-se aqui dos mitos cosmogónicos gnósticos que consideram a mulher o resultado do conúbio dos anjos com a matéria. A mulher é criação de Deus por meio do corpo do homem a fim de se tornar evidente,

¹⁰⁰ Cf. *De Gen. ad litt.*, IV, 11. É conhecido o labor de Agostinho em torno do mistério do tempo. Esta passagem completa-se com a de V, 12, sobre a origem do tempo.

¹⁰¹ Cf. *De Gen. ad litt.*, IX, 1, 1. Na primeira criação consumada nos seis dias, todas as coisas foram terminadas nas suas razões causais e ao mesmo tempo foram incoadas, para que, a partir delas, as causas produzissem os seus efeitos no curso dos tempos.

¹⁰² Cf. *De Gen. ad litt.*, IX, 13, 23: “não há dúvida de que estes factos são reais e não podem ser desprovidos de sentido, desde a origem primordial do género humano”.

¹⁰³ Cf. *De Gen. ad litt.*, IX, 15, 26.

depois da homogeneidade somática de uma mesma natureza e da homogeneidade espiritual de uma mesma imagem de Deus, a interdependência face ao domínio do cosmos e a mútua colaboração e a força do elo que os une.¹⁰⁴

A segunda narrativa do Genesis encerra, na ótica de Agostinho, a criação do mundo no curso dos tempos e a especificidade da vida no Éden, com as condições particulares em que o ser humano aí se encontrava. Homem e mulher, imagens de Deus na sua mente e no seu corpo sexuado, eram vigorados pela árvore da vida. O seu corpo era imortal e a sua mente tinha comando sobre o corpo. Mas, cedendo à tentação do maligno – a qual consiste numa perversão do espírito, na sua essência, embora tenha tido consequências no corpo –, esta ordem e harmonia primevas perderam-se. Uma vez mais, pode dizer-se que a realidade em que o cosmos vivia, e o ser humano nele, sofreram um processo de constrição ou perda ontológica. Todos os princípios de expansão, gratuidade, bondade, beleza e imortalidade estão nele, mas tornaram-se, ao menos temporariamente, inoperantes. Restou ao cosmos e ao ser humano a ordem da natureza e da sucessão cronológica. Ora, nesta ordem, específica da narração do segundo relato bíblico, a mulher depende do homem quer no surgimento temporal, quer (ao menos obliquamente) na constituição do seu corpo, quer na finalidade do seu ser sexuado. A essência do ser humano na sua condição feminina – no plano da criação primordial e no projeto da recriação escatológica – não consiste nesta dependência. Contudo, reduziu-se a ela pela liberdade e ficou sujeita ao poder do domínio, como de facto se verifica que ocorre, ao longo da história, na relação entre homens e mulheres. Porém, para Agostinho, a essência do homem, varão e mulher, não é idêntica à sua vivência da condição histórica e menos ainda ao estado de vivência do tempo como corrupção ou distensão, domínio ou destruição. Todas estas características são resultado de uma escolha livre mal-sucedida. Também as relações de domínio e

¹⁰⁴ Cf. *De Gen. ad litt.*, IX, 12, 23.

poder, em última instância, e desde a perspectiva de Agostinho, só podem tender para restaurar a ordem original, através de escolhas livres bem-sucedidas que estão ao alcance dos indivíduos e das sociedades.

A questão que se coloca é saber até que ponto há base textual para devotar a Agostinho de Hipona uma conceção negativa acerca da mulher e do seu papel no plano da criação. Uma hipótese é que os próprios estudos de género, na sua leitura constricta da obra de Agostinho, apenas encontram nestes comentários ao Genesis, como escrevera a própria Stark, três tópicos: *gender, sex and sin*. Estes tópicos estão de facto na obra de Agostinho, mas integrados numa teologia do princípio, numa filosofia da história e numa antropologia que vai muito para além das categorias, de matriz aristotélica, de género, espécie e diferença, aliás sempre rejeitadas pelo hiponense, porque incapazes de conter a sua conceção de uma ontologia relacional.

Enquanto indivíduo na história, imagem de Deus, diferenciado sexualmente, mas numa mesma natureza dotada de homogeneidade somática, cada ser humano é um universo em expansão, dotado de infinitas possibilidades e capaz de vencer o pecado e a morte. Se o domínio é condição, não é nem fatalidade histórica nem destino derradeiro. A condição humana e a situação da mulher, em Agostinho de Hipona, não são compreensíveis a não ser à luz da sua ontologia do princípio e da sua filosofia da história. Nelas, princípio, início e começo estão interligados numa tensão escatológica e num universo em expansão. Uma leitura restritiva da condição humana e do destino dos homens e das mulheres, da humanidade, no tempo, é uma possibilidade, mas não aquela que Agostinho propõe e defende nos seus escritos.

6. A visão de Deus

A doutrina de Agostinho sobre a visão de Deus procura responder a uma questão que pode ser formulada deste modo: se o fim último do homem é a felicidade, se a felicidade é a plenitude de vida e se a vida humana está unida ao corpo – será que, no estado último de felicidade, o ser humano pode ver Deus com os olhos do corpo ?

A resposta que Agostinho dá a esta questão figura entre os temas mais notáveis e difíceis da obra agostiniana. Por outro lado, os elementos da resposta a esta questão estruturam uma solução que está em perfeita consonância com os demais elementos do seu sistema filosófico. A resposta dada, bem como as principais teorias acerca da natureza humana, do fim último do homem, do processo humano de conhecimento do mundo sensível e da relação com o ser supremo subsistirão ao longo dos séculos em diversos sistemas filosóficos, sobretudo aqueles que defendem a positividade da realidade criada e da contingência e finitude que lhe é inerente, face à condição suprema e divina do criador. De facto, na resposta que Agostinho dará a esta questão – se o corpo humano subsistirá na vida futura de tal modo que possa participar no estado de felicidade plena que todos os homens desejam – estão implicadas quase todas as linhas de investigação filosófica e teológica que delineiam a macroestrutura do seu sistema filosófico. Isso significa que os fundamentos filosóficos que respondem às grandes questões que sempre estiveram no campo de preocupações teóricas de Agostinho – a natureza de Deus e da alma, a origem do mal, o desejo da felicidade – sustentam a resposta que ele dá à questão de saber como (se no corpo ou fora dele) será vivida a bem-aventurança final. Contudo, a dificuldade de encontrar uma

resposta coerente com todo o seu sistema filosófico e, nomeadamente, compatível com a sua forte convicção da eficácia do platonismo para a compreensão das verdades da fé cristã, tornou a solução para esta questão um enorme desafio para o próprio Agostinho.

De facto, Agostinho estava bem ciente das inúmeras contradições e perplexidades associadas à tentativa de encontrar uma explicação racional para o modo como o homem pode ter conhecimento de Deus *in patria*. A investigação de Agostinho sobre este assunto e a sua resposta final foram cuidadosamente conduzidas ao longo de um percurso que atravessou praticamente toda a sua obra. Refazer esse percurso significa revisitar os temas essenciais da filosofia de Agostinho – a sua explicação acerca da estrutura psicossomática do ser humano implicada na percepção do mundo, a natureza do autoconhecimento, a especificidade do conhecimento intelectual, a relação entre felicidade e sabedoria e a participação do *homo totus* no estado de bem-aventurança final.

Um dos momentos decisivos do processo de elaboração da resposta de Agostinho ao problema da visão de Deus *in patria* estende-se, segundo a literatura mais recente, pelo período compreendido entre os anos 410 e 413.¹⁰⁵ Entre os textos onde se pode ver a progressiva constituição desta doutrina salienta-se a **Carta 147**, a Paulina (também conhecida como ‘Tratado sobre a visão de Deus’), escrita entre os anos 412 e 413.¹⁰⁶ Nesta carta, Agostinho insiste na posição que nessa época defendia, segundo a qual, no estado de bem-aventurança, Deus será conhecido em

¹⁰⁵ O estado da arte foi recentemente atualizado por G. Catapano. Para as principais questões em debate, bem como para o corpus textual do ‘dossiê visão de Deus’, ver CATAPANO, Giovanni. Introduzione. In: **Agostino. Vedere Dio (lettera 147)**. Roma: Città Nuova, 2019. p. 6-8. A edição latina do **De videndo deo liber** de que me sirvo é a reproduzida no CSEL 44: AUGUSTINUS. **S. Augustini Epistulae (ep. 124-184 A)**. Edição de Almut Goldbacher. Viena: Holder-Pichler-Tempsky, 1904. p. 274-331.

¹⁰⁶ A data considerada para este tratado é o final do ano 412, início de 413. Cf. Catapano, 2019, p. 6, n. 4.

espírito por aqueles espíritos que tiverem alcançado um grau muito elevado de purificação intelectual. Contudo, é também neste tratado que Agostinho deixa em aberto a possibilidade de uma resposta positiva ao problema de Deus poder ser visto, no estado de bemaventurança final, também com os olhos corporais.

Na análise que faz da evolução do pensamento de Agostinho sobre o problema da visão de Deus no momento da carta a Paulina, Giovanni Catapano indica que, caso viesse a ser possível elaborar uma resposta afirmativa a essa questão, Agostinho exigia que essa visão deveria respeitar três condições. Em primeiro lugar, Deus não poderá ser conhecido como uma natureza corpórea. Como tinha ficado demonstrado no **Diálogo sobre o livre arbítrio**, existe uma identidade plena entre a natureza de Deus e a verdade. Contudo, a verdade é o inteligível supremo e, por conseguinte, a sua natureza é alheia a todo e qualquer vestígio de materialidade. Por esta razão, Deus (ou a verdade) não pode ser conhecido pelo mesmo processo mediante o qual se conhecem os corpos. Esta tinha sido a conclusão de Agostinho quando, confrontado com a concepção maniqueísta de Deus como uma matéria extensa, se afasta desta seita por causa deste erro que, através do contacto com os livros dos platónicos, veio a considerar crasso. Em segundo lugar, a visão de Deus não poderá ser concedida apenas ao corpo. Como mostrámos no capítulo 4, segundo Agostinho o corpo é o elemento constitutivo inferior do composto humano e a estrutura do vivente racional que mais o aproxima dos irracionais. Por isso, o corpo não pode gozar de uma beatitude e de um nível de conhecimento que outras faculdades do homem, superiores às corpóreas, não venham a possuir. Finalmente, para admitir que o corpo humano pudesse eventualmente ver Deus, Agostinho requer que o corpo permaneça no grau que lhe corresponde na hierarquia ontológica. Ou seja, que o corpo se mantenha como tal, uma estrutura corpórea, isto é, que não seja necessário admitir que tal corpo se venha a transformar em espírito. Este requisito prende-se com a positividade que, como fomos mostrando ao longo destes ensaios, Agostinho atribui ao mundo, cuja causa eficiente é a vontade de Deus. Se Deus criou um

corpo dotado de matéria, o corpo humano tem uma bondade intrínseca associada à sua forma. Ora, seria contraditório com a ideia de supremo bem e de suprema inteligência se tivéssemos de considerar que, depois de criar o corpo humano, Deus tivesse reconhecido que este corpo deveria ser abolido da criação como se nele houvesse algo intrinsecamente mau. Igualmente contraditório seria pensar que se pudesse prescindir deste corpo sem com esse facto diminuir o grau de bondade do cosmos.

No final da **Carta 147**, onde Agostinho desenvolve esta explicação e os requisitos para validar, do ponto de vista metafísico, a possibilidade da visão de Deus com o corpo *in patria* Agostinho afirma não ter ainda encontrado uma solução definitiva para esta questão e protela para uma obra futura uma discussão mais detalhada do problema.¹⁰⁷ Contudo, se considerarmos o conjunto das obras de Agostinho escritas depois de 413, não é possível identificar esta obra, pois não há nenhuma obra em que ele trate explicitamente este problema. No entanto, a obra **A Cidade de Deus**, sobretudo no Livro XXII, é frequentemente mencionada na literatura como o escrito que responde às exigências da resposta que Agostinho gostaria de ter dado a Paulina, no ano 413. De facto, no Livro XXII de **A Cidade de Deus**, Agostinho desenvolve bastante a sua concepção de como virá a ser a vida dos bem-aventurados *in patria* e apresenta uma interpretação completa do modo como Deus será visto por eles. No entanto, admitindo que Agostinho terá escrito este último livro de **A Cidade de Deus** no ano 427, considerada a data de termo desta obra (Cf. Fitzgerald, *Grand Rapids*, 2009, p. xliii), mais de uma década se passou entre a **Carta 147** e a apresentação consolidada da sua posição final.

¹⁰⁷ Catapano, 2019, p. 5-6: “Nella frase conclusiva del *De videndo deo* l'autore effettivamente rinviava a un'altra opera la discussione approfondita dell'arduo problema, non senza aver comunque escluso tre risposte positive al quesito, o meglio tre ragioni per rispondere positivamente, ossia la concezione di Dio stesso come un corpo, l'attribuzione della visione solamente ai corpi e la presunta trasformazione della carne in spirito”.

A hipótese de investigação que aqui assumimos é a de que deverá ser possível identificar, em textos anteriores a 427, alguns passos intermédios percorridos por Agostinho até chegar a elaborar a sua posição final, que ficou exposta nesse último livro de **A Cidade de Deus**. Para validar esta hipótese, vamos focar a nossa atenção em duas obras que pertencem ao conjunto de escritos considerados na literatura como fazendo parte do conjunto de escritos nos quais Agostinho discute o problema da participação do corpo na visão beatífica. Entre estas encontra-se o **Sermão 277**.¹⁰⁸ Embora a resposta que Agostinho dá neste Sermão ao problema da visão de Deus não acrescente realmente nada ao que já havia exposto na **Carta 147**, é possível constatar, no entanto, que Agostinho procurava argumentos de autoridade e de razão – os dois pilares que ele sempre considerou como os caminhos do conhecimento – para avançar em direção a uma resposta à questão.

No desenvolvimento da sua doutrina sobre a visão de Deus, e precisamente no que diz respeito aos dois tipos de fundamentos, bíblico e filosófico, de autoridade e de razão, que Agostinho então procurava, há, no entanto, um texto que nos parece não ter sido ainda suficientemente considerado como relevante para compreender os passos dados por Agostinho na constituição da sua doutrina final sobre a visão de Deus. Trata-se do Livro XII do **Comentário literal ao Livro do Genesis**, em doze livros. A data de composição do Livro XII desta obra está fixada por volta do ano 413,¹⁰⁹ sendo este livro considerado um tratado à parte em relação

¹⁰⁸ Este sermão data do início do ano 413, tendo sido proferido no dia da festa de São Vicente Mártir, que se celebra a 22 de janeiro. A edição latina do **Sermão 277** aqui utilizada é a reproduzida em PL 38: MIGNE, J.P (Ed.). **Sermones**. Paris: Garnier, 1865, 1257-1268.

¹⁰⁹ Pierre-Marie Hombert data a composição do **De Genesi ad litteram** dos anos 412-413: HOMBERT, P.-M. **Nouvelles recherches de chronologie augustinienne**. Paris: I.E.A., 2000. p. 186-188. Ele também mostrou a convergência da data de composição desta obra com a de um conjunto de escritos sobre a questão da visão de Deus: a **Carta 148** (*Commonitorium ad Fortunatianum*) e o **Sermão 277**. No que diz respeito ao décimo segundo livro do **De Gen. ad litt.**, segundo Hombert “il ne faut pas trop l'éloigner du *De videndo deo*. L'année 413 semble la plus probable,

aos outros onze livros que compõem este longo comentário de Agostinho ao Livro do Genesis. Pretendemos aqui evidenciar que há razões válidas para afirmar que a análise que Agostinho faz neste livro sobre a experiência extática de Paulo, descrita no texto bíblico de 2Cor.12, 2-4, constitui um momento decisivo no desenvolvimento do pensamento de Agostinho sobre a visão de Deus. Para apoiar a nossa hipótese, procuraremos mostrar que os dois tipos de fundamento, bíblico e filosófico, que Agostinho no **Sermão 277** tinha considerado indispensáveis para construir uma resposta afirmativa à questão da presença do corpo na visão de Deus, podem ser identificados precisamente no Livro XII do **Comentário literal ao Livro do Genesis**. Uma vez encontrados esses dois fundamentos, autoridade e razão, Agostinho encontra-se em condições de modificar a posição que tinha defendido na **Carta 147**, onde afirmava que Deus não pode ser visto com os olhos do corpo. De facto, nas obras posteriores à data de composição do Livro XII do seu **Comentário literal ao Livro do Genesis**, Agostinho irá defender a posição oposta, admitindo que o corpo humano tem de participar de algum modo da visão beatífica.

No Livro XII e último desta obra, Agostinho dedica-se a uma análise exaustiva e sistemática da passagem bíblica de 2Cor.12, 2-4, na qual o apóstolo Paulo relata a sua experiência extática de Deus, que designa metaforicamente como a subida ao terceiro céu. Ao descrever esta experiência, Paulo diz que não sabe se o seu corpo participou, ou não, desse êxtase. No seu comentário a esta descrição de Paulo, Agostinho questiona-se exaustivamente acerca do que considera ser um imenso paradoxo no relato que Paulo faz deste seu êxtase: de que modo se poderia entender que Paulo tenha visto Deus, que é a verdade suprema, e não tenha sabido (isto é, tenha ignorado) se viu Deus com o seu próprio corpo ou fora do seu corpo? A resolução desse paradoxo exige a análise prévia dos diferentes processos da percepção visual – corporal, espiritual e

puisque dans l'Epist. 159, 2 de 414, Evode y fait explicitement référence" (2000, p. 188, n. 379).

mental – que, segundo Agostinho, caracterizam a experiência cognitiva humana no estado de união da alma com o corpo. A partir desta análise detalhada, que é o foco central e quase exclusivo do Livro XII do **Comentário literal ao Livro do Genesis**, Agostinho conclui que, no seu êxtase, Paulo conheceu Deus corretamente. Contudo, porque ignorou o modo como conheceu Deus, ele não teve uma correta compreensão acerca de si próprio. Ora, esse facto contradiz a natureza da experiência que a alma humana pode ter de Deus, mais ainda quando não mediada por representações, isto é, numa visão intuitiva, que é o tipo de conhecimento que pertence à experiência extática. Como se pode então compreender que alguém esteja diante da verdade suprema e se ignore a si mesmo? Através da análise dos processos cognitivos envolvidos na dúvida de Paulo, Agostinho irá concluir que, para os seres humanos, a participação do corpo é condição necessária para a visão de Deus *in patria* e para a posse perfeita do estado de bem-aventurança.

Para mostrar de que modo Agostinho obtém esta conclusão, analisamos de seguida os argumentos dos dois textos mencionados – o **Sermão 277** e o Livro XII do **Comentário literal ao Livro do Genesis** – ambos datados do ano 413.¹¹⁰ No **Sermão 277**, Agostinho explica que as suas reticências quanto à possibilidade de o corpo participar na visão beatífica se devem à falta de argumentos, tanto de autoridade como de razão, para sustentar que Deus pode ser visto através do corpo no estado de bem-aventurança. No Livro XII do **Comentário literal ao Livro do Genesis**, Agostinho glosa exaustivamente os tipos de visão ou níveis de cognição de que é capaz a estrutura humana, na sua tríplice dimensão corporal, espiritual e mental ou intelectual. É também através da apurada

¹¹⁰ O **Sermão 277** foi proferido no início do ano 413. O livro XII, como o próprio Agostinho reconhece no **De Gen. ad litt.**, XII, 35, 6, é bastante longo, tendo a sua composição levado porventura vários meses. Seguimos aqui o texto latino do **De Gen. ad litt.** reproduzido em AGOSTINHO. **La Genèse au sens littéral**. Tradução, introdução e notas: Paul Agaësse; Aimé Solignac. Paris: I.E.A., 2000-2001 (BA 48-49; reimpressão).

exegese de 2Cor.12,2-4 que Agostinho consegue isolar um princípio filosófico – ‘a mente tende naturalmente a governar o corpo’. Com base neste princípio, ele considera poder consolidar finalmente uma argumentação filosófica para a necessária participação do corpo na visão beatífica.

O **Sermão 277** oferece elementos significativos sobre qual era a posição de Agostinho acerca deste problema no início do ano 413. A principal dificuldade que Agostinho encontra para aceitar que o corpo possa participar no conhecimento de Deus *in patria* prende-se com o facto de não ter encontrado, até ao momento, qualquer argumento, bíblico ou filosófico, para superar a contradição que ocorre quando pretendemos afirmar que o corpo pode ver Deus. De facto, o objeto da visão beatífica é o inteligível supremo ou Deus. Ora, como mostrámos no capítulo 4, para Agostinho o corpo, na sua natureza matérica, não só não pode conhecer como é apenas um elemento passivo na experiência sensorial e na produção de conhecimento. Agostinho encontra aqui uma impossibilidade metafísica: ver Deus com o corpo, face à compreensão que Agostinho tem da natureza dos termos desta relação cognitiva, é simplesmente contraditório.

Não tendo sido possível identificar fundamentos nem de fé, nem de razão que validem a tese da participação do corpo na visão de Deus, Agostinho considera que quem afirma que o corpo participará na visão de Deus não se baseia em princípios de razão verdadeira, mas apenas em visões ou representações imaginárias. Estas, por sua vez, como vimos no primeiro capítulo, não são para Agostinho critérios de verdade, mas sim o lugar do falso e a fonte de todo o erro. Na altura em que proferiu o **Sermão 277**, a crença na visão de Deus com os olhos do corpo é, para Agostinho, insustentável e injustificada. Além disso, admitir que Deus pode ser visto com os olhos do corpo supõe admitir o erro mais pernicioso de toda a religião – Deus é corpo e pode ser visto com os olhos corporais.

Quanto à autoridade bíblica, Agostinho esclarece neste Sermão que não está a presumir que, na Escritura, não existam

textos que suportem esta possibilidade, mas afirma simplesmente que ainda não os conseguiu encontrar – seja porque eles realmente não existem, seja porque estão escondidos, seja, finalmente, porque se ocultam à sua compreensão:

Não encontramos nada na Escritura de definido, ou ainda não encontrámos. Pois não ousou presumir que não exista nela algo que valha a pena ser encontrado. Ou não existe ou está oculto, ou está oculto para mim. Se alguém puder encontrar algo em qualquer dos lados, aceito de bom grado e, instruído, darei graças, não ao homem que o diz, mas àquele que ensina por meio do homem, e não serei ingrato (**Sermão 277**, 14, PL 38, 1265).

Quanto aos argumentos de razão, Agostinho repete o que já havia dito na **Carta 147** - para poder ver Deus, o corpo deveria sofrer uma transformação tal que aproximasse a sua natureza, material, da essência imaterial de Deus. Ora, uma tal transformação teria de se dar nos próprios olhos, que são os órgãos da visão corporal, de modo a habilitá-los para poder ver algo que não está sujeito às condições do lugar. Pois esse é o caso de Deus que, como ser puramente espiritual, é um ser não localizado. No **Sermão 277**, Agostinho admite não ter conseguido encontrar nenhum princípio filosófico que lhe permita explicar se e como uma transformação desse tipo pode ocorrer nos órgãos corporais da visão, de modo que eles sejam capazes de ver naturezas não corporais.

Deus não é visto em lugar algum, porque não é um corpo; (...) isto é algo que defendemos firmemente. Se, no entanto, essa carne sofreu uma mudança tal que permite ver através dela o que não é visto em lugar algum, que assim seja. Mas é preciso investigar onde é que isso é ensinado (**Sermão 277**, 18. PL 38, 1268).

Agostinho admite incondicionalmente os pressupostos que, na **Carta 147**, tinha considerado como condições de possibilidade deste tipo de visão e que antes mencionámos, ao referir a síntese proposta por Catapano: não se pode atribuir a visão de Deus apenas ao corpo, nem admitir que o corpo carnal se transforme em espírito. Como será então possível alcançar uma explicação

racional da participação do corpo humano na visão de Deus? A este respeito, diz Agostinho, não há experiência humana nem causa racional capaz de justificar essa transformação:

Se eles [os bem-aventurados] podem ver com os olhos físicos a substância que não é visível no seu lugar – mesmo tendo-se tornado um corpo espiritual; se eles podem, por algum poder oculto, por meio de alguma força invisível e totalmente desconhecida, não percebida por qualquer capacidade de julgar – se eles podem, que o façam. Pois nós vemos com os nossos olhos; não sejamos nós invejosos, por causa dos nossos olhos (**Sermão 277**, 14. PL 38, 1265).

Na ausência de uma base racional, evidente e certa, para explicar como é que o corpo humano pode ver Deus no estado de bem-aventurança, e na falta de uma autoridade bíblica sobre a qual basear esse conhecimento, Agostinho considera que qualquer afirmação sobre este assunto é temerária e até mesmo viciosa. Com efeito, não estaria fundamentada num conhecimento retamente procurado, mas no vício da *curiositas*. Nesta situação, afirmar que Deus será visto corporalmente *in patria* não é senão um erro grave e ímpio, certamente em relação à criatura humana, mas sobretudo em relação ao criador. O **Sermão 277** termina, portanto, com as mesmas afirmações com que tinha terminado a **Carta 147**: a exortação à purificação do espírito, precisamente essa dimensão da alma que é obscurecida pela *curiositas*, ou seja, pelas imagens do mundo e de Deus fabricadas pelo espírito humano. Dada a natureza imaterial de Deus, o que pode assumir-se como certo é que Deus será visto de forma imaterial e espiritual. Para Agostinho, nesta fase da sua reflexão, o que a bíblia afirma e a razão confirma é que Deus será visto pelos corações puros: isto é, pelo espírito humano, cuja relação com Deus não admite a interposição de nenhuma criatura, nenhuma imagem ou representação, nenhum produto que tenha a sua proveniência no mecanismo psicossomático de cognição.

No **Sermão 277**, assim como na **Carta 147**, Agostinho afirma que a visão de Deus é dada aos corações puros e não a qualquer visão corporal. No entanto, ele diz estar disposto a mudar de opinião caso

sejam encontradas provas quer de autoridade quer de razão que o justifiquem. Ora, no Livro XII do **Comentário literal ao Livro do Genesis** Agostinho encontrará ambas as provas. Em primeiro lugar, ele irá identificar um argumento de autoridade: uma passagem bíblica, pela análise da qual lhe parece claro que a visão espiritual de Deus não pode ocorrer sem a participação do corpo. Essa passagem bíblica consiste precisamente na narrativa que Paulo faz da sua experiência de êxtase: 2Cor.12,2-4. Em segundo lugar, Agostinho irá deduzir, desta mesma análise, este princípio metafísico: ‘a mente tende naturalmente a governar o corpo’.

No Livro XII do **Comentário literal ao Livro do Genesis**, Agostinho resolve a questão sobre a visão de Deus *in patria* conseguindo construir uma explicação baseada em argumentos obtidos pelas duas vias que, ao longo de toda a sua obra, sempre exigiu de si para sustentar o conhecimento filosófico – autoridade e razão. Neste texto, e ao contrário do que afirmara no **Sermão 277**, ele reconhece que há alguém que experimentou antecipadamente a visão gloriosa de deus no corpo ressuscitado e a relatou na primeira pessoa. Segundo Agostinho, este estado de beatitude foi experimentado por Paulo e descrito em 2Cor.12, 2-4. Ao longo do Livro XII, Agostinho faz uma análise exaustiva da descrição de Paulo sobre a sua experiência de visão beatífica e, embora nunca o admita explicitamente, parece bastante evidente que encontra em 2Cor.12, 2-4 o argumento de autoridade de que precisava para afirmar que, no caso dos seres humanos, o conhecimento de Deus *in patria* não pode ocorrer sem a união com o corpo. Quanto ao argumento de razão, Agostinho encontra-o na conclusão que é levado a retirar da sua análise sobre os três tipos de visão ou modos de conhecimento, que elabora para identificar exatamente em qual das três se deve situar a experiência narrada por Paulo em 2Cor. 12, 2-4. A conclusão que Agostinho retira desta análise é que a mente humana tem uma propensão natural para governar o corpo. Agostinho chega a esta conclusão através do seguinte raciocínio: se o conhecimento de Deus só pode dar-se mediante uma visão intelectual e se a corporeidade humana deve necessariamente

participar dessa experiência, então a mente humana deve ter com o corpo uma relação igualmente necessária.

A enigmática questão – se Deus será visto com os olhos do corpo no estado de beatitude – fica, portanto, resolvida no Livro XII do **Comentário literal ao Livro do Genesis**. O método que Agostinho segue para construir esta explicação é duplo. Ele começa por fazer uma compilação das passagens bíblicas do Antigo Testamento onde se encontram relatos de teofanias, isto é, de manifestações de Deus experimentadas por seres humanos no estado de união com o corpo. Para compreender os tipos de visão que aí são descritos, Agostinho apoia-se nos conhecimentos que a filosofia e, até, a ciência médica do seu tempo, lhe proporcionou acerca dos mecanismos psicossomáticos da visão humana e da natureza do conhecimento humano dos corpos, das representações dos corpos e dos princípios de razão pura.

Para analisar o problema que se propôs resolver – se Deus a visão beatífica de Deus *in patria* ocorre com o corpo – Agostinho opera um rigoroso escrutínio do tipo de percepção que os textos do Antigo Testamento onde se relatam teofanias descrevem a respeito destas experiências. Também nos primeiros livros da sua obra **A Trindade** Agostinho analisa estas teofanias. Pierre-Marie Hombert mostrou que a redação dos Livros II e III em **A Trindade** é contemporânea da redação de vários livros do **Comentário literal ao Livro do Genesis** e, em particular, precisamente do Livro XII (Hombert, 2000, p. 48). Há, contudo, uma diferença essencial, na perspectiva de análise que Agostinho realiza deste mesmo assunto nestas duas obras. Nos livros II e III de **A Trindade**, Agostinho analisa relatos de teofanias com o objetivo de mostrar como Deus, que é puro espírito, pôde manifestar-se corporalmente. No Livro XII, pelo contrário, a análise concentra-se principalmente nas condições do conhecimento de Deus pelos homens a quem Ele se manifestou, ou seja, na estrutura humana do conhecimento.

Após este escrutínio sobre a natureza do processo cognitivo associada às visões de Deus descritas no Antigo Testamento, Agostinho reconhece que há uma diferença substancial entre estas

visões e aquela que Paulo descreve em 2Cor.12, 2-4. No primeiro caso, trata-se de experiências nas quais Deus se manifesta no tempo a homens mortais. Nenhum dos agentes destas visões – Moisés, Baltazar ou mesmo a visão narrada por Pedro, já no Novo Testamento – descreve uma experiência extática.¹¹¹ Todas estas visões ocorreram, portanto, sempre por meio de uma mediação, ou seja, por sinais, fossem eles elementos naturais, palavras ou imagens de objetos. Em todos esses relatos, há a convicção, por parte dos que as experimentaram, de que Deus manifestou a sua natureza sublime e transcendente através de alguma realidade criada. Inversamente, a experiência que Paulo descreve em 2Cor. 12, 2-4 é a de arrebatamento do espírito para uma outra dimensão ou estado mental, que ele diz ter experimentado fora deste espaço e deste tempo físicos e sem mediação de representações. Nesse estado, e perante a visão do que é inteligível maximamente e por si, Paulo diz ter alcançado o conhecimento da essência divina.

Ao descrever a sua experiência de êxtase, Paulo afirma que foi arrebatado para um lugar que ele designa como ‘terceiro céu’. Como o método utilizado por Agostinho neste comentário ao Livro do Genesis é a exegese literal, isto é, assumindo que quanto se descreve corresponde a acontecimentos ocorridos na história dos homens, ele considera que Paulo narrou uma experiência real ocorrida na sua vida temporal. Não se trata, portanto, na descrição deste êxtase e segundo a interpretação literal que Agostinho aqui pretende, da narrativa metafórica de um estado mental ideal que Paulo quisesse ou desejasse obter ou vir a experimentar. Agostinho considera que, mesmo tratando-se de uma experiência única e subjetiva, Paulo descreveu um facto histórico, isto é, um acontecimento real. Na análise da narrativa de Paulo, Agostinho irá fixar-se, contudo, não tanto no conteúdo do que Paulo diz que viu e nos efeitos dessa visão na sua alma, em termos de cognição e fruição, mas precisamente na imperfeição que Paulo atribui a esse

¹¹¹ Cf. **De Gen. ad litt.**, XII, 11, 23-24, para a análise das visões de Baltazar e Pedro. Para a especificidade da visão de Moisés, ver **De Gen. ad litt.**, XII, 27, 55.

conhecimento. De facto, ao descrever a experiência de arrebatamento, Paulo declara não ter dúvidas quanto àquilo que viu e ao objeto de que desfrutou – o ‘terceiro céu’, ou seja, o mundo onde apenas subsistem realidades inteligíveis, como Deus e os puros espíritos. Contudo, ao relatar essa experiência, Paulo afirma ter uma dúvida insuperável: ele ignora se o seu corpo participou ou não dessa visão beatífica. Ora, é precisamente a declaração de dúvida feita por Paulo acerca do modo como experimentou essa visão – estando, não obstante perante inteligíveis puros – que intriga Agostinho ao extremo. Ele dedicará todo o Livro XII do **Comentário literal ao Livro do Genesis** a analisar esta dúvida, com o objetivo de tirar pleno proveito dessa passagem bíblica, seja para compreender a estrutura cognitiva humana no estado de união da alma com o corpo, seja para deduzir o funcionamento da mente humana, tanto no estado da alma separada quanto na visão dos bem-aventurados *in patria*.

A principal razão da perplexidade de Agostinho consiste, portanto, no facto de o apóstolo Paulo, numa experiência de êxtase na qual a mente está diante da verdade, duvidar se ele próprio, Paulo, experimentou esta visão com ou sem a participação do seu próprio corpo. Para mostrar a razão pela qual esta afirmação de Paulo é problemática, Agostinho analisa detalhadamente os três tipos de visão – ou modos de cognição – que caracterizam a vida intelectual humana: a visão corporal, a visão espiritual e a visão intelectual.¹¹² Cada um destes três tipos de visão tem um resultado epistémico diferente, e a causa desta diferenciação é o modo de relação que as faculdades cognitivas mantêm com os seus objetos. Assim, no primeiro nível, de que já falámos no capítulo 4, os objetos corporais estão presentes aos

¹¹² Sobre as características e diferenças entre cada um destes três tipos de visão, ver: BERMON, 2022. p. 186-187. Sobre os três tipos de visão no Livro XII do **Comentário literal ao Livro do Genesis**, ver também DREVER, Matthew. *De Genesi ad litteram* 12: Paul and the Vision of God. In: BRACHTENDORF, Johannes; DRECOLL, V.H. (Ed.). **Augustinus De Genesi Ad Litteram**: Ein kooperativer Kommentar. Paderborn: Brill, 2021. p. 315-321.

órgãos sensoriais do corpo. Ao entrarem em contacto com o corpo através dos sentidos externos, eles chamam a atenção da alma para que vá ao encontro deste impacto. O resultado desta atenção da alma é a produção de uma representação corpórea do objeto externo. Trata-se do grau mais elementar de cognição de que a alma humana é capaz: o seu objeto é o conjunto de representações corporais geradas pela imaginação e o critério de verdade desta visão é apenas o conjunto de imagens dos corpos reproduzidas pela alma.¹¹³ O segundo nível de visão é designado por Agostinho como visão espiritual. Este nível é produzido pela alma a partir, por um lado, das representações e imagens dos corpos processadas internamente pela memória e pela imaginação e, por outro, pela razão, que, sendo superior a estas, pode discorrer sobre elas. Neste nível cognitivo, o critério de verdade é o juízo operado pela razão acerca das representações geradas pelo espírito (*spiritus*) e acerca da adequação destas às visões corpóreas. Finalmente, um terceiro nível de visão é produzido pela parte superior da alma, que Agostinho designa com o termo *mens*. Neste nível, as faculdades cognitivas humanas que estão em ação já não se relacionam com representações, mas com os próprios inteligíveis simples. Estes, pela sua própria natureza, não são suscetíveis de ser percebidos por nenhuma das visões que operam com representações corpóreas.

Segundo Agostinho, estes três tipos de visão esgotam os modos de percepção da alma racional. Uma vez que estes modos de visão exauzem a relação da estrutura cognitiva da alma (com os corpos, com as representações internas dos corpos e com os

¹¹³ A natureza da visão corpórea, em Agostinho, está associada à sua teoria da percepção sensorial. Combinada com a teoria da iluminação, ambas constituem a explicação de Agostinho sobre o conhecimento humano. Para a análise descritiva dos três tipos de visão no Livro XII do **Comentário literal ao Livro do Genesis** ver TESKE, Roland J. St. Augustine on the Vision of God. In: **Augustine of Hippo. Philosopher, Exegete, and Theologian. A Second Collection of Essays**. Milwaukee: Marquette University Press, 2009. Esp. p. 155-164; sobre o processo psicológico de percepção sensível envolvido na visão corporal, cf. O' DALY, Gerard. **Augustine's Philosophy of Mind**. Berkeley: University of California Press, 1987. spec. p. 84-88.

inteligíveis) Agostinho conclui que não há nenhum outro modo de conhecimento ou de visão para além destes três – visão corpórea, espiritual e mental ou intelectual. O objetivo final dessa revisão sistemática que Agostinho faz da sua própria doutrina acerca dos modos de cognição humana neste Livro XII do **Comentário literal** é classificar, entre um destes três tipos de visão, o tipo de experiência cognitiva a que correspondeu o êxtase narrado por Paulo em 2Cor.12, 2-4. Para atingir esse objetivo, Agostinho analisa minuciosamente a relação entre os tipos de objetos de conhecimento específicos de cada um destes níveis de cognição e os mecanismos físicos, psicológicos e mentais neles envolvidos. O objetivo desta análise é identificar o grau de certeza cognitiva alcançado pela alma humana em cada um desses níveis de percepção. Nesta análise, Agostinho mostra que um conhecimento é tanto mais verdadeiro quanto menos mediações forem necessárias para aceder ao seu objeto. Ora, o conhecimento próprio da visão intelectual ocorre sem mediação entre a faculdade da mente, o intelecto, e o seu objeto, o inteligível. Sendo assim, o grau de conhecimento que se obtém na visão intelectual é absolutamente certo e verdadeiro e está inteiramente fora do alcance do erro ou da dúvida.

Tendo determinado os tipos de diferenciação cognitiva e os respetivos graus epistémicos obtidos em cada um dos tipos de visão, Agostinho analisa a narrativa de Paulo. De facto, Paulo não tem qualquer dúvida sobre o objeto da visão que experimentou: ele conheceu a essência de Deus, pois foi no próprio Deus que contemplou as coisas que viu nesse estado de êxtase. No entanto, Paulo duvida, com dúvida insuperável, se o seu corpo participou nessa experiência: nesse estado mental estava ele, Paulo, dentro ou fora do seu corpo? Ao distinguir as dúvidas e as certezas de Paulo, separando o que Paulo afirma saber daquilo de que ele diz duvidar, Agostinho conclui que a experiência cognitiva de Paulo não pode corresponder ao tipo de visão espiritual e que, de facto, só pode contar-se entre o tipo de visão intelectual.

Esta conclusão de Agostinho sobre o tipo de cognição que ocorreu na experiência extática de Paulo é notável por duas razões. Em primeiro lugar, ao excluir o tipo de experiência intelectual de Paulo do tipo das visões espirituais, Agostinho descarta que a experiência extática de Paulo possa ser contada entre o tipo de experiências cognitivas nas quais a consciência do corpo é atenuada, como é o caso dos sonhos ou outras experiências de êxtase de origem patológica ou mesmo causadas por possessão diabólica. Este tipo de êxtase ocorre num nível cognitivo onde opera a potência que Agostinho designa por 'espírito' (*spiritus*) e caracteriza-se por ocorrer sempre através da mediação de imagens de corpos. Deve, portanto, ser incluído no género das visões espirituais. Contudo, a experiência cognitiva de Paulo foi puramente intelectual. Ora, uma vez que se tratou de uma visão de Deus e que Deus não tem corpo, esta experiência cognitiva não pode ter sido mediada por imagens de corpos, uma vez que as imagens ou representações ocorrem sempre no espírito (não na mente) e são causadas por percepções originadas na alma pelo impacto dos corpos. Como explica Agostinho no Livro XII, 4, 9, Paulo não descreve a ascensão ao terceiro céu como uma jornada de ascensão através de um lugar chamado céu, no qual existem vários limiares, uns superiores aos outros, nem sequer por meio de imagens corporais de objetos de extrema beleza, dos quais ele teria desfrutado no seu êxtase. Como mostra em XII, 26, 54, a dúvida de Paulo também não se refere ao estado de vigília ou de sonho em que ele se encontraria durante o seu êxtase. Em suma, Agostinho conclui que a experiência de Paulo não apresenta nenhuma característica comum com as que ocorrem na visão espiritual.

Na verdade, o principal objetivo de toda a sistematização feita por Agostinho dos graus de visão é mostrar que a experiência extática de Paulo tem as características da visão intelectual. Esse tipo de visão distingue-se de todos os demais por ocorrer sem qualquer mediação. Na visão intelectual, a mente relaciona-se com entidades que possuem natureza comum a esta sua faculdade, o intelecto, isto é, que são incorpóreas e imateriais.

Como afirma no Livro XII, 12, 25, neste grau de visão, a mente relaciona-se com os inteligíveis puros que, por natureza, não podem ser representados corporalmente. É por meio dessa visão que a mente acessa o conhecimento das realidades mais elevadas na hierarquia ontológica, na qual se encontra, para Agostinho, a própria essência das coisas, o seu verdadeiro ser – afinal, a sua verdadeira forma ou a ideia criadora, subsistente na mente divina, como vimos no capítulo 2 – e não uma imagem dos corpos produzida na mente humana.

No conhecimento de tipo intelectual, as coisas não são conhecidas tal como aparecem ao espírito e a partir da relação que estabelecem com o mecanismo psicológico da cognição humana, aquele onde o espírito gera cópias ou imagens dos corpos. Pelo contrário, um conhecimento baseado em visões intelectuais apreende as coisas na relação que mantêm com o seu princípio originário, ou seja, Deus. Nesse tipo de visão, a mente discerne a própria essência das coisas: o seu *quid est*. É por isso que, no que diz respeito à relação entre a natureza do objeto conhecido e a sua posse pelo intelecto, esse nível de conhecimento não está sujeito a erro ou incerteza: é sempre verdadeiro.¹¹⁴ Ora, se, na sua experiência de êxtase, tudo o que Paulo conheceu teve a sua origem direta no próprio Deus que é a verdade, como é que Paulo ainda duvida se o seu próprio corpo participou, ou não, nesta experiência? Para Agostinho, há na narrativa do apóstolo uma perplexidade insolúvel, associada a este conjunto de aporias:

se o que foi visto era um céu corporal, por que razão Paulo não soube se o via com os olhos do corpo? Se, por outro lado, ele estava em dúvida, sem saber se via com os olhos do corpo ou com o espírito – e é por isso que ele diz: ‘Era no corpo? Era fora do corpo? Não sei’ –, como não se estenderia a mesma incerteza também à questão de saber se ele realmente via um céu corpóreo ou se era apenas uma visão imaginativa? Além disso, se ele via uma substância incorpórea, não sob a aparência de uma imagem corporal, mas da mesma forma que se vê a justiça, a sabedoria ou outras realidades

¹¹⁴ Sobre o caráter sempre verdadeiro da visão intelectual v. BERMON, Emmanuel. *Le cogito dans la pensée de Saint Augustin*. Paris: Vrin, 2001. p. 157-161.

desse tipo, e se isso era o céu, também é claro que nada disso pode ser visto com os olhos do corpo (**De Gen. ad litt.**, XII, 4, 12, p. 133).

Como ele sempre evidenciou em todos os seus escritos sobre a natureza de Deus e sobre o conhecimento humano acerca desta noção suprema, Deus não pode ser visto corporalmente. O conhecimento que Paulo teve no seu arrebatamento só pode, portanto, consistir em uma visão mental ou intelectual, a mesma que, como Agostinho tinha afirmado quer na **Carta 147**, quer no **Sermão 277**, será alcançada pelos ‘corações puros’ – isto é, aquele estado de mente em que não há nenhum tipo de imagem ou representação a mediar entre o objeto e a faculdade. Ora, o tipo de cognição que a mente adquire neste nível de visão é o de um conhecimento por evidência, que resulta da presença do objeto na mente sem que se interponha nenhuma criatura – *nulla interposita creatura*. Como explicar, então, a dúvida de Paulo quando, por resultar ela mesma de uma experiência de evidência, esta experiência não pode ser falsa? Por que razão Paulo duvida da maneira como a sua natureza humana esteve envolvida na experiência de Deus por visão intelectual?

A exegese de Agostinho acerca de 2 Cor.12, 2-4 mostra que ele encontra uma pedagogia divina, por detrás desta aporia da dúvida de Paulo gerada onde não pode haver dúvida – na visão intelectual. De facto, Agostinho parece concluir que, nesta visão, Paulo obteve um conhecimento pleno de Deus, mas um conhecimento limitado acerca de si mesmo. É por isso que ele duvidou do estado em que viu Deus: se com o seu corpo ou separado dele. Podemos esperar que o Livro XII resolva o problema da presença da corporeidade no gozo e na visão de Deus no estado de bem-aventurança final? Agostinho apresenta as suas conclusões de forma entusiástica no final deste Livro XII, que se tornou tão longo, diz ele, que urge terminá-lo: “enquanto procuramos e, ora encontramos, ora não encontramos, o nosso livro torna-se tão extenso que se torna urgente concluir” (**De Gen. ad litt.**, XII, 34, p. 159). No entanto, se tivéssemos parado a leitura no capítulo 34, em vez de seguir a exposição de

Agostinho até à última linha, não teríamos chegado ao cerne da sua resposta. De facto, é nos três últimos capítulos do Livro XII do **Comentário literal ao Livro do Genesis** que Agostinho trata do conhecimento que a mente humana pode possuir em estado de separação do corpo. É, portanto, mesmo no final desta obra que Agostinho expõe as suas principais convicções sobre a forma como o intelecto humano conhece Deus – tanto neste estado provisório de separação do corpo, como no estado definitivo de bem-aventurança *in patria*, no qual, segundo a crença que Agostinho procurou justificar, a alma se reúne novamente com o corpo. Nestas últimas explicações, e no que diz respeito ao tipo de visão experimentada por Paulo no terceiro céu, Agostinho reafirma claramente que a visão de Deus só pode dar-se como uma visão intelectual:

Sob o nome de terceiro céu, o que a alma intelectual contempla uma vez que está tão separada, tão distante e desligada dos sentidos carnaís, e tão purificada que pode ver e ouvir, de maneira inefável, o que está nesse céu é a própria substância de Deus, bem como o Verbo de Deus por quem tudo foi feito, e isso na caridade do Espírito Santo: (...) não é irracional pensar que foi também para esse lugar que o apóstolo foi arrebatado e que talvez ali esteja o paraíso superior a todos os outros e, se assim posso dizer, o paraíso dos paraísos (**De Gen. ad litt.**, XII, 34, p. 159).

O que está aqui em ação é a visão intelectual segundo a qual a mente, através do intelecto, se eleva à contemplação das coisas não como semelhanças forjadas a partir de representações corporais, mas como formas exemplares, subsistentes na inteligência divina.¹¹⁵ Tal conhecimento ocorre sem a intervenção do corpo.

¹¹⁵ Como vimos no capítulo dois, a existência de formas ou razões fundamentais das coisas, que subsistem na mente de Deus e cuja visão só é concedida a uma mente pura, já havia sido avançada por Agostinho na obra **As oitenta e três questões diversas**, questão 46. Embora a datação das questões que integram esta obra não tenha sido determinada com certeza até hoje, sabe-se que o ano 396 é o *terminus ad quem* para a obra. Portanto, no momento da redação do livro XII do **De Gen. ad litt.**, Agostinho já tinha integrado há muito estas teses no seu sistema filosófico. Sobre a data de composição da obra **As oitenta e três questões diversas** e sobre a sua estrutura e organização interna ver MOSHER, David L. Introduction. In:

Trata-se, portanto, do mesmo tipo de conhecimento que os anjos têm de Deus e das criaturas. No entanto, dada a superioridade da sua natureza puramente espiritual, se é verdade que os anjos conhecem as coisas criadas diretamente na essência divina – sendo o seu modo de visão por natureza puramente intelectual – também é verdade que o conhecimento de naturezas corpóreas não está ao alcance dos anjos. Nestas circunstâncias, e não obstante a visão intelectual ser o tipo de visão mais perfeito entre os três identificados por Agostinho, dever-se-á admitir que este modo de conhecimento corresponde ao modo especificamente humano de conhecer Deus ‘no terceiro céu’, ou seja, no estado de bem-aventurança perfeita? Trata-se, sem dúvida, de um modo de conhecimento específico dos espíritos puros, como Agostinho tinha afirmado quer na **Carta 147**, quer no **Sermão 277**. E é por isso que, nesses textos, Agostinho exortava os seus interlocutores a purificar a mente de toda a representação corporal. Deste modo, o intelecto humano tornar-se-ia semelhante aos anjos e capaz de aspirar a conhecer Deus – pois Deus é o supremo inteligível e só pode ser visto pelo intelecto.

No entanto, se a fruição de Deus que está ao alcance dos bem-aventurados só pode ser alcançada por uma visão intelectual, as aporias ressurgem imediatamente dentro da macroestrutura do sistema filosófico de Agostinho. Se, no estado de plena bem-aventurança, a natureza humana se torna semelhante à dos anjos, a ponto de conhecer Deus e as criaturas em Deus segundo o modo de conhecer dos anjos; se o conhecimento que, nesse estado, o ser humano terá da totalidade das coisas criadas é um conhecimento do tipo que Paulo experimentou em seu êxtase – um conhecimento que se completa por meio de uma visão intelectual diretamente extraída da inteligência divina, criadora, e sem a participação do corpo; se essa forma de conhecimento corresponde à felicidade mais perfeita a que os seres humanos podem aspirar: que sentido

AGOSTINHO. **Eighty-Three Different Questions**. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1982. p. 2-20.

teria então para Deus ter feito a diferença, no seu ato criador, entre os anjos e os homens, dando a estes últimos uma natureza composta de matéria e espírito? Ter-se-ia Deus arrependido mais tarde da sua obra e decidido eliminar a corporeidade do estado em que o homem alcançará a suprema perfeição da sua natureza? Se fosse esse o caso, a presença do corpo no estado de beatitude seria um obstáculo, em vez de uma fonte de bem-aventurança. Como compreender, então, a crença cristã na ressurreição dos corpos? Estas aporias e outras inumeráveis que delas decorrem, levariam finalmente a esse erro da alma que, no **Sermão 277**, Agostinho designou como 'vã curiosidade'. Neste sermão, Agostinho criticou precisamente aqueles que continuavam a afirmar que a visão beatífica deveria incluir a visão corporal, uma vez que para isso seria necessário admitir que Deus é corpo, o que atentava irremediavelmente contra a condição de natureza suprema do ser divino. Ora, embora decorrentes de uma posição contrária – isto é, embora afirmando que a visão humana de Deus na bem-aventurança é exclusivamente intelectual –, são as mesmas aporias, conducentes aos mesmos erros e perplexidades, que Agostinho procura contornar ao longo do Livro XII do **Comentário literal ao Livro do Genesis**. Todas estas aporias se opõem à afirmação de Deus como suprema perfeição, não porque supõem a natureza corporal de Deus, mas porque tornam a sua ação criadora irracional, se não mesmo contraditória.

Através de uma cuidadosa exegese do texto bíblico de 2 Cor. 12, 2-4, Agostinho consegue superar esses paradoxos quando reconhece, na dúvida de Paulo, o fundamento bíblico que confirma a necessidade da presença do corpo na bem-aventurança. Se a dúvida pôde afetar o tipo de conhecimento em que não há lugar para dúvidas – a visão intelectual –, foi devido à presença de um elemento de imperfeição na experiência intelectualmente perfeita que o apóstolo teve de Deus. Paradoxalmente, a imperfeição desse conhecimento baseava-se num desfasamento, num excesso. A experiência de Paulo não era adequada à sua natureza humana porque ocorreu não ao modo humano, mas segundo a natureza

específica do conhecimento angélico. O conhecimento intelectual de Deus no êxtase de Paulo alcançou evidência e certeza, no que diz respeito à essência de Deus e das coisas em Deus. Mas, no que se refere ao conhecimento de si próprio, enquanto sujeito dessa experiência, o resultado dessa cognição foi a dúvida. Ora, se o erro dessa visão intelectual é imputável às condições subjetivas, e não à evidência do objeto visto, é preciso perguntar-se que defeito afetava o intelecto de Paulo, impedindo-o de ter um verdadeiro conhecimento de si mesmo, embora estivesse diante da essência divina. Apesar de sua essência comum – ambas são espirituais –, a natureza da alma humana separada não é idêntica em perfeição à natureza angélica. Ao contrário do que acontece com a natureza dos anjos, Agostinho reconhece que “há na alma humana um apetite natural para governar o corpo” (**De Gen. ad litt.**, XII, 35, p. 161). Como vimos no capítulo 4, Agostinho não duvida que a estrutura metafísica humana só se realiza como vida multiforme, alma e corpo, espírito e matéria reunidos. O que ele procura saber é até que ponto esse facto inevitável está na origem da dúvida de Paulo sobre a experiência que, no seu arrebatamento, teve de Deus. A análise das condições epistémicas da dúvida de Paulo leva Agostinho a concluir, contra si mesmo e contra as suas convicções platônicas, que o intelecto e a mente de que ele é parte substancial, em estado de separação do corpo, carece de algo que lhe é conatural – a união com o corpo cuja governação é essencial à natureza da mente humana.

A principal conclusão que Agostinho retira da sua análise detalhada da dúvida de Paulo é a firme convicção da subsistência das três visões do espírito no estado de bem-aventurança final: “mesmo então subsistirão estes três tipos de visão [corporal, espiritual e intelectual], mas nenhuma falsidade nos fará tomar uma coisa por outra” (**De Gen. ad litt.**, XII, 36, p. 162), dado que a mente governará o corpo em toda a plenitude e perfeição. Nos últimos parágrafos do Livro XII do **Comentário literal ao Livro do Genesis**, Agostinho admite finalmente que a visão de Deus *in patria* deve incluir a corporeidade. Se assim é, dever-se-á ainda pensar que a presença do corpo no gozo eterno de Deus se deve a alguma causa

misteriosa, desconhecida para os humanos, inacessível tanto pela autoridade das Escrituras quanto pela razão? Ao longo do Livro XII desta mesma obra, Agostinho desvendou a causa da dúvida de Paulo através de um exercício de inteligência da fé sobre a passagem bíblica de 2Cor.12, 2-4. Ao esclarecer esta passagem bíblica, ele conclui que, no que diz respeito à natureza humana, a experiência da fruição de Deus no estado de alma separada – como foi a do arrebatamento de Paulo – é imperfeita, provisória e insuficiente para a obtenção da felicidade. A partir dessa análise, Agostinho extrai um princípio filosófico fundamental que a razão deve admitir, pelo fato de que a visão intelectual de Paulo o levou a um estado de dúvida, e enuncia-o da seguinte forma: há na mente humana um apetite natural para governar o corpo. Este apetite, continua Agostinho, “atrasa-a e, de certa forma, impede-a de alcançar com todas as suas forças o céu supremo” (**De Gen. ad litt.**, XII, 36, p. 162). O obstáculo não deriva do facto de a mente estar ligada com o ‘corpo de chumbo’ – do qual, na realidade, tanto no êxtase como no estado da alma separada do corpo, ela está liberta. O obstáculo, o impedimento e o atraso derivam do facto de que, fora do seu corpo, o ser humano não está na posse da sua identidade e da sua forma natural. O intelecto separado não aguarda a dissolução definitiva do corpo mortal, nem sofre qualquer purificação de toda representação ou memória. Ele apenas aguarda o final do curso dos tempos: o momento no qual ocorrerá a reunião definitiva da mente com o corpo. Sem essa reunião, o ser humano não pode alcançar a sua perfeição porque o que possui de mais próprio, a mente não terá podido cumprir a sua finalidade natural: o apetite, desejo ou tendência a governar o corpo. Inversamente, assim que a mente esteja em condições de o governar, “esse apetite encontrará a sua satisfação” (**De Gen. ad litt.**, XII, 35, p. 161): aquietar-se-á o corpo, a alma e o espírito, e o ser humano alcançará a tranquilidade da ordem preconizada por Agostinho, em **A Cidade de Deus** XXII como a experiência da felicidade total.

No entanto, e embora tenha encontrado os fundamentos de autoridade e razão para afirmar a participação do corpo na visão de Deus *in patria*, Agostinho não renuncia a afirmar, a respeito dessa

união final, que não é o corpo de chumbo, corruptível, que se une à mente nesta visão de paz. Embora supondo um novo estado da matéria (a transformação do corpo animal em corpo espiritual), esse aperfeiçoamento não é, ainda assim, o resultado de uma evolução ou ascetismo da matéria até um estado superior ao da sua condição. Dessa governança e dessa bem-aventurança, acrescenta Agostinho, faz parte o triplo modo de visão – corporal, espiritual, intelectual – que se desdobrará então de maneira adequada e ordenada. Agostinho considera que, quando essa transformação do corpo carnal em corpo espiritual tiver ocorrido, a mente humana, por natureza “igual aos anjos, alcançará o modo de perfeição próprio à sua natureza, obedecendo e comandando, vivificado e vivificante, com uma facilidade tão inefável que o que era para ele um fardo se tornará num acréscimo de glória” (*De Gen. ad litt.*, XII, 35, p. 161).

Perante a experiência da visão das coisas em Deus, o apóstolo Paulo duvidou, e a causa dessa dúvida foi precisamente o carácter excessivo – isto é, extático – da experiência. No seu êxtase, Paulo viu Deus tal como Ele é, mas viu-se a si mesmo tal como *não é*: como uma natureza puramente espiritual. A visão que Paulo tem de Deus é correta, mas a que possui de si mesmo é falsa. Como diz Agostinho,

embora o Apóstolo, subtraído aos sentidos corporais, tenha sido arrebatado para o terceiro céu e o paraíso, certamente lhe faltou uma coisa para ter esse conhecimento pleno e perfeito, tal como se encontra nos anjos: não saber se estava com ou sem o corpo. Mas esse conhecimento não lhe faltará quando, uma vez redimidos os corpos na ressurreição dos mortos, esse corpo corruptível for revestido de incorruptibilidade e esse corpo mortal for revestido de imortalidade. Pois todas as coisas serão evidentes e, sem falsidade, sem ignorância, serão distribuídas em sua ordem – corporais, espirituais e intelectuais – numa natureza que terá recuperado a sua integridade e estará em perfeita bem-aventurança (*De Gen. ad litt.*, XII, 36, p. 162).¹¹⁶

¹¹⁶ Sobre este assunto, ver BERMON, 2001, p. 172-173. Na explicação densa e sustentada que oferece desta passagem do *De Gen. ad litt.*, Bermon mostra que, se, por um lado, a relação cognitiva específica da visão beatífica não prescinde do corpo ressuscitado, ela realizar-se-á, no entanto, sem semelhanças derivadas de representações corporais.

A dúvida de Paulo é para Agostinho um mistério cuja longa meditação o levou finalmente a elaborar um raciocínio capaz de explicar a presença do corpo no estado de bem-aventurança *in patria*. No **Sermão 277**, a falta de fundamento bíblico ainda representava um obstáculo a essa dedução. Meditando sobre a dúvida de Paulo e sobre a natureza da visão intelectual, Agostinho consegue afirmar com certeza que, sem o corpo, o conhecimento de Deus que preencha o desejo humano de felicidade é impossível para o homem. Uma vez adquirida esta certeza, esta doutrina é integrada no seu sistema filosófico e passa a fazer parte das exigências de coerência interna até o fim, mesmo no caso de novos e posteriores avanços. Anos mais tarde, em **A Cidade de Deus**, Agostinho desenvolve precisamente esta perspectiva sobre a experiência dos bem-aventurados *in patria*. Ela é definida como a experiência de uma vida de paz eterna, na qual todos os poderes humanos, tanto do corpo como do espírito, são ordenados e vivificados por uma vida plena que flui para o corpo a partir da mente. De facto, no último livro de **A Cidade de Deus**, na sua exposição sobre o estado de bem-aventurança, Agostinho usa, agora como uma doutrina adquirida e consolidada, os resultados da explicação que deu muitos anos antes, sobre a visão de Deus no Livro XII do **Comentário literal ao Livro do Genesis**. Se, no estado de bem-aventurança, o gozo de Deus é próprio da natureza humana – não se pode admitir que seja de outra forma sem pôr em causa a suprema perfeição de Deus –, este estado não pode excluir a corporeidade.

Na vasta literatura sobre Agostinho, o Livro XII do **Comentário literal ao Livro do Genesis** tem passado de algum modo despercebido. É verdade que o tema do êxtase, que Agostinho também aborda neste livro, é objeto de numerosos estudos. Basta mencionar aqui o estudo clássico de Pierre Courcelle,¹¹⁷ que mostrou a influência dos modelos neoplatónicos

¹¹⁷ COURCELLE, Pierre. **Recherches sur les Confessions de saint Augustin**. Paris: E. de Boccard, 1968.

de ascese do espírito, especialmente nas **Confissões**, e o estudo, mais recente, de Richard Sorabji,¹¹⁸ que destaca principalmente os elementos divergentes nas posições de Plotino e Agostinho sobre a união do espírito com o uno. Na mesma abordagem de pesquisa arqueológica das fontes da teoria agostiniana da visão, centrado no Livro XII do **Comentário literal ao Livro do Genesis**, Stéphane Toulouse salientou, no contexto das influências platônicas, a importância da noção porfiriana de *spiritus*.¹¹⁹ Fora da literatura especializada, o Livro XII daquela magnífica obra de Agostinho não parece despertar um interesse significativo. Em **The Companion to St. Paul in the Middle Ages**, por exemplo, no capítulo de Aaron Canty sobre Agostinho de Hipona, este último livro do **Comentário literal ao Livro do Genesis** não tem relevância.¹²⁰ Além disso, quando se faz referência à influência de Paulo, e mesmo nos raros casos em que esta obra é citada, é no contexto da interpretação do Livro VI, ou seja, a respeito da doutrina agostiniana da queda e do pecado original.

Ora, é precisamente no Livro XII que Agostinho comenta a passagem de 2Cor.12, 2-4, para tirar duas conclusões muito relevantes para o seu sistema filosófico. A primeira diz respeito à relação da mente humana com o corpo – como faculdade do inteligível, a mente e o intelecto, nela, tende naturalmente a governar o corpo. A segunda conclusão, que decorre da primeira, diz respeito à participação conatural do corpo humano na visão de Deus própria da bem-aventurança eterna. Na literatura de especialidade foi em Emmanuel Bermon que encontramos uma

¹¹⁸ SORABJI, Richard. **Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and in Early Middle Ages**. Londres: Duckworth, 1983. p. 157-173.

¹¹⁹ TOULOUSE, Stéphane. Influences néoplatoniciennes sur l'analyse augustinienne des *visiones*. **Archives de Philosophie**, no.72 (2), 2009. p. 225-247. spec. 225-240.

¹²⁰ No seu estudo sobre a presença e influência de Paulo em Agostinho, Aaron Canty retrata sobretudo a recepção desta teoria na Idade Média e o seu papel na mística medieval: CANTY, Aaron. Saint Paul in Augustine. In: CARTWRIGHT, Steven (Ed.). **A Companion to St. Paul in the Middle Ages**. Leiden: Brill, 1983. p. 115-142.

interpretação mais convergente com a que propusemos aqui sobre a importância da análise de Agostinho da dúvida de Paulo para a resolução do problema da visão de Deus.¹²¹ Como tentámos mostrar, o Livro XII do **Comentário literal ao Livro do Genesis** é da maior importância para o desenvolvimento da doutrina agostiniana da visão de Deus. No entanto, como acontece frequentemente na obra de Agostinho, as conclusões obtidas em cada momento do seu percurso intelectual são apenas novos passos num longo caminho de investigação que só a morte irá encerrar. Aprofundamentos e complementos das conclusões até agora retidas podem ser percebidos em obras posteriores a esta, no legado textual de Agostinho. Assim, da dúvida de Paulo parece emergir, em particular, a necessidade de uma reflexão sobre o autoconhecimento. Este é agora considerado indissociável da compreensão da verdade, apresentando-se a identidade própria como inerente ao conhecimento de Deus. Como mostra Sorabji, ao contrário do que acontece na mística de Plotino, o conhecimento da identidade pessoal acompanha, em Agostinho, a união do espírito humano com o divino. Esta conclusão, obtida no final do **Comentário literal ao Livro do Génesis**, permite compreender melhor a estrutura da alma humana e as relações entre a mente e essa outra potência da alma que é denominada ‘espírito’ (*spiritus*).¹²²

¹²¹ BERMON, 2001, p. 170-173. O estudo de Berman sobre certas passagens do **De Gen. ad litt.** insere-se no contexto da sua análise apurada da representação e das funções do corpo, do *spiritus* e da *mens* que nele se podem encontrar.

¹²² Para os diversos significados de ‘spiritus’ no **De Gen. ad litt.**, ver a nota complementar 49 de AGÄESSE, P.; SOLIGNAC, A. “Spiritus” dans le livre XII du *De Genesi*. In: AGOSTINHO, 2001, p. 559-566. Sobre o sentido próprio de *spiritus* na medida em que causa um tipo de ‘visão’, Toulouse escreve: “[spiritus] désigne spécifiquement, dans l’exposé du De Genesi ad litteram, une sorte de puissance intermédiaire, inférieure à l’intelligence”. TOULOUSE, Stéphane. Influences néoplatoniciennes sur l’analyse augustinienne des visiones. **Archives de Philosophie**, 72-2, 2009. p. 226. Este estudo é um importante contributo para compreender a função do *spiritus* na estrutura interna da mente humana, segundo Agostinho.

É na condição de ter purificado e dominado o *spiritus* que o intelecto pode exercer o seu papel de regente do corpo, pois é através do *spiritus* que a mente se relaciona com o mundo dos corpos. É assim que Agostinho pode concluir o Livro XII do seu **Comentário literal ao Livro do Genesis** com uma crítica àqueles que baseiam a sua concepção do espírito humano na distinção, também frequentemente utilizada pelo apóstolo Paulo, entre o homem carnal e o homem espiritual. Agostinho declara preferir a esta distinção, a diferenciação entre a atividade do *spiritus* e a da mente e, para justificar as suas razões, remete para a longa análise que realizou sobre este assunto ao longo do Livro XII. Em última instância, de facto, a regência da mente sobre o corpo exerce-se, no entender de Agostinho, através do domínio que, por sua vez, ela deve exercer sobre o *spiritus*, muito mais do que através da luta contra a condição material e corporal do homem. O aprofundamento desta reflexão no contexto mais amplo da obra de Agostinho contribuirá, sem dúvida, para uma interpretação mais razoável, porque mais holística, das suas afirmações, formuladas sobretudo em contextos apoloéticos, sobre a desordem do corpo e o seu peso no exercício da liberdade e na prática do bem.

Além dos aspetos já mencionados, a teoria agostiniana da visão de Deus exigirá também o desenvolvimento de uma teologia da deificação centrada na encarnação do verbo de Deus, o que Agostinho também fará em escritos posteriores.¹²³ No **Sermão 277**, ele já evocava a natureza do corpo ressuscitado de Cristo e a presença do verbo incarnado na vida dos bem-aventurados. Na verdade, todos estes aspetos – o autoconhecimento; a natureza e função do *spiritus* e a sua relação com o corpo, por um lado, e com a mente, por outro; a natureza trinitária da mente humana; a função de Cristo mediador na criação e na economia da salvação, entre

¹²³ Uma análise esclarecedora e elaborada desde uma perspectiva holística sobre a questão da deificação no sistema filosófico de Agostinho encontra-se na obra de MECONI, David. **The One Christ. St. Augustine's Theology of Deification**. Washington D.C.: Catholic University of America, 2013.

outros – são paulatinamente abordados por Agostinho em **A Cidade de Deus**. E de facto todas as suas conclusões sobre cada um desses pontos, tanto no plano filosófico como no teológico, convergem na exposição global que faz do desenrolar da história da humanidade nesta obra. Todas estas conclusões, todos os princípios gerais que sustentam o sistema filosófico de Agostinho, formam um conjunto tão amplo quanto complexo de elementos teóricos que lhe permitirão desenvolver, nessa obra de maturidade, uma compreensão global e consistente da vida humana no tempo e da vida plena dos bem-aventurados *in patria*.

Neste ensaio propusemo-nos explorar a hipótese de que Agostinho teria encontrado no relato de Paulo um testemunho bíblico capaz de fundamentar, no Livro XII do **Comentário literal do Livro do Genesis**, a sua concepção da participação do corpo na visão de Deus. Esta participação e esta visão dar-se-ão através dos olhos do corpo, supondo que estes estarão inteiramente transformados pelo pleno domínio da mente sobre as instâncias inferiores – o *spiritus* e o corpo. Contudo, Agostinho não o diz explicitamente e a nossa interpretação pode parecer ousada. No entanto, poderíamos também pensar que a ousadia está na própria exegese de Agostinho que, estando consciente dessas limitações, evita apresentá-la como interpretação da fé divina e católica. No final do Livro XII do **Comentário literal ao Livro do Genesis**, ele apresenta a sua leitura como uma interpretação possível e como uma narrativa aberta: “Se, na medida das nossas forças, expusemos interpretações legítimas, o leitor espiritual irá aprová-las ou, com a ajuda do Espírito Santo, tirará algum proveito desta leitura para se tornar espiritual” (**De Gen. ad litt.**, XII, 37, p. 163).

O que sem temeridade se pode afirmar é que, a partir do momento em que escreve o Livro XII do **Comentário literal ao Livro do Genesis**, Agostinho tem a certeza de que a visão de Deus *in patria* envolve o homem inteiro e não apenas o intelecto, e que não acontece unicamente porque o intelecto tende naturalmente para o conhecimento do mundo inteligível, ao qual procura unir-se por meio do conhecimento – como propunham as filosofias

neoplatônicas. É preciso reconhecer que não só o intelecto, mas a mente humana na sua complexidade de funções, tem uma inclinação natural para o governo do corpo e, portanto, que o ser humano só o será verdadeiramente quando essa união com o corpo se realizar mediante uma *ordinata concordia*.¹²⁴ No entanto, permanece incerta, para Agostinho, a forma como se produzirá, *in patria*, a transformação do corpo corruptível em corpo submetido ao governo da mente. Agostinho recusará sempre que o conhecimento de Deus, no qual participa o corpo, resulte de um processo de aperfeiçoamento da matéria, no final do qual a natureza desta se assemelharia à da mente. Sobre esta hipótese, diz Agostinho em **A Cidade de Deus**, XXII, 29, que “é difícil e até impossível encontrar qualquer coisa nas Escrituras” (**A Cidade de Deus**, XXII, 29. 1995, 2364). No entanto, no final do **Comentário literal ao Livro do Genesis**, não subsiste qualquer dúvida sobre a participação do corpo no conhecimento e na fruição de Deus *in patria*; e é essa mesma afirmação que é coerentemente reiterada no final de **A Cidade de Deus**.

¹²⁴ Sobre este assunto, ver OLIVEIRA E SILVA, Paula. Agostinho de Hipona: Congruência, a dinâmica do belo. **Veritas**, 67/1, 2022. Disponível em: <https://revistasaletronicas.pucrs.br/veritas/article/view/43271>

7. Tradução:

Agostinho, Sermão 52 – A Trindade

In *Revue Benédicte* 74 (1964) p. 15-35

1. Resumo

§§ 1-6:

- A Trindade divina revela-se no passo da Escritura que descreve o baptismo de Cristo no Jordão (Mt. 3, 14).
- Da Unidade entre o Pai e Filho, no acto da criação, e do facto da criação ter sido realizada pela mediação do Verbo, deduz-se que o Verbo está em todas as coisas e as governa, pois o governo é parte da operação divina.
- Na Trindade é possível distinguir realidades diferentes, afirmando sempre a unidade de operações.

§§ 6- 14 §§ 15- 23

- A discussão sobre a unidade de operações na Trindade, tendo em conta as operações de Deus no tempo, poderia levar a concluir que a distinção da presença de Deus – Trindade manifestada nos acontecimentos históricos relatados pela Escritura – em concreto, a encarnação, paixão, morte e ressurreição de Cristo – é apenas nominal e aparente, não real. Esta é a posição dos patristas. O **Sermão 52** é um dos poucos lugares onde Agostinho se refere explicitamente a esta controvérsia.
- Para a descrição da encarnação do Verbo como acção do Pai e do Filho, mas realização apenas do Filho, Agostinho recorre à distinção paulina entre *forma servi* e *forma Dei*, insistindo que ambas se reúnem na mesma identidade: Cristo. Em **A Trindade IV** recorre ao mesmo argumento para justificar a verdadeira mediação de Cristo.

- Esboço do argumento de **A Trindade** VIII-X, na mostraçãõ da essência da trindade divina a partir das faculdades da mente humana.

- Duas são as vias para compreender a Trindade. 1 a) a união mística e extática, a qual não é concedida a todos, e mediante a qual se experimenta sobretudo a inefabilidade de Deus. b) o esforço de inteligência da fé, que exige ascender das criaturas ao Criador. É esta a via que Agostinho prossegue, mediante a análise da própria mente humana, na mútua implicação das suas funções. No **Sermão 52**, Agostinho parte do próprio acto da enunciação para demonstrar esta paradoxal condição da mente humana: três funções distintas que operam inseparavelmente. O modo como elas são semelhança da Trindade permanece, no entanto, um mistério, dada a infinita distância entre a Imagem e a mente humana.

2. Tradução

SERMÃO 52 A Trindade

1. A leitura do Evangelho nos propõe que vos falemos como que por mandato do Senhor. E é verdadeiramente um mandato do Senhor. Com efeito, o meu coração esperava dele uma ordem para proferir este sermão. Queria que entendêsseis que vou falar daquilo que o próprio Deus quis que eu falasse. Escutai, portanto, e que a vossa atenção e devoção ajudem o meu esforço junto do próprio Deus e Senhor nosso. Vemos, pois, e contemplamos o nosso Deus na Trindade, qual espectáculo divino que nos é apresentado junto do rio Jordão. Jesus veio para ser baptizado por João, o Senhor pelo servo, coisa que fez para nos dar um exemplo de humildade e, na própria humildade, mostrar que se cumpria a justiça. Quando João lhe dizia: “Sou eu que devo ser baptizado por ti e és tu que vens a mim” –, respondeu: “Deixa agora, para que se cumpra toda a justiça” (Mt. 3, 14-15). Quando, pois, foi baptizado, abriram-se os céus e desceu sobre ele o Espírito Santo sob forma de pomba. Então,

fez-se ouvir do céu uma voz: “Este é o meu Filho amado, em quem tenho o meu agrado” (Mt. 3, 17). Portanto, temos aqui uma trindade de certo modo distinta: na voz, o Pai; no homem, o Filho; e na pomba, o Espírito Santo. Bastava apenas recordar isto, pois é muito fácil de ver. Esta trindade manifesta-se evidentemente e sem lugar a dúvidas ou escrúpulo. O próprio Cristo Senhor, que veio ter com João em forma de servo, é certamente o Filho. De facto, não se pode dizer que é o Pai ou o Espírito Santo. Veio Jesus, diz o texto. Certamente, o Filho de Deus. Quem duvidará acerca da pomba? Ou quem dirá: O que é a pomba? Pois o próprio Evangelho o diz com toda a clareza: Desceu sobre ele o Espírito Santo em forma de pomba. E, acerca da voz, também não cabe dúvida de que se trata do Pai, quando diz: Tu és o meu Filho. Temos, portanto, uma trindade distinta.

2. E, se consideramos os lugares, ousou dizer – embora o diga timidamente, mas atrevo-me a dizer: cabe distinguir como que uma trindade. Quando Jesus vem ao rio, vem de um lugar para outro. A pomba desce do céu à terra, quer dizer, de um lugar para o outro. E a própria voz do Pai não saiu nem da terra, nem da água, mas do céu. Trata-se como que de três lugares separados, de tarefas diferentes, de funções diferentes. Alguém me poderá dizer: “mostra que a trindade é inseparável”. Lembra-te que é um católico quem te fala e que fala a católicos. Assim o professa a nossa fé, isto é, a vossa fé, a fé recta, católica, a fé que não é recolhida junto de opiniões presunçosas, mas no testemunho das leituras, e que não está fundada na incerteza de temeridades heréticas, mas na verdade apostólica. É isto que conhecemos, nisto acreditamos. É isto que, mesmo que os nossos olhos não vejam e mesmo que o nosso coração ainda não esteja purificado pela fé, sustentamos, pela própria fé, com toda a força e rectidão: o Pai, o Filho e o Espírito Santo são uma Trindade inseparável. Um só deus, não três deuses. E, sendo um só Deus, é-o de modo que o Filho não é o Pai, o Pai não é o Filho, e o Espírito Santo não é nem o Pai nem o Filho, mas o Espírito do Pai e do Filho. Esta inefável Trindade, permanecendo em si mesma, faz novas todas as coisas: criando-as e recriando-as, enviando-as e

voltando a chamá-las a si, julgando e libertando. Esta Trindade, como sabemos, é inefável e ao mesmo tempo inseparável.

3. Que havemos, pois, de fazer? O Filho veio separadamente como homem; o Espírito Santo desceu separadamente sob forma de pomba; a voz fez-se ouvir do céu separadamente: Este é o meu Filho. Onde está a trindade inseparável? Deus, por meu intermédio, despertou a atenção do vosso espírito. Rogai por mim, e abrindo o vosso íntimo, ele próprio vos dê com que encher aquilo que abriste. Colaborai comigo. Vistes aquilo em que nos empenhamos – e não só o assunto, mas também a qualidade da pessoa. Já viste de onde queremos falar, onde nos situamos, até que ponto estamos mergulhados neste corpo que se corrompe e que agrava a alma, e como esta morada terrena oprime a mente quando pensa em tantas coisas (cf. *Sap.* 9:15). Portanto, quando afastos estes sentidos da multiplicidade e os reúno na unidade de Deus, Trindade inseparável, para ver algo daquilo que digo, pensais que poderei dizer algo neste corpo, que agrava a alma? Poderei dizer-vos alguma coisa? Para vós, Senhor, elevo a minha alma. Ele me ajude e eleve comigo a minha alma, pois sou débil e essa tarefa é para mim um peso.

4. “O Pai faz alguma coisa que o Filho não faça? Ou o Filho faz alguma coisa que o Pai não faça?” Esta questão costuma ser levantada por irmãos que se empenham intensamente no estudo, costuma ocupar as conversas dos que amam a palavra de Deus, e por causa deste assunto costuma bater-se insistentemente à porta de Deus. Por ora, falemos do Pai e do Filho. Porém, quando aquele a quem dizemos “Sê o meu auxílio, não me abandones” (*Ps* 26:9) tiver levado a cabo este nosso propósito, compreender-se-á também que o Espírito Santo nunca se separa da acção do Pai e do Filho. Escutai pois, agora, irmãos, a questão colocada, entendendo-a acerca do Pai e do Filho. O Pai faz alguma coisa sem o Filho? A resposta é: Não. Acaso duvidais? Com efeito, que fará sem Aquele por quem todas as coisas foram feitas? Todas as coisas foram feitas por ele, diz a Escritura. E insistindo até à saciedade, por causa dos

tardos de espírito, dos duros de entendimento e dados a litígio, acrescentou: E sem ele nada foi feito (*Jo*, 1:3).

5. Que dizer, pois, meus irmãos? Tudo foi feito por ele. Entendemos certamente que todas as criaturas foram feitas pelo Filho, que o Pai as fez pelo seu Verbo, que Deus as fez pelo seu Poder e Sabedoria. Porventura haveremos de dizer: “Efectivamente, todas as coisas foram feitas por ele, quando foram criadas, mas agora nem todas o Pai governa por meio dele”? De modo algum. Tal pensamento se afaste do coração dos fiéis, seja rejeitado pelo sentir devoto e pelo entendimento dado à piedade. Não é possível que as coisas sejam criadas por ele e não sejam por ele governadas. Longe de nós pensar que aquilo que é seja governado sem ele, quando por ele foi feito tudo o que é. Mas também nisto somos instruídos pelo testemunho das Escrituras, que não afirma apenas, como no Evangelho que recordámos, que todas as coisas foram feitas por ele e sem ele nada foi feito (*Jo*.1:3), mas também que todas as coisas são por ele governadas e dispostas. Compreendeste, pois, que Cristo é força de Deus e sabedoria de Deus, compreendei também o que está dito acerca da sabedoria: “Alcança um termo ao outro com fortaleza e dispõe todas as coisas com suavidade” (*Sap*. 8:1). Portanto, não duvidemos que todas as coisas são governadas por aquele por quem todas as coisas foram feitas. E o Pai nada faz sem o Filho, e o Filho nada faz sem o Pai.

6. Surge outra questão que nos dispomos resolver em nome do Senhor e por vontade sua. Se o Pai nada faz sem o Filho e o Filho nada faz sem o Pai, não será uma consequência imediata afirmar que o Pai nasceu da Virgem Maria, que o Pai padeceu sob Pôncio Pilatos, que o Pai ressuscitou e subiu aos céus? De modo algum. Não afirmamos tal coisa, pois não é nisso que acreditamos. Acreditei e por isso falei, e nós acreditamos e por isso falamos (*2Cor*. 4: 13; *Ps*. 115:10). O que nos diz a fé? Que o Filho nasceu de uma virgem, não o Pai. Que nos diz a fé? Que o Filho padeceu sob Pôncio Pilatos e morreu, não o Pai. Não se nos oculta que alguns, chamados patripassianos, compreendem isto mal, e dizem que o Pai nasceu de uma mulher, que o próprio Pai padeceu e que o Pai

e o Filho são o mesmo, tratando-se apenas de dois nomes, não de duas realidades. E a Igreja Católica exclui-os da comunhão dos santos para que não enganassem alguém e para que, separados, discutam entre eles.

7. Retorne à vossa mente, portanto, de novo, a dificuldade da questão. Alguém vem ter comigo e afirma: “Tu disseste que o Pai nada faz sem o Filho, nem o Filho sem o Pai. E pelo testemunho da Escritura afirmaste que o Pai nada faz sem o Filho, porque todas as coisas foram feitas por ele (cf. *Jo.1:3*); e que tudo o que foi feito não é governado sem o Filho, porque ele próprio é a sabedoria do Pai, que atinge tudo de um extremo ao outro com fortaleza e tudo dispõe com suavidade (*Sap. 8:1*). E agora está a dizer-me, como contradizendo-te a ti mesmo, que o Filho nasceu de uma virgem, e não o Pai; o Filho padeceu, não o Pai; o Filho ressuscitou, não o Pai. Ora eu defendo que há algo que o Filho faz e que o Pai não faz. Portanto, ou havemos de confessar que o Filho faz algo sem o Pai, ou confessaremos que o Pai nasceu, padeceu, morreu, ressuscitou. Ou uma coisa, ou outra: escolhe entre ambas.” Eu não escolho nem uma nem outra. Não afirmo nem aquilo, nem isto. Nem digo que o Filho faz algo sem o Pai, porque mentiria se o dissesse, nem que o Pai nasceu, padeceu e ressuscitou, porque não seria menos mentiroso se o dissesse. “De que modo, perguntar-me-ão, explicarás àqueles estas dificuldades?”

8. Agrada-vos a questão proposta. Deus nos ajude, para que vos agrade também a solução apresentada. Eis o que eu digo, para que o Senhor nos liberte, a mim e a vós, destas dificuldades. Com efeito, sustentamos uma mesma fé em nome de Cristo, e vivemos numa mesma casa, sob um mesmo Senhor, e somos membros de um mesmo corpo, sob uma mesma cabeça e é um mesmo espírito que nos alenta. Portanto, para que o Senhor nos liberte das incômodas dificuldades destas questões, a mim que falo e a vós que escutais, eis o que eu afirmo: “O Filho, não o Pai, nasceu da Virgem Maria. Mas a própria natividade do Filho, não do Pai, da Virgem Maria, foi realizada pelo Pai e pelo Filho. De facto, não foi o Pai que padeceu, mas o Filho. Contudo, a paixão foi realizada pelo Pai e

pelo Filho. Não foi o Pai que ressuscitou, mas o Filho. Porém, a ressurreição foi realizada pelo Pai e pelo Filho.” Portanto, já estamos livres desta questão, mas talvez pelas minhas palavras. Vejamos agora se o podemos fazer também pelas palavras divinas. Cabe-me, então, encontrar testemunhos nos livros sagrados, para demonstrar que, na natividade do Filho, actuaram o Pai e o Filho, e que o mesmo sucede na paixão e na ressurreição. De modo que, tendo o Filho nascido, padecido e ressuscitado, no entanto estas três realidades, que só pertencem ao Filho, nem foram feitas só pelo Pai, nem só pelo Filho, mas pelo Pai e pelo Filho. Demonstramos cada uma delas. Escutai como juizes. O argumento já foi exposto. Venham as testemunhas. Que o vosso tribunal me diga o que se costuma dizer aos que levam as causas: “Mostra aquilo que prometeste”. Hei-de mostrar com clareza, com a ajuda do Senhor e com a proclamação do código celeste. Ouviste-me com atenção expor a causa, escutai agora com atenção a sua prova.

9. Antes de mais, devo expor o ensinamento acerca da natividade de Cristo: de que modo ela é realizada pelo Pai e pelo Filho, embora só ao Filho pertença aquilo que o Pai e o Filho realizaram. Cito Paulo, autoridade competente em direito divino – com efeito, há juizes que hoje recorrem à autoridade de Paulo, quando se trata de julgar litígios mesmo entre não cristãos. Dizia eu, cito Paulo, como juiz de paz e não de contenda. O santo apóstolo mostra-nos que a natividade do Filho foi realizada pelo Pai: Quando chegou a plenitude dos tempos, Deus enviou o seu Filho, feito de uma mulher, feito sob a lei, para redimir todos os que estavam sob a lei (*Gal 4:4-5*). Escutastes e, porque é claro e evidente, compreendestes. O Pai fez o Filho nascer de uma virgem. Com efeito, Quando chegou a plenitude dos tempos, enviou Deus o seu Filho: ou seja o Pai enviou Cristo. De que modo o enviou? Feito a partir de uma mulher, feito sob a lei. Portanto, o Pai fê-lo de uma mulher, sob a lei.

10. Ou talvez te preocupe o facto de eu ter dito “ de uma virgem”, e Paulo dizer ‘de uma mulher’. Não te inquietes, não percamos tempo: na verdade, não estou a falar para gente rude. A

Escritura usa as duas expressões: “de uma mulher” e “de uma virgem”. De que modo se diz “de uma virgem”? Eis que a virgem conceberá no seu seio e dará à luz um filho (Is., 7:14). No entanto, ouviste dizer “de uma mulher”. Não há contradição. É próprio da linguagem hebraica usar a palavra “mulher” para designar o ser humano feminino e não quem perdeu a virgindade. Tens essa afirmação evidente na Escritura, no Livro do *Genesis*: quando foi feita Eva, a primeira mulher, lê-se que a formou como mulher (*Gen.* 2:22). Também se diz o mesmo noutro lugar da Escritura: que Deus mandou separar as mulheres que não conheceram o leito de varão (*Num.* 31: 17-18; *Jud.* 21:11). Portanto, este aspecto já deve estar esclarecido. Não nos detenhamos mais, para avançar para outros aspectos que certamente nos vão exigir mais tempo e que, com o auxílio do Senhor, poderemos explicar.

11. Mostrámos, por conseguinte, que o nascimento do Filho foi realizado pelo Pai. Mostremos também que foi realizado pelo Filho. O que é o nascimento do Filho da Virgem Maria? Certamente a assunção da forma de servo. Porventura ‘ter nascido’, para o Filho, é outra coisa do que ter assumido a forma de servo no seio da Virgem? Escutai que isto mesmo foi realizado pelo Filho: Ele, existindo na forma de Deus, não considerou uma usurpação ser igual a Deus; mas aniquilou-se a si mesmo, tomando a forma de servo (*Fil.* 2: 6-7). Quando chegou a plenitude dos tempos, enviou Deus o seu Filho feito de mulher (*Gal.* 4:4), porque ele foi feito da descendência de Davi segundo a carne (*Rom.* 1:3). Vemos, portanto, que o nascimento foi realizado pelo Pai. Mas, uma vez que o próprio Filho se aniquilou a si mesmo, tomando forma de servo, vemos que o nascimento do Filho foi realizado também pelo próprio Filho. Tendo mostrado este aspecto, passemos adiante. Prestai atenção ao que se segue, segundo a ordem proposta.

12. Mostremos que a paixão do Filho foi realizada pelo Pai e pelo Filho. O Pai realizou a paixão do Filho: Ele não poupou o seu próprio Filho, mas entregou-o à morte por todos nós (*Rom.* 8:32). Também o Filho realizou a sua paixão: Ele me amou e entregou-se a si mesmo por mim (*Gal.* 2:20). O Pai entregou o Filho, o Filho

entregou-se a si mesmo. Esta paixão é realizada em um só, mas é feita por ambos. E assim como sucede com o nascimento, também a paixão de Cristo não foi realizada pelo Pai sem o Filho, nem pelo Filho sem o Pai. O Pai entregou o Filho, o Filho entregou-se a si mesmo. O que fez Judas neste processo, a não ser o pecado? Passemos adiante e vejamos o que sucede com a ressurreição.

13. Reparem, com efeito, que é o Filho que ressuscita, e não o Pai. Mas a ressurreição do Filho é realizada pelo Pai e pelo Filho. O Pai realiza a ressurreição do Filho. De facto, por isso ele o exaltou de entre os mortos e lhe deu o nome que está acima de todos o nome (*Fil. 2:9*). Portanto, o Pai ressuscitou o Filho, exaltando-o e elevando-o de entre os mortos. Porventura também o Filho se ressuscitou a si mesmo? Certamente que sim. Quando falou do seu corpo, comparando-o a um templo, disse: destrui este templo e eu o levantarei em três dias (*Jo. 2,19*). Por último, tal como à paixão pertence o acto de entregar a vida, assim a ressurreição consiste em retomar de novo a vida. Vejamos se o Filho deu a sua vida e entregou a sua alma ao Pai, mas não se entregou ele próprio a si mesmo. Com efeito, que ele entregou a vida ao Pai é evidente, pois referindo-se a este facto diz o Salmo: ressuscita-me e retribuir-lhes-ei o que merecem (*Ps. 40:11*). Mas porque esperais que seja eu a dizer que o Filho também voltou a dar a si mesmo a sua própria vida? Ele próprio o diz: Tenho poder de entregar a minha vida (*Jo.10,18*). Ainda não disse aquilo que prometi. Disse: “de entregar”. Mas já estais a aclamar, porque vos haveis antecipado. De facto, fostes instruídos na escola do mestre celeste, escutando como quem segue atentamente as suas lições, e piedosamente as distribuis. Por isso, não ignorais o que se segue: Tenho poder de entregar a minha vida e tenho poder de a retomar de novo. Ninguém ma tira, mas sou eu que a entrego e de novo a assumo (*Jo. 10: 18*).

14. Resolvemos aquilo que nos tínhamos prometido: mostrámos as nossas afirmações pelo testemunho da Escritura e de modo absolutamente seguro. Guardai aquilo que escutastes. Faço um breve resumo, confio-o às vossas mentes e recomendo que – como coisa de máxima utilidade, segundo julgo – elas o retenham.

O Pai não nasceu da Virgem. Porém, este nascimento, que é do Filho, foi realizado pelo Pai e pelo Filho, a partir da Virgem. O Pai não padeceu na cruz. Porém, a paixão do Filho é realizada pelo Pai e pelo Filho. O Pai não ressuscitou dos mortos. Porém a ressurreição do Filho foi realizada pelo Pai e pelo Filho. Trata-se de considerar a distinção de pessoas e a inseparabilidade das operações. Portanto, não digamos que o Pai realiza algo sem o Filho, e que o Filho realiza algo sem o Pai. Acaso os milagres que Jesus fez vos inquietam, como se ele próprio tivesse feito alguma coisa que o Pai não tenha feito? E onde fica aquela afirmação: o Pai, permanecendo em mim, realiza as suas obras (*Jo. 14,10*)? As coisas que dissemos eram evidentes, mas tinham de ser ditas: não se deve trabalhar para que sejam compreendidas, mas deve ter-se o cuidado de as recordar.

15. Ainda quero acrescentar mais alguma coisa, para a qual se requer verdadeiramente a mais aguda atenção do vosso espírito e a maior devoção perante Deus. De facto, só as realidades corpóreas se submetem a lugares e ocupam espaço. Mas a Deidade não exige nenhuma dimensão espacial. Ela é invisível e inseparável, e está presente em todo o lugar. Não é em parte maior e em parte menor, mas está toda ela em toda a parte, e nunca se divide. Quem é capaz de ver isto? Quem poderá compreender esta realidade? Detenhamo-nos nesta realidade: recordemos quem somos e de onde partimos para falar destas coisas. Seja o que for essa realidade que é Deus, devemos crer nela com piedade e reflectir sobre ela com santidade. E, na medida em que nos seja dado, na medida do possível, compreendamos Deus inefavelmente. Aquietem-se as palavras, a língua se silencie. O coração se inflame, eleve-se até ao inefável. A Deidade, de facto, não é uma realidade tal que tenha de elevar-se ao coração do ser humano, mas uma realidade à qual o coração deve ascender. Prestemos atenção às criaturas – com efeito, a realidade invisível de Deus tornou-se compreensível à nossa inteligência, pelas criaturas do mundo que foram feitas por Ele (*Rom. 1:20*). Talvez nas coisas que Deus fez, com as quais temos como que uma certa familiaridade pelo hábito de nos

relacionarmos com elas, encontremos alguma semelhança a partir da qual possamos mostrar que existem três realidades que, não obstante se enunciarem separadamente, actuam inseparavelmente.

16. Ânimo, meus irmãos! Estai atentos, com toda a presença de espírito! Reparai, antes de mais, naquilo que vos prometo. Dado que o Criador está muito acima de nós, talvez encontre na criatura uma tal semelhança. E talvez o fulgor da verdade resplandeça na mente de algum de nós como um relâmpago e possa pronunciar aquelas palavras: Eu disse no meu êxtase. No teu êxtase, que foi que disseste? Fui lançado para longe da presença dos teus olhos (Ps. 30:23). Na verdade, a mim parece-me que quem disse isto elevou a Deus a sua alma e expandiu a sua alma acima de si mesmo. Uma vez que todos os dias se lhe dizia: “Onde está o teu Deus?” (Ps.41,4), alcançou como que um contacto com aquela luz imutável. Porém, pela sua debilidade não conseguiu permanecer na presença dela, tendo caído novamente como que na sua enfermidade e langor. E, comparando-se com ela, experimentou que o gume da sua mente não pode ainda adequar-se à luz sabedoria de Deus. Como tudo isto se passou em êxtase, o seu espírito foi afastado dos sentidos corpóreos e mergulhou em Deus. E dessa experiência foi de certo modo novamente chamado de Deus para o homem, e disse: “eu disse no meu êxtase” (Ps. 30, 32). Com efeito, vi alguma coisa que não sei descrever bem, por meio de uma experiência extática que não pude suportar durante muito tempo. E, devolvido aos membros mortais e entregue a muitos pensamentos próprios dos mortais, decorrentes do corpo que agrava a alma, disse: “Fui lançado para longe da presença dos teus olhos” (Ps. 30:23). Tu estás muito a cima de mim, e eu estou muito abaixo. Portanto, meus irmãos, que havemos de dizer acerca de Deus? De facto, aquilo que quiseses dizer, se o entenderes, não é Deus. Se o pudeste compreender, compreendeste outra realidade, em lugar de Deus. Se pudeste ter como que uma certa compreensão, compreendeste algum pensamento teu, que te enganou. Portanto, se compreendeste, não é Deus. Inversamente, se se trata de Deus,

então não o compreendeste. Como pois, queres falar dele, se não o pudeste compreender?

17. Vejamos, portanto, se podemos encontrar nas criaturas alguma coisa a partir da qual mostremos que existem três realidades separadamente, que actuam inseparavelmente. Onde nos dirigiremos? Ao céu, para discorrermos sobre o sol, a lua e os astros? À terra, para falarmos talvez dos frutos, das árvores, dos animais que a enchem? Ou haveremos de falar do próprio céu e da terra, que contêm todas as coisas que há no céu e na terra? Ó homem, por quanto tempo ainda andarás à volta das criaturas? Regressa a ti mesmo: olha para ti, examina te a ti mesmo, discute contigo. Procuras nas criaturas uma realidade que, sendo ternária e podendo ser demonstrada por separado, actua inseparavelmente. Se procuras nas criaturas, indaga antes de mais em ti mesmo: acaso tu não és criatura? Procuras uma semelhança. Haverás de procurar nos animais? Estavas a falar de Deus, quando procuravas uma certa semelhança, falavas da majestade da trindade inefável. E, uma vez que fracassaste, ao abeirar-te das realidades divinas, confessando humildemente a debilidade que te é devida, voltaste-te para 10 as realidades humanas. Situa-te aí, para indagar. Procuras nos animais? Procuras no sol? Nas estrelas? Qual destas realidade foi feita à imagem e semelhança de Deus? Certamente encontrarás esta semelhança em ti, com mais familiaridade e melhor do que nelas. Deus fez o ser humano à sua imagem e semelhança (*Gen. 1:26*). Procura em ti. Talvez a imagem da trindade tenha deixado em ti algum vestígio da trindade. E que imagem? Há uma imensa distância entre ela e aquele de que é imagem. É uma semelhança e uma imagem imensamente distante. Não se trata de uma imagem tal como o Filho é imagem, que é igual ao Pai. Uma é a imagem no Filho, outra a imagem no espelho. A distância entre estas realidades é muita. No teu filho, a tua imagem és tu próprio. Na verdade, é filho porque é da tua natureza. Ele é da mesma substância que tu, mas é uma pessoa diferente de ti. Ora, o ser humano não é imagem como o filho unigénito, mas é feito a uma certa imagem e semelhança. Que cada um procure em si, se a pode encontrar, uma certa trindade que

se pronuncie por separado e que actue inseparavelmente. Procurarei, procurai comigo: procuremos em conjunto, indaguemos em conjunto uma comum natureza e substância.

18. Vê, ó homem, repara se é verdade aquilo que digo. Não é verdade que tens corpo? E que tens carne? 'Sim, é verdade, respondes. De facto, de que outro modo poderia ocupar um lugar e mover-me de um lugar para o outro? E de que modo escutaria as palavras dos que falam, a não ser através dos meus ouvidos de carne? E como veria a boca dos que falam, a não ser pelos olhos de carne?' Pois é, possuis estas coisas, segundo consta, e não vamos perder mais tempo a discutir o que é evidente. Repara em algo mais para além: repara naquilo que se realiza pela carne. Escutas, de facto, com o ouvido, mas não é o ouvido que escuta. Há uma realidade interior que escuta pelo ouvido. Vês com os olhos. Repara na própria visão. Será que conheceste a casa e desprezaste quem nela habita? Porventura o olho vê por si mesmo? Não é outra realidade a que vê, através do olho? Não digo: 'O olho do morto não vê, pois quem nele habitava dele se ausentou'. O que eu digo é que o olho, dedicando-se a pensar noutra coisa, não vê o rosto que lhe está presente. Volta, portanto, o teu olhar para o teu interior. Na verdade, é aí que se deve procurar alguma semelhança desta realidade ternária que se manifesta separadamente, mas que actua inseparavelmente. Que há na tua mente? Se me puser a indagar, talvez encontre muitas coisas. Mas há algo bem próximo e que se entende facilmente. Que tem a tua alma no seu interior? Eu recordo, tu considera-o. Não quero que acrediteis em mim por aquilo que eu disse. Não o aceites, se não o encontrares em ti. Presta portanto atenção. Mas antes de mais vejamos o que nos tinha escapado, vejamos se o ser humano não é apenas imagem do Filho, mas do Pai e do Filho e, portanto, consequentemente, do Espírito Santo. O *Genesis* diz: Façamos o ser humano à nossa imagem e semelhança (*Gen.1:26*). Portanto, o Pai não agiu sem o Filho, nem o Filho sem o Pai. Façamos o ser humano à nossa imagem e semelhança. Façamos, não "faço", ou "faz", ou "ele fez", mas 'Façamos'. À imagem não 'tua' ou 'minha', mas 'nossa'.

19. Portanto, pergunto, estou a falar de uma realidade dissemelhante. Ninguém diga: 'Quem se comparará a Deus?' Já disse uma e outra vez, e voltei a repetir, à cautela, e vos acautelei. Esta imagem dista imensamente daquele de que é imagem: como a realidade suprema dista da mais ínfima, como o imutável do mutável, como as realidades criadas distam do Criador, como a realidade humana dista da divina. Eis a primeira coisa para a qual vos alerto: aquilo que eu vou dizer dista imensamente da Deidade. Portanto, que ninguém me acuse. Para não acontecer que eu procure os vossos ouvidos e alguém me mostre os dentes, o que vos prometi mostrar foi que há uma realidade ternária, que se pode mostrar separadamente, mas que actua inseparavelmente. Agora não estou a falar do grau de semelhança ou dissemelhança com a Trindade onnipotente, mas sim a afirmar que, na própria criatura, ínfima e mutável, encontramos uma realidade ternária que pode mostrar-se separadamente, mas que actua inseparavelmente. Ó pensamento carnal, consciência obstinada e infiel! Porque duvidas da existência, naquela majestade inefável, daquilo que em ti podes encontrar? Digo e pergunto: ó homem, tens memória? Se não a tens, como pudeste reter aquilo que eu disse? Mas talvez já esqueceste o que eu disse há pouco. Isto mesmo que eu digo: "disse" -, estas duas sílabas, não as podes reter a não ser pela memória. Como poderás saber que são duas, se, quando ressoar a segunda, tiveres esquecido a primeira? Para quê, portanto, perder mais tempo? Para quê esforçar-me e empenhar-me em convencer-vos? É evidente que tens memória. Pergunto mais isto. Tens entendimento? 'Sim, tenho', respondes. De facto, se não tivesses memória, não poderias reter aquilo que digo. E se não tivesses entendimento, não conhecerias aquilo que reténs. Por conseguinte, tens também entendimento. Chamas o teu intelecto para prestar atenção àquilo que tens no teu interior, e vês o que aí há. E vendo-o, formas-te, e assim podes dizer que conheces. Indago ainda uma terceira coisa. Tens memória, pela qual reténs aquilo que foi dito e tens entendimento, pelo qual entendes aquilo que retiveste. Agora acerca destas duas realidades, pergunto-te: foi voluntariamente

que as retiveste e compreendeste? ‘Certamente, foi porque quis’, respondes. Tens, portanto, vontade. Estas são as três realidades que tinha dito que prometeria mostrar aos vossos ouvidos e mentes. Estas três realidades que estão em ti, que podes numerar e não podes separar – memória, entendimento e vontade; afirmo que estas três realidades podem ser compreendidas e enunciadas por separado, mas actuam inseparavelmente.

20. O Senhor nos ajudará e vejo que Ele nos assiste. Pelo que fostes capazes de entender, vejo que Ele está presente. Por estas vossas palavras, vejo que de algum modo entendestes. Estou convencido que, com o auxílio divino, entenderéis tudo. Prometi mostrar que há três realidades que se manifestam separadamente, mas que actuam inseparavelmente. Vejamos. Eu ignorava o que havia na tua mente e tu disseste-me: “a memória”. Esta palavra, este som, esta voz vem ao encontro dos meus ouvidos, através do teu espírito. Tu pensavas em silêncio nesta mesma realidade, a memória, e não a dizias. Estava em ti, e ainda não tinha vindo até mim. Para que aquilo que estava em ti chegasse até mim, pronunciaste esse mesmo nome, isto é, a memória. Eu escutei. Ouvi estas quatro sílabas que estão no nome “memória”. Este é um nome de quatro sílabas. Trata-se de uma voz que ressoou aos meus ouvidos e insinuou alguma coisa à mente. Aquilo que ressoou, passou. Porém, permanece aquilo onde ressoou, bem como aquilo que foi insinuado. Mas agora pergunto o seguinte: quando pronunciaste aquele nome – ‘memória’ –, não vês com evidência que este nome não pertence senão à memória? As outras duas realidades têm também os seus nomes. Com efeito, uma chama-se entendimento e a outra chama-se vontade, e não memória. A memória é uma outra realidade. Mas para dizeres isto, para elaborar estas quatro sílabas, onde é que as realizastes? Esta palavra, que só pertence à memória, foi a memória que a realizou em ti, pois nela estava guardado aquilo que dizias. Foi realizada pelo entendimento, para conheceres o que estava guardado na memória, e pela vontade, para proferires aquilo que conhecias. Demos graças ao Senhor nosso Deus. Ele nos ajudou, actuando em vós e em nós. Vo-lo digo, com toda a sinceridade,

quando me dispus a tratar convosco este argumento, estava com imenso medo. Temia que, indo ao encontro daqueles que possuem um espírito mais capaz de entender estas coisas, os mais lentos de espírito se aborrecessem solenemente. Mas agora vejo que, tendo escutado com atenção e compreendendo com rapidez, não só percebestes o que foi dito, como até vos antecipastes ao que eu ia dizer. Graças a Deus.

21. Vede que já vos confio com segurança aquilo que entendestes. Não vos dou algo desconhecido mas, repetindo-o, confio-vos aquilo que já foi por vós entendido. De entre aquelas três realidades, apenas se disse o nome de uma delas. A memória é o nome de uma daquelas três realidades. E contudo, o nome de uma delas foi elaborado pelas três. Não se pode pronunciar ‘a memória’ sem que a vontade, o entendimento e a memória executem essa operação. Nem se pode pronunciar só ‘o entendimento’ sem que actuem a memória, a vontade e o entendimento. Nem se pode dizer só ‘a vontade’ sem que actuem a memória, o entendimento e a vontade. Aquilo que é pronunciado separadamente, é pensado inseparavelmente. Cada um destes três nomes é executado por três realidades. Porém, esta realidade, executada por aquelas três, não pertence às três, mas a uma só. Três realidades executam um só nome – ‘memória’ –, mas este nome não pertence senão à memória. Três realidades executam um só nome – ‘entendimento’ – mas este só pertence ao entendimento. Três realidades executam um só nome – ‘vontade’ – mas este nome só pertence à vontade. Assim, também a carne de Cristo foi obra da Trindade, mas aquela realidade só pertence a Cristo. A Trindade fez descer do céu uma pomba, mas esta só pertence ao Espírito Santo. A Trindade fez que se ouvisse do céu uma voz, mas esta voz só pertence ao Pai.

22. Portanto, que ninguém me venha dizer, dirigindo-se à minha debilidade com má intenção e desejo de caluniar: “Qual destas três realidades, que mostraste que estão na nossa mente ou na nossa alma, pertence ao Pai? Isto é, qual delas é semelhança do Pai, qual delas o é do Filho e qual delas pertence ao Espírito Santo?” Não o posso dizer, nem explicar. Deixemos algumas coisa para os que

gostam de pensar, deixemos algo ao silêncio. Entra em ti mesmo, afasta-te de todo o estrépito: entra em ti mesmo e repara se tens aí dentro algum lugar onde possas estar no doce segredo da tua consciência, onde não haja ruído, onde não vás para argumentar nem para armar contendas ou preparar litígios, nem meditar com malícia. Prepara-te com mansidão para escutar a palavra e para entender. Talvez chegues a proclamar: 'Faz que cheguem aos meus ouvidos palavras de alegria e de gozo e exultarão os meus ossos humilhados' (Ps. 50:10), não os meus ossos ensoberbecidos.

23. Basta, pois, aquilo que mostrámos: que há três realidades que se manifestam separadamente, mas que actuam inseparavelmente. Se as encontraste em ti, se elas existem no ser humano, se estão em cada pessoa que habita esta terra, num corpo frágil, que agrava a alma, acredita que o Pai, o Filho e o Espírito Santo podem manifestar-se separadamente - por meio de alguns sinais visíveis, através de certas formas assumidas das criaturas -, mas actuando inseparavelmente. Isto basta. Não digo: 'O Pai é a memória, o Filho é o entendimento, e o Espírito Santo é a vontade'. Não ousa afirmar isto, seja qual for o modo como se entenda. Deixemos estas coisas mais elevadas para quem for capaz de as entender. Nós somos pequenos e dissemos o que nos foi possível, àqueles que também são pequenos. Não digo estas coisas da trindade como se equiparassem a ela, a modo de analogia, isto é, em razão de uma comparação que se lhe dirige. Não é isto que afirmo. Mas então o que é que afirmo? Mostrei que encontras em ti três realidades separadas que actuam inseparavelmente. Destas três, cada uma tem um nome, cuja pronunciação é realizada pelas três. Este nome, contudo, não pertence às três, mas a cada uma delas. Se aqui escutaste isto e o viste e admitiste, crê, portanto, que o mesmo existe Naquele que não podes ver. Podes conhecer em ti que existe esta realidade. Naquele que te fez, que é aquilo que É, como o poderás conhecer? E se poderes, ainda não podes. E quando o fores capaz de conhecer, porventura tu poderás conhecer Deus do mesmo modo que Deus se conhece a si mesmo? Basta o que foi dito à vossa caridade: dissemos aquilo que pudemos. Demos aquilo

que tínhamos prometido a quem assim nos exigia. As demais coisas que se deveriam acrescentar para se completar o vosso conhecimento, deveis perguntá-las ao Senhor.

Referências

Obras de Agostinho

AUGUSTINUS. **Contra academicos. De beata vita. De ordine. De magistro. De libero arbitrio.** Edição de W. M. Green e K. D. Daur. Turnhout: Brepols, 1970. (CCSL 29).

AUGUSTINUS. **De diversis quaestionibus octoginta tribus. De octo Dulcitii quaestionibus.** Edição de Almut Mutzenbecher. Turnhout: Brepols, 1975. (CCSL 44a).

AUGUSTINUS. **Soliloquiorum libri duo. De immortalitate animae. De quantitate animae.** Edição de Wolfgang Hörmann. Viena: Hölder- Pichler-Tempsky, 1896. (CSEL 89).

AUGUSTINUS. **S. Augustini Epistulae** (ep. 124-184 A). Edição de Almut Goldbacher. Viena: Hölder-Pichler-Tempsky, 1904. (CSEL 44).

AUGUSTINUS. **De genesi ad litteram libri duodecim eiusdem libri capitula.** Edição de Joseph Zycha. Viena: Tempsky, 1894. (CSEL, 28-1).

AUGUSTINUS. **De cura pro mortuis gerenda.** Edição de Joseph Zycha. Viena: Tempsky, 1900 (CSEL 41), p. 634-636.

AUGUSTINUS. **De Genesi contra Manicheos** (PL 34, 173-220).

AUGUSTINUS. **Sermo LII – De trinitate** (ed. P. Verbraken). *In: Revue Benédictine* 74 (1964) p. 15-35.

AUGUSTINUS. **Sermo XXX.** Edição de C. Lambot. Turnhout: Brepols, 1961. (CCSL 41). p. 382-389.

AUGUSTINUS. **Sermo CCLXXVII.** PL, 38, 1257-1268.

AUGUSTINUS. **Retractationum libri duo.** Edição de A. Mutzenbecher. Turnhout: Brepols, 1984. (CCSL 57).

AUGUSTINUS. **De musica** (PL 32, 1081-1194).

AUGUSTINUS. **De moribus ecclesiae Catholicae et de moribus Manichaeorum** (PL 32, 1309-1378).

AUGUSTINUS. **Epistulae 124-184**. Edição A. Goldbacher, 1904. (CSEL 44).

Traduções em português

AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. Volumes I, II e III. Lisboa: FCG, 1996, 1993 e 1995.

AGOSTINHO. **Diálogo sobre a ordem**. Lisboa: IN-CM, 2000.

AGOSTINHO. **Diálogo sobre o livre arbítrio**. Lisboa: IN-CM, 2001.

AGOSTINHO. **A verdadeira religião**. Porto: Afrontamento, 2012.

AGOSTINHO. **Confissões**. Lisboa: IN-CM, 2004.

AGOSTINHO. **A Trindade**. Lisboa: Paulinas, 2007.

AGOSTINHO. Comentário literal ao livro do Genesis, Livro XII. *In: Civitas Augustiniana*, 3 (2013), p. 121-164.

Disponível em: <https://ojs.letras.up.pt/index.php/civaug/article/view/648>

Obras de outros autores antigos

Platão

PLATÃO. **O Sofista**. Prefácio de José Trindade dos Santos. Lisboa: IN-CM, 2024.

Cícero

CÍCERO. Timaeus. *In*: MARCUS TULLIUS CICERO. **Scripta quae manserunt omnia: Fasc. 46. De divinatione. De fato. Timaeus.** Edição de Otto Plasberg. Estugarda: B.G. Teubner, 1965. p. 154-187.

CICERO. **Topica: Die Kunst, richtig zu argumentieren** [TOPICA]. Zürich: Artemis und Winkler, 1993.

CICERO. **Topica.** Edição de Tobias Reinhardt. Oxford: Oxford University Press, 2003.

CÍCERO. **Disputationes Tusculanas.** Madrid: Gredos, 2005.

Estudos

AGAËSSE, Paul; SOLIGNAC, Aimé (Ed.). **Saint Augustin : La Genèse au sens littéral en douze livres** (livres I-VII). Paris: I.E.A., 2000.

ARMSTRONG, A.H. The Background of the Doctrine “That the Intelligibles are not Outside the Intellect”. *In*: **Les Sources de Plotin.** Geneva: Fondation Hardt, 1960. p. 393–413.

BARRAGÁN NIETO, José Pablo. **El *De secretis mulierum* atribuido a Alberto Magno:** Estudio, edición crítica y traducción. Porto: Fidem, 2012.

BERMON, Emmanuel. **Saint Augustin. La correspondance avec Nebridius** (Lettres 3-14). Leiden: Brill, 2022.

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

BOLAND, Vivian. **Ideas in God According to Saint Thomas Aquinas:** Sources and Synthesis. Leiden: Brill, 1996.

BONNER, Gerald. Adam. *In*: MAYER, Cornelius (Ed.). **Augustinus-Lexikon** 1. Basileia: Schwabe, 1986. 63-87.

BONAZZI, Mauro. Plotinus and the Theory of Forms. *In*: LLOYD, P. Gerson; WILBERDING, James (Ed.). **The New Cambridge**

Companion to Plotinus, Cambridge: Cambridge University Press, 2022. p. 115-135.

BOUDON-MILLOT, Véronique; POUDERON, Bernard (Ed.). **Les pères de l'église face à la science médicale de leur temps**. Paris: Beauchesne, 2005.

BOURKE, Vernon J. The Body-Soul Relation in the Early Augustine. Quid ergo sum, deus meus? Quae natura sum (Confessiones X, XVI, 25). In: SCHNAUBELT, J.C.; VAN FLETEREN, F. (Ed.). **Augustine: "Second Founder of the Faith"**. Nova Iorque: Peter Lang, 1990. p. 435-450.

BOWERY, Anne-Marie. Plotinus, The Enneads. In: FITZGERALD, Allan (Ed.). **Augustine Through the Ages**. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1999. p. 654-657.

BØRRESEN, K.E. **Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin**. Oslo: Universitetsforlaget & Paris: Maison Mame, 1968.

BRACHTENDORF, Johannes; DRECOLL, V.H. (Ed.). **Augustinus De Genesi Ad Litteram**: Ein kooperativer Kommentar. Paderborn: Brill, 2021.

CANTY, Aaron. Saint Paul in Augustine. In: CARTWRIGHT, Steven (Ed.). **A Companion to St. Paul in the Middle Ages**. Leiden: Brill, 1983. p. 115-142.

CATAPANO, Giovanni. Augustine's Doctrine of Eternal Reasons: A Textual Dossier. In: MANZON, Tommaso; ZAVATTERO, Irene (Ed.). **Theories of Divine Ideas from the Church Fathers to the Early Franciscan Masters**. Roma: Aracne, 2022. p. 1-30.

CATAPANO, Giovanni. **Agostino. Vedere Dio (lettera 147)**. Roma: Città Nuova, 2019.

CATAPANO, Giovanni. Augustine. In: MARMODORO, Anna; CARTWRIGHT, Sophie (Ed.). **A History of Mind and Body in Late Antiquity**. Cambridge: Cambridge UP, 2018. p. 343-375.

CATAPANO, Giovanni. Augustine. *In*: GERSON, Lloyd (Ed.). **The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity**. Cambridge: Cambridge UP, 2010. p. 552-581.

COHOE, Caleb. What Does the Happy Life Require? Augustine on What the Summum Bonum Includes. *In*: PASNAU, Robert (Ed.). **Oxford Studies in Medieval Philosophy**. Volume 8. Oxford: Oxford UP, 2020. p. 1-40.

COURCELLE, Pierre. **Recherches sur les Confessions de saint Augustin**. Paris: E. de Boccard, 1968.

DI BERNARDINO, A. Cassiciacum. *In*: FITZGERALD, Allan (Ed.). **Augustine Through the Ages: An Encyclopedia**. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1999. p. 135.

DIELS, Hermann; KRANZ, WALTHER. **Fragmente der Vorsokratiker**. Dublin/ Zurique: Weidmann, 1970.

DI MARTINO, Carla. Il ruolo della intentio nell'evoluzione della psicologia di Agostino: dal *De libero arbitrio* al *De Trinitate*. **Revue des études augustinienes**, no. 46, p. 173-198. 2000.

DREVER, Matthew. *De Genesi ad litteram* 12: Paul and the Vision of God. *In*: BRACHTENDORF, Johannes; DRECOLL, V.H. (Ed.). **Augustinus De Genesi Ad Litteram: Ein kooperativer Kommentar**. Paderborn: Brill, 2021. p. 313-328.

DUTTON, Blake D. **Augustine and Academic Skepticism**. A Philosophical Study. Ithaca, NY: Cornell UP, 2016.

FITZGERALD, Allan (Ed.). **Augustine Through the Ages: An Encyclopedia**. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1999.

HAGENDAHL, HARALD. **Augustine and the Latin Classics**. Gothenburg: Elander, 1967.

HOENIG, CHRISTINA. **Plato's Timaeus and the Latin Tradition**. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

HOFER, Andrew (Ed.). **Cambridge Companion to Augustine's Sermons**. Cambridge: Cambridge UP: 2025.

HOLTE, Ragnar. **Béatitude et sagesse: Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne**. Paris: Études augustinienes, 1962.

HOMBERT, P.-M. **Nouvelles recherches de cronologie augustinienne**. Paris: I.E.A., 2000.

JACQUART, Danielle. **La science médicale occidentale entre deux renaissances (XIIe s.-XVe s.)**. Aldershot: Variorum, 1997.

JACQUART, Danielle; BURNETT, Charles (Ed.). **Constantin the African and 'Ali ibn al-'Abbas al-Magusi: the Pantegni and related texts**. Leiden: Brill, 1994.

JACQUART, Danielle; THOMASSET, Claude. **Sexualité et savoir médical au Moyen Age**. Paris: Presses Universitaires de France, 1985.

KALLIGAS, Paul. Plotinus. In: ZALTA, E. N.; NODELMAN, Uri (Ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Summer 2024 Edition). Disponivel em:

<https://plato.stanford.edu/archives/win2024/entries/plotinus/>

KING, Peter. Augustine on knowledge. In: MECONI, David Vincent; STUMP, Eleonore (Ed.). **The Cambridge Companion to Augustine**, 2nd edition. Cambridge: Cambridge UP, 2014. p. 142-165.

KRETZMANN, Norman; MECONI, David; STUMP, Eleonore (Ed.). **Cambridge Companion to Augustine**. Cambridge: Cambridge UP, 2001.

LAGERLUND, Henryk. **Skepticism in Philosophy: A Comprehensive, Historical Introduction**. Londres: Routledge, 2020.

LAURENCE, Patrick. La faiblesse féminine chez les Pères de l'Église. In: BOUDON-MILLOT, Véronique; POUDERON, Bernard (Ed.). **Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps**. Paris: Beauschesne, 2005. p. 351-377.

MADEC, Goulven. 'Caro christiana'. Saint Augustin et la corporalité. *In: Lectures Augustiniennes*. Paris : I.E.A., 2001. p. 257-270.

MADEC, Goulven. Le néoplatonisme dans la conversion d'Augustin. État d'une question centenaire. *In: MAYER, Cornelius; CHELIUS, Karl Heinz (Ed.). Internationales Symposium über den Stand der Augustinus-Forschung*, 12-16 April 1987. Würzburg: Augustinus-Verlag, 1989. p. 9-25.

MASSUTI, Egidio. **Il problema del corpo in sant'Agostino**. Roma: Borla, 1989.

MATTER, E. Ann. Christ, God and the Woman in the Thought of St. Augustine. *In: DODARO, Robert; LAWLESS, George (Ed.). Augustine and his Critics: Essays in honour of Gerard Bonner*. Londres: Routledge, 2000. p. 163-174.

MATTHEWS, Gareth. Two Concepts of Happiness in Augustine. *In: YU, Jiyuan; GRACIA, Jorge J. E. (Ed.). Rationality and Happiness: From the Ancients to the Medievals*. Rochester, NY: University of Rochester Press, 2003. p. 161-174.

MATTHEWS, Gareth. Knowledge and Illumination. *In: STUMP, Eleonore; KRETZMANN, Norman (Ed.). The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge UP, 2001. p. 171-185.

MATTHEWS, Gareth B. Internalist Reasoning in Augustine for Mind-Body Dualism. *In: WRIGHT, John P.; POTTER, Paul (Ed.). Psyche and Soma. Physicians and Metaphysicians on the Mind-Body Problem from Antiquity to Enlightenment*. Oxford: Oxford UP, 2000. p. 133-145.

MATTIOLI, Umberto (Ed.). **La donna nel pensiero cristiano antico**. Genova: Marietti, 1992.

MAYER, Cornelius. *Corpus Augustinianum Gissense a Cornelio Mayer editum* (CAG). Disponível em: <https://www.augustinus.de/projekte-des-zaf/corpus-aug-gissense/cag-online/cag-online-english>

MECONI, David (Ed.). **Cambridge Companion to Augustine's City of God**. Cambridge: Cambridge UP: 2021.

MECONI, David; STUMP, Eleonore (Ed.). **Cambridge Companion to Augustine**. Cambridge: Cambridge UP: 2014.

MECONI, David. **The One Christ. St. Augustine's Theology of Deification**. Washington D.C.: Catholic University of America, 2013.

MILES, Ruth Margaret. Corpus. *In*: MAYER, Cornelius (Ed.). **Augustinus-Lexikon** 2. Basileia: Schwabe, 1996-2002. p. 6-20.

MORO, Enrico. **Il concetto de Materia in Agostino. Agostino e Plotino sulla materia dei corpi**. Roma, Arcana Editrice, 2017.

MOSHER, David L. Introduction. *In*: **Saint Augustine: Eighty-Three Different Questions**. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1982. p. 2-20.

NIEDERBACHER, Bruno. The human soul: Augustine's case for soul-body dualism. *In*: MECONI, David Vincent; STUMP, Eleonore (Ed.). **The Cambridge Companion to Augustine**, 2nd edition. Cambridge: Cambridge UP, 2014. p. 125-139.

NOBLE, Christopher Isaac; POWERS, Nathan M. Creation and divine providence in Plotinus. *In*: MARMODORO, Anna; PRINCE, Brian D. **Causation and creation in Late Antiquity**. Cambridge: Cambridge UP, 2015. p. 51-70.

NOBLE, Christopher Isaac. Plotinus' Unaffected Matter. *In*: INWOOD, Brad (Ed.). **Oxford studies in Ancient Philosophy**. Volume 44. Oxford: Oxford UP, 2013. p. 233-278.

O'BRIEN, Dennis. **Plotinus on the origin of matter**: An exercise in the interpretation of the Enneads. Nápoles: Bibliopolis, 1991.

O'DALY, Gerard. **Augustine's Philosophy of Mind**. Berkeley: University of California Press, 1987.

O'DALY, Gerard. Cassiciacum. *In*: MAYER, Cornelius et al. (Ed.). **Augustinus-Lexikon** I. Basileia: Schwabe, 1986. p. 772-781.

OLIVEIRA E SILVA, Paula. Agostinho de Hipona: Congruência, a dinâmica do belo. *Veritas*, no. 67/1, 2022. [Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/veritas/article/view/43271>]

OLIVEIRA E SILVA, Paula. Introdução. In: AGOSTINHO. **A verdadeira religião**. Porto: Afrontamento, 2012. p. 7-18.

OLIVEIRA E SILVA, Paula. **Ordem e Mediação: a ontologia relacional de Agostinho de Hipona**. Porto Alegre: Letra&Vida, 2012. p. 102-117.

OLIVEIRA E SILVA, Paula. *Ex homine uno*: uma leitura da condição feminina em Agostinho de Hipona. In: RIBEIRO FERREIRA, M. L. (org.). **O que os filósofos pensam sobre as mulheres**. Porto Alegre, RS: Unisinos, 2010. p. 69-94 (reimp.).

OLIVEIRA E SILVA, Paula. De cultu feminarum: Tertuliano e a retórica do corpo. In: RIBEIRO FERREIRA; Luísa (Ed.). **O que os filósofos pensam sobre as mulheres**. Porto Alegre, RS: Unisinos, 2010. p. 69-94 (reimp.).

OLIVEIRA E SILVA, Paula. Simplex et Multiplex: A essência de Deus como ordem suprema. In: XAVIER, Maria Leonor (Ed.). **A Questão de Deus na História da Filosofia**. Sintra: Zéfiro, 2008. p. 405-423.

OLIVEIRA E SILVA, Paula. Introdução. In: AGOSTINHO. **Diálogo sobre o livre arbítrio**. Lisboa: IN-CM, 2001. p. 13-76.

OLIVEIRA E SILVA, Paula. Introdução. In: AGOSTINHO. **Diálogo sobre a ordem**. Lisboa: IN-CM, 2000. p. 15-81.

PLUMER, Eric. *De diversis quaestionibus octoginta tribus*. In: FITZGERALD, Allan (Ed.). **Augustine Through the Ages**. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1999. pp. 276-277.

POLLMANN, Karla; OTTEN, Willemien (Ed.). **The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine**. Oxford: Oxford UP, 2013.

POWER, Kim. **Veiled Desire. Augustine on Women**. New York: Continuum, 1995.

REBALDE, João. **Introdução ao estudo de Plotino**. Uma leitura das Enéadas. Porto: Afrontamento, 2023.

RIST, John M. Augustine: Freedom, Love and Intention. *In*: ALICI, Luigi (Ed.). **Il mistero del male e la libertà possibile**. Atti dell'VIII Seminario del Centro Studi Agostiniani di Perugia. (Roma: I.P.A., 1997). p. 7-21.

ROSS, W.D. **Selected Fragments**. 5^a reimp. Oxford: Clarendon, 1971.

SANTOS, Maria Célia. **Princípio, Início e Começo nos Comentários ao Génesis de Agostinho de Hipona**. Tese de doutoramento em Filosofia apresentada ao Programa doutoral em Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto. 2016. Disponível aqui: <https://surl.li/rqipod>

SORABJI, Richard. **Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and in Early Middle Ages**. Londres: Duckworth, 1983.

STARK, Judith Chelius (Ed.). **Feminists interpretations of Augustine**. State College: Penn State University Press, 2007.

TARRANT, Harold. Platonismo Before Plotinus. *In*: GERSON, Lloyd (Ed.). **The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity**. Cambridge: Cambridge UP, 2010, p. 63-99.

TESKE, Roland J. **Augustine of Hippo. Philosopher, Exegete, and Theologian. A Second Collection of Essays**. Milwaukee: Marquette University Press, 2009.

TOOM, Tarmo (Ed.) **Cambridge Companion to Augustine's Confessions**. Cambridge: Cambridge UP: 2020.

TORNAU, Christian. Augustine of Hippo. *In*: ZALTA, E. N.; NODELMAN, Uri (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Summer 2024 Edition). Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/augustine/>

TOULOUSE, Stéphane. Influences néoplatoniciennes sur l'analyse augustinienne des *visiones*. **Archives de Philosophie**, no.72 (2), 2009. p. 225-247.

VANNIER, Marie-Anne. **Creatio, Conversio, Formatio Chez S. Augustin.** Fribourg Suisse: Éditions Universitaires de Fribourg en Suisse, 1991.

VAN RIEL, Gerd. Augustine's Plato. *In*: TARRANT, H.; LAYNE, D.A.; BALTZLY, D.; RENAUD, F. (Ed.). **Brill's Companion to the Reception of Platon in Antiquity.** Brill: Leiden, 2017, 448-469.

ZWOLLO, Laela. **St. Augustine and Plotinus: The Human Mind as Image of the Divine.** Leiden: Brill, 2018.

Índice de autores

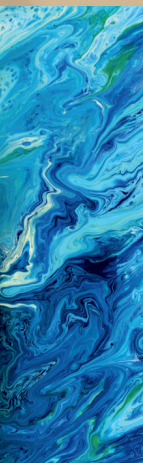
- Agaësse, P., 111, 118, 148,
162-163, 185, 209
- Alberto Magno, 137, 209
- Alici, L., 125, 216
- Ambrósio de Milão, 144
- Anaxágoras, 116
- Apuleio, 64
- Aristóteles, 49, 116
- Armstrong, A. H., 65, 209
- Ayres, L., 22
- Baltzly, D., 64, 211, 217
- Barragán Nieto, J. P., 137,
209
- Beckert, C., 22
- Bermon, E., 22, 25, 43-44, 88,
125, 170, 174, 182, 184, 209
- Boland, V., 64-65, 68, 70, 72,
94, 209
- Bonazzi, M., 65, 96, 209
- Bonner, G., 116, 144, 209, 213
- Børresen, K. E., 142-143, 210
- Boudon-Millot, V., 137, 146,
210, 212
- Bourke, V., 118, 210
- Bowery, A.-M., 79, 210
- Brachtendorf, J., 139, 148,
150, 170, 210-211
- Brian, D., 94, 214
- Burnett, Ch., 137, 212
- Calcídio, 64
- Canty, A., 183, 210
- Carnéades, 46
- Cartwright, S., 111, 183, 210
- Catapano, G., 29, 69, 110-111,
158, 160, 165, 210-211
- Cerqueira Gonçalves, J., 7, 21
- Chelius, K. H., 78, 213
- Christopher, I., 94, 99, 214
- Cícero, 27, 49, 54, 64, 66-68,
70-72, 104, 208-209
- Cohoe, C., 37, 39, 211
- Correia, M., 23
- Courcelle, P., 183, 211
- Daur, K. D., 25, 207
- Descartes, R., 14
- Di Bernardino, A., 25, 211
- Di Martino, 125, 211
- Diels, H., 116, 211
- Dodaro, R., 144, 213

- Drecoll, V. H., 139, 170, 210-211
- Drever, M., 170, 211
- Dutton, B. D., 28, 41, 211
- Fitzgerald, A., 25, 57, 79, 141, 210-211, 216
- Gerson, L., 29, 64-65, 96, 209, 211, 216
- Goldbacher, A., 158, 207, 208
- Gracia, J. J. E., 37, 213
- Green, W. M., 25, 207
- Gregório de Nissa, 144
- Hagendahl, H., 67, 211
- Hoening, C., 61, 64, 70, 212
- Hofer, A., 14, 22, 212
- Holte, R., 37, 212
- Hombert, P. M., 161, 168, 212
- Hörmann, W., 46, 207
- Inwood, B., 99, 214
- Jacquart, D., 137, 212
- Kalligas, P., 96, 212
- Kant, E., 14
- King, P., 29, 38, 41-42, 50, 53-54
- Kranz, W., 116, 211
- Kretzmann, N., 14, 29, 212-213
- Lagerlund, H., 28, 45, 47-48, 212
- Lambot, C., 207
- Laurence, P., 146, 212
- Lawless, G., 144, 213
- Layne, D. A., 64, 211, 217
- Manzon, T., 69, 210
- Marmodoro, A., 94, 111, 210, 214
- Matter, E. A., 99, 144, 213-214
- Matthews, G. B., 29, 33-34, 36-38, 109, 110, 120, 213
- Massuti, E., 213
- Mattioli, U., 137, 213
- Mayer, C., 15, 25, 78, 213-215
- Meconi, D., 14, 29-30, 186, 212, 214
- Mesquita, A. P., 22
- Miles, R. M., 107, 214
- Moro, E., 95, 100-101, 214
- Mosher, D. L., 177, 214
- Mutzenbecher, A., 57-58, 73, 104, 207
- Niederbacher, B., 30, 110, 214
- Noble, C. I., 94, 99, 214
- Nodelman, U., 96, 145, 212, 217
- O'Brien, D., 99, 214
- O'Daly, G., 25, 88, 171, 215
- Oliveira e Silva, P., 30, 36, 62, 102, 139, 144, 187, 215
- Otten, W., 14, 216
- Pasnau, R., 37, 211

Pérez, J.L., 22
 Plasberg, O., 66, 209
 Platão, 14, 48-49, 54, 58-68,
 70-74, 94, 208, 211-212, 217
 Plotino, 49, 64-65, 79-80, 91-
 96, 99-102, 183-184, 209-210,
 212, 214, 216-217
 Plumer, E., 57, 216
 Pollmann, K., 14, 216
 Porfírio, 101-102
 Potter, P., 109, 119, 213
 Pouderon, B., 137, 146, 210,
 212
 Power, K., 144, 216
 Powers, N. M., 94, 143, 214
 Prince, B. D., 94, 214
 Ramos, M., 23
 Rebalde, J., 91, 97, 216
 Reinhardt, T., 71, 209
 Renaud, F., 64, 211, 217
 Ribeiro Ferreira, L., 22, 139,
 144, 215
 Rist, J. M., 215-216
 Ross, W. D., 116, 216
 Schnaubelt, J. C., 119, 210
 Séneca, 49
 Solognac, A., 111, 118, 148,
 163, 185
 Sorabji, R., 183-184, 216
 Stark, J. C., 139, 141, 156, 216
 Stump, E., 14, 29-30, 212-214
 Tarrant, H., 64, 211, 216-217
 Tertuliano, 143
 Teske, R. J., 171, 216
 Thomasset, Cl., 137, 212
 Tomás de Aquino, 64-65, 142,
 209
 Toom, T., 14, 217
 Tornau, Ch., 145, 217
 Toulouse, St., 183, 185, 217
 Trindade dos Santos, J., 48,
 208
 Van Fleteren, F., 119, 210
 Van Riel, G., 64, 211, 217
 Vannier, M.-A., 80, 217
 Verbraken, P., 207
 Wilberding, J., 65, 96, 209
 Wirght, J. P., 109, 119, 213
 Xavier, M. L., 22, 30, 215
 Yu, J., 37, 213
 Zalta, E. N., 96, 145, 212, 217
 Zavattero, I., 69, 210
 Zenão, 34-36, 44
 Zwollo, L., 92-94, 217
 Zycha, J., 118, 147, 207



Tomadas individualmente, todas as coisas que Tu fizeste eram boas, mas em conjunto eram boas e muito boas. O mesmo dizem todos os corpos belos, porque o corpo, que é constituído por membros belos, é muito mais belo do que esses membros, por cujo conjunto absolutamente harmónico se forma o todo, ainda que também eles próprios, individualmente, sejam belos (Agostinho, *Confissões*, XIII, 28, 43).



ISBN 978-65-265-2617-0



9 786526 526170