

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO**

**Ivan Bilheiro Dias Silva**

**Agostinho e a busca essencial: delineamento e expressão do *quaerere* a partir  
das obras de Cassicíaco**

Juiz de Fora  
2023

**Ivan Bilheiro Dias Silva**

**Agostinho e a busca essencial:** delineamento e expressão do *quaerere* a partir das obras de Cassicíaco

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Ciência da Religião. Área de concentração: Filosofia da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Antonio Henrique Campolina Martins

Juiz de Fora

2023

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Bilheiro Dias Silva, Ivan.

Agostinho e a busca essencial : delineamento e expressão do quererere a partir das obras de Cassicíaco / Ivan Bilheiro Dias Silva. -- 2023.

185 f.

Orientador: Antonio Henrique Campolina Martins

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2023.

1. Agostinho. 2. Filosofia cristã. 3. Quererere. 4. Busca essencial..  
I. Henrique Campolina Martins, Antonio, orient. II. Título.

Ivan Bilheiro Dias Silva

**Agostinho e a busca essencial:** delineamento e expressão do quereere a partir das obras de Cassiciaco

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Ciência da Religião. Área de concentração: Filosofia da Religião.

Aprovada em 18 de Setembro de 2023.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Antonio Henrique Campolina Martins - Orientador  
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Jonas Roos  
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Humberto Araújo Quaglio de Souza  
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Douglas Willian Ferreira  
Secretaria de Estado de Educação de Minas Gerais

Prof. Dr. Fabio Caputo Dalpra  
Instituto Federal do Sul de Minas Gerais

Juiz de Fora, 18/08/2023.



Documento assinado eletronicamente por **Antonio Henrique Campolina Martins, Professor(a)**, em 18/09/2023, às 20:59, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Douglas Willian Ferreira, Usuário Externo**, em 19/09/2023, às 16:24, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Fabio Caputo Dalpra, Usuário Externo**, em 20/09/2023, às 14:20, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Jonas Roos, Professor(a)**, em 21/09/2023, às 08:33, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Humberto Araujo Quaglio de Souza, Professor(a)**, em 21/09/2023, às 09:12, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no Portal do SEI-Ufjf ([www2.ufjf.br/SEI](http://www2.ufjf.br/SEI)) através do ícone Conferência de Documentos, informando o código verificador **1416646** e o código CRC **82002DD4**.

À minha avó Natércia (*in memoriam*).

## AGRADECIMENTOS

Há muito o que agradecer depois de tantos anos de uma jornada como a que culmina na produção desta tese de Doutorado. Há, certamente, muitos a quem terei de expressar minha gratidão ainda, por tudo o que me proporcionaram e todo o apoio que me foi dado nesse caminho. Para evitar o risco de deixar de citar alguém, opto por comprometer-me com a expressão de agradecimento pessoalmente quando dos reencontros vindouros.

Alguns registros, não obstante, são muito importantes. Início com meu agradecimento a todos os mestres pela inspiração, pelos ensinamentos e pela oportunidade de crescimento ofertada. Em especial, agradeço ao meu orientador, professor Antonio Campolina, por sua generosa ação de orientação, pelos diálogos fraternais, pela confiança que me estimulou e me desafiou ao crescimento, e pelo carinho paternal que recebo com o coração reciprocamente tomado por uma admiração filial.

Aos membros da Banca Examinadora, que me honram com a presença e o diálogo: ao professor Jonas Roos, a quem devo a centelha primeira de inclinação à reflexão e ao estudo no campo da Filosofia da Religião; ao professor Fabio Dalpra, cuja sapiência é luz-guia para minha caminhada nos estudos agostinianos; ao professor Humberto Quaglio, em cuja pessoa vejo a grandeza da sabedoria expressa em exemplar gentileza; e ao professor Douglas Ferreira, destemido acadêmico, a quem devo muito pelas partilhas e pela parceria.

Aos vários colegas e amigos com os quais convivi e aprendi ao longo dos últimos anos, nos diversos lugares em que passei, pelo bom convívio e pela partilha da vida.

Registro agradecimento, ainda, à Universidade Federal de Juiz de Fora e toda a sua comunidade acadêmica, minha casa de formação e de profissão. Na esteira, reverencio a Universidade pela implementação e manutenção do Programa de Apoio à Qualificação (PROQUALI), que permite o aprimoramento do serviço público através da qualificação de seu corpo de servidores, e agradeço pela bolsa que me foi concedida.

Estendo minha gratidão àqueles de meu círculo íntimo: ao meu irmão Vinícius, minha cunhada Carol e meus amados sobrinhos Cauã e Breno que, mesmo à distância, me fortalecem com o amor que partilhamos; à minha namorada Natália e

minha enteada Alice, com as quais tenho o privilégio do convívio alegre e amoroso que anima e inspira; ao meu pai, um torcedor disposto e empenhado, cuja contribuição à minha trajetória e à formação da família é sentida com o coração; e, em culminância, à minha mãe, a quem agradeço com a inspiração da imagem de Santa Mônica, mãe de Agostinho: tudo o que sou, tudo o que tenho e tudo o que faço têm raízes em sua devotada e piedosa dedicação a mim e à nossa família – não há inspiração maior do que o divino amor materno, a quem rendo o meu mais profundo e sincero agradecimento. Agradeço, ainda, à minha avó Natércia, a quem dedico este trabalho *in memoriam*, pelo amor-saudade que a ela devoto.

Agradeço a todos que me concedem a alegria de ser um eterno aprendiz!

*conf. X, 27, 38: Tarde te amei, Beleza tão antiga e tão nova, tarde te amei! E, no entanto, estavas dentro de mim, e eu fora, a te procurar! Minha feiura se lançava sobre toda a beleza que criaste. Estavas comigo, e eu longe de ti. Prendiam-me longe de ti coisas que nem existiriam, se não existissem em ti. Tu me chamaste, gritaste por mim, e venceste minha surdez. Brilhaste, e teu esplendor pôs em fuga minha cegueira. Exalaste teu perfume, respirei-o, e agora suspiro por ti. Eu te saboreei, e agora sinto fome e sede. Tocaste-me, e o desejo de tua paz me inflama. (AGOSTINHO, 2020, p. 84)*

*Agostinho, nas Confessiones*



## RESUMO

O texto aborda a construção filosófico-cristã agostiniana de uma visão sobre a busca essencial a que todos os homens estão inclinados e que os move em direção a Deus. Essa análise é feita a partir das obras produzidas no período imediatamente após a conversão de Agostinho ao cristianismo, no retiro de Cassiciaco. A primeira parte relata a trajetória agostiniana até sua conversão ao cristianismo, destacando suas diversas experiências que são colocadas sob a percepção de uma busca errática, visão esta derivada da mudança de Agostinho em relação à sua maneira de buscar. A segunda parte explora a construção da ideia de busca essencial através do construto conceitual assentado no termo latino *quaerere*. O retiro de Cassiciaco e as obras produzidas nesse período são examinados, estabelecendo uma conexão com a filosofia eudemonista da antiguidade e a separação conceitual proposta pelo entendimento de busca essencial filosófico-cristã. Em seguida, há a análise de como Agostinho delinea o *quaerere*, compreendendo sua própria jornada de busca e a mudança após a conversão. A última parte do texto foca na expressão do *quaerere* a partir da leitura das obras de Cassiciaco, período no qual Agostinho se dedica a compreender a busca essencial e a desenvolvê-la em suas diversas expressões, especificamente abordando o *quaerere veritatem*, o *quaerere beatitudinem* e, por fim, o *quaerere Deum*, como manifestações da busca essencial.

Palavras-chave: Agostinho. Filosofia cristã. Quaerere. Busca essencial.

## **ABSTRACT**

The academic work delves into Augustine's philosophical-Christian construction of a perspective on the essential quest to which all humans are inclined and which propels them toward God. This analysis is undertaken through the examination of works produced immediately after Augustine's conversion to Christianity, during his retreat at Cassiciaco. The first section explores Augustine's trajectory leading up to his conversion, highlighting various experiences that are perceived as an erratic search, stemming from his transformative shift in how he approaches seeking. The second part delves into the construction of the concept of essential seeking through an analysis of the Latin term "quaerere". The Cassiciaco retreat and works created during this period are scrutinized, establishing a connection with the eudaimonistic philosophy of antiquity and the conceptual separation proposed by the understanding of philosophical-Christian essential seeking. Following this, the text analyzes how Augustine outlines the "quaerere," comprehending his own journey of pursuit and the change that follows conversion. The final section of the text focuses on the expression of "quaerere" as reflected in Cassiciaco's works, a period during which Augustine dedicates himself to understanding essential seeking and developing its various expressions. Specifically, the study addresses the "quaerere veritatem," the "quaerere beatitudinem," and finally, the "quaerere Deum" as manifestations of essential seeking.

Keywords: Augustine. Christian philosophy. Quaerere. Essential seek.

## LISTA DE ABREVIATURAS<sup>1</sup>

<i>acad.</i>	-	<i>Contra academicos</i>
<i>beata v.</i>	-	<i>De beata vita</i>
<i>conf.</i>	-	<i>Confessiones</i>
<i>doc. chr.</i>	-	<i>De doctrina christiana</i>
<i>lib. arb.</i>	-	<i>De libero arbitrio</i>
<i>mag.</i>	-	<i>De magistro</i>
<i>ord.</i>	-	<i>De ordine</i>
<i>retr.</i>	-	<i>Retractationes</i>
<i>sol.</i>	-	<i>Soliloquia</i>
<i>trin.</i>	-	<i>De trinitate</i>
<i>vera rel.</i>	-	<i>De vera religione</i>

---

<sup>1</sup> Seguindo as indicações utilizadas do *Augustinus-Lexikon* (cf. DODARO; MAYER; MÜLLER, 2016). Ao fazer a referência, as obras serão indicadas por sua abreviatura, seguida do livro (em algarismos romanos), capítulo e parágrafo.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	13
<b>2</b>	<b>ABERTURA</b> .....	21
<b>3</b>	<b>A BUSCA ERRÁTICA</b> .....	24
3.1	Perversos caminhos .....	27
3.2	Impulso protréptico .....	29
3.3	Maniqueísmo .....	35
3.4	Ceticismo .....	41
3.5	Conversão ao cristianismo .....	50
<b>4</b>	<b>A BUSCA ESSENCIAL: DELINEAMENTO E EXPRESSÃO DO QUAERERE EM CASSICÍACO</b> .....	61
4.1	O retiro de Cassiciaco .....	62
4.2	<i>Quaerere</i> e eudaimonismo .....	70
4.3	Delineamento do <i>quaerere</i> : afastar-se dos erros .....	76
4.4	Expressão do <i>quaerere</i> : buscar o que deve ser buscado .....	97
4.4.1	<i>Quaerere veritatem</i> .....	98
4.4.2	<i>Quaerere beatitudinem</i> .....	132
4.4.3	<i>Quaerere Deum</i> .....	149
<b>5</b>	<b>FECHAMENTO</b> .....	171
<b>6</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	173
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	175

## 1 INTRODUÇÃO

O que se pode pesquisar ou, ademais, o que se pode escrever sobre uma figura tão relevante para a nossa cultura quando *Aurelius Augustinus*<sup>2</sup>? Enveredar pelo universo dos estudos agostinianos e, de maneira não pouco ousada, pretender pesquisar e escrever sobre o pensamento de Agostinho é, de certa maneira, adentrar em um labirinto – figura que uso não a partir de seu claustrofóbico desordenamento, mas em função de sua aparente infinidade. Sobre Agostinho, já foi escrita toda uma biblioteca. Mais: talvez esse seja um tema sobre o qual incontáveis escritos se ofereçam em uma enormidade que beira à figura da inimaginavelmente universal Biblioteca de Babel, sobre a qual nos fala o bibliófilo Jorge Luis Borges (BORGES, 1995). O registro do enraizamento de Agostinho na história é necessário:

[...] o maior Padre da Igreja latina, Santo Agostinho: homem de paixão e de fé, de grande inteligência e incansável solicitude pastoral, esse grande santo e doutor da Igreja é bastante conhecido, ao menos pela fama, até por quem ignora o cristianismo ou não possui familiaridade com ele, porque deixou uma marca profunda na vida cultural do Ocidente e do mundo inteiro. Por sua singular importância, Santo Agostinho teve uma influência vastíssima, e se poderia afirmar, por um lado, que todas as vias da literatura latina cristã conduzem a Hipona [...], o lugar onde ele era bispo e, por outro, que dessa cidade da África romana, na qual Agostinho foi bispo, de 395 até sua morte, em 430, se ramificaram muitos outros caminhos do cristianismo sucessivo e da cultura ocidental (BENTO XVI, 2012, p. 195).

A pretensão da inovação, em uma seara que assim se apresenta, é a colocação de um desafio colossal. Em certa medida, o trabalho que ora se dá ao público pretende tangenciar esse desafio-obstáculo (como que contornando a mitológica montanha de Sísifo<sup>3</sup>). Em primeiro lugar, porque este trabalho busca contribuir, ainda que modestamente, para lançar luzes sobre um período menos abordado pelos pesquisadores, especialmente no cenário nacional, ressaltando e acentuando alguns

---

<sup>2</sup> Moreschini e Noelli já afirmaram que, para Agostinho, “[...] uma única interpretação parece, sem dúvida, insuficiente. O maior pensador cristão (e não apenas cristão) do Ocidente pode justificar vários tipos de investigação, dada a complexidade de sua figura, conforme se queira privilegiar este ou aquele aspecto” (2000b, p. 13).

<sup>3</sup> “[...] os poetas pretendem que [Sísifo] está condenado a rolar sem cessar uma enorme pedra até o alto de uma montanha ; chegando ao cume, a pedra logo desce por seu próprio peso e ele é obrigado de imediato a subi-la de novo, num trabalho que não lhe dá nenhum descanso” (COMMELIN, 2011, p. 201). A montanha de Sísifo é ilustração de grandioso desafio.

aspectos da filosofia cristã agostiniana desenvolvida imediatamente após sua conversão ao cristianismo, quando da realização do retiro de Cassicíaco. Ademais, promove uma leitura sinóptica das obras, enfatizando ora uma, ora outra das quatro produções do período, de forma a buscar uma compreensão não específica dos temas de cada obra, mas da própria formação e estruturação da filosofia agostiniana em sua fase pós-conversão e pré-batismo. Por fim, a proposta acaba por se apresentar, também, como uma reflexão, um exercício de meditação de Filosofia da Religião a partir das obras de Agostinho, talvez até mais do que uma pesquisa que, vertical e minuciosamente, esquadrinhe as nuances e os detalhes específicos dos escritos agostinianos. A tese não é, assim, um produto ensimesmado. Debruçando-se sobre os primeiros escritos agostinianos, deslindando alguns de seus aspectos, vivificando suas contribuições, ressaltando certos prismas, tem a pretensão, em lugar da sisífica inovação, de somar-se aos estudos agostinianos a partir do recorte menos valorizado dos primeiros escritos e, paralelamente, de dar vazão à mensagem que resta daquelas já distantes obras e, guardadas as proporções, reavivá-las: Agostinho é Santo, é Doutor da Igreja, é ícone incontornável do pensamento filosófico e cristão; mas foi homem e, dessa condição, falou-nos a todos sobre um *desejo que nos move* e que, ao fazê-lo, nos coloca ante à *inquirição aspirante da verdade, da felicidade, do entendimento da alma e do encontro com Deus*. A reflexão dessa filosofia nos toca a todos os homens e, por isso, nos é própria também, daí sua atualidade.

\*\*\*

O estudo acerca da filosofia cristã agostiniana presente nas suas primeiras obras, escritas após a conversão ao cristianismo e, especificamente, no recorte temporal estabelecido, no retiro realizado em Cassicíaco, exige esclarecimento de opções metodológicas. Portanto, busca-se esclarecer, a seguir, bem como justificar, a opção pela referência ao autor das obras como *Agostinho de Tagaste* – uma definição que não é pacífica, mas que, em face do arrazoado apresentado, quer-se plausível<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Na elaboração da dissertação de mestrado (SILVA, 2016), foi, igualmente, feita a opção pela referência a *Aurelius Augustinus* como Agostinho de Tagaste. Membro da banca examinadora do trabalho, o dileto Prof. Dr. Fábio Dalpra assim se posicionou, em parecer entregue na ocasião: “A questão acerca do nome Agostinho de Tagaste pareceu ousada e instigante para mim, em um primeiro momento. E aprovo sua decisão. Precisamos de ousadia e provocação

A investigação e o estudo sobre uma figura de tão magna presença histórica e cultural como a de *Aurelius Augustinus* (Agostinho) coloca, além do desafio em relação ao ingresso em tão amplo e diverso campo de pesquisas, um elemento de cuidado historiográfico. Agostinho não é, definitivamente, uma figura qualquer para a cultura ocidental. Abordar seu pensamento significa aproximar-se de uma tradição multissecular.

Isto posto, há que se considerar, nesse cuidado historiográfico, o processo de desenvolvimento histórico e as nuances das várias etapas pelas quais passou o personagem ora abordado. O Agostinho que vivenciou o retiro de Cassiciaco não é o mesmo Agostinho das *Confessiones*, que fala e reflete sobre o período de Cassiciaco – o tempo que os separa oferece um acúmulo de experiências, reflexões, vivências, produções e etc que o segundo tem e que o primeiro não tem, pelo que se diferenciam. Agostinho, Bispo de Hipona, redigindo as *Retractationes*, já percorreu um itinerário que não pode ser colocado como peso vivencial sobre aquele homem que participava do retiro de Cassiciaco, *enquanto o vivenciava*.

Destarte, a opção metodológica por utilizar o nome *Agostinho de Tagaste* é, principalmente, fundamentada na História – a ciência histórica propriamente dita, aquela que lida com “os homens no tempo”, segundo a afamada expressão de Marc Bloch (2001, p. 55). Esse método de abordagem parte do reconhecimento de uma diferença fundamental entre aquela realidade vivida, *matéria* das investigações de caráter histórico, e o *discurso* que se estabelece tomando por base aquela mesma matéria. Os chamados *atos históricos* são os construtos elaborados pelos estudiosos que, a partir dos elementos ora presentes, tentam apresentar um discurso-verdade sobre vivências já passadas (estas, por seu turno, já inacessíveis em sua essência).

No seu exercício de abordar a história, o estudioso tem de fazer seleções e construir, presentemente, a imagem que pretende apresentar de um certo recorte temporal – seu campo de abordagem. No caso deste trabalho, a seleção tomou o personagem *Aurelius Augustinus* (Agostinho) como o foco, mas dentro de uma fase específica de sua trajetória, a saber: aquela etapa após a conversão ao cristianismo,

---

para construir reflexão” (DALPRA, 2016, p. 3). O posicionamento apresentado àquela ocasião certamente contribuiu para que a mesma trilha fosse adotada quando da elaboração do presente trabalho. Sendo uma tese, porém, não se pode prescindir de uma maior robustez na afirmação da opção, nesta seção preliminar.

ainda antes de seu batismo, e especificamente na forma como se apresenta nas obras de um retiro espiritual e filosófico em uma residência campestre (Cassicíaco).

Cumprida a denominação *Agostinho de Tagaste*, então, fazer referência a *Aurelius Augustinus* a partir de seu local de nascimento, característica perene de sua trajetória histórica mas, sobretudo, diferenciá-lo e separá-lo do icônico *Agostinho de Hipona* – deste nome decorre toda a impressão e imagem passadas pela história sobre o pensador em sua completude vivencial – pois estão aí implícitos todos os escritos, todas as elaborações filosóficas, teológicas, políticas, toda a postura eclesial, numa só palavra, *Aurelius Augustinus* em sua integralidade histórica e como resultado de todo um itinerário já percorrido. O intento é o de evitar anacronismos, com a atribuição de características tardias do pensamento do filósofo àquele período sobre o qual o presente trabalho se ocupa. O biógrafo de Agostinho, Peter Brown (2012), coloca bem a questão da forma como, em geral, se pretende compreender Agostinho já pela sua obra da maturidade, saltando a fase inicial de sua produção, embora ela seja de suma importância:

É fácil descartar esses textos [produzidos em Cassicíaco] como imaturos. Entretanto, em parte o fazemos porque o próprio Agostinho amadureceu muito depressa e, ao segui-lo, deixamos seus primeiros trabalhos para trás. [...] Mas nem todos cresceram com a mesma rapidez que ele: quando, já no fim de sua vida, *A cidade de Deus* – um livro sumamente diferente! – estava começando a circular, os homens cultos ainda ansiavam por obter um exemplar de *Contra os acadêmicos* (BROWN, 2012, p. 146-147).

Em geral, no labor historiográfico (campo no qual todos os que tomam a História da Filosofia como campo acabam por transitar), há sempre o dilema: o anacronismo é uma aporia, porque a História precisa recusar aquilo que não pertence ao tempo estudado (e ao personagem, aos fatos, às obras...), ao mesmo tempo em que tem de aceitar que sua investigação tem a motivação do tempo presente e, portanto, seu ponto de partida é, em síntese e de princípio, anacrônico (DUMOULIN, 1993, p. 48), porque é um novo tempo que recorre àquele passado. Esta aporia se coloca aqui: uma pesquisa sobre Agostinho de Tagaste só se justifica por sua vivacidade, pela riqueza de suas reflexões que podem oferecer respostas aos tempos hodiernos – portanto, são os dias atuais requerendo uma submersão na antiguidade tardia, e nas obras do filósofo cristão. Porém, tal procedimento não pode dar margem à confusão histórica, tomando como uma unidade pronta e acabada o personagem cujo



pensamento ora se analisa. Se houve desenvolvimento, se houve trabalho e retrabalho sobre algumas ideias, se houve complementação, retificação, reelaboração de ideias ao longo da trajetória do filósofo, que se respeite o tempo histórico e, mais que isso, que ele seja motivo de aprendizagem acerca da progressão do itinerário percorrido. É em deferência ao percorrer histórico de Agostinho que se faz, portanto, a opção pela não atribuição de suas construções tardias àquele recém-convertido. Por isso, o nome, o mais simples: Agostinho de Tagaste. Seria uma temeridade, diz Brown (2012, p. 142), buscar nos primeiros escritos agostinianos traços do futuro bispo, que já é, historicamente, outro.

Não obstante, deve-se afastar qualquer leitura do recurso metodológico ora utilizado como uma adesão à discussão que tenta/tentou estabelecer a diferenciação entre um *primeiro* e um *segundo* Agostinho. Enquanto a opção deste trabalho quer colocar *uma das etapas da caminhada agostiniana em evidência, sem o sobrepeso de sua vivência e sua produção posterior, evitando o anacronismo*, o que significa reconhecer a historicidade da obra investigada, do pensamento agostiniano por assim dizer, permitindo vislumbrar suas continuidades, descontinuidades, considerações e reconsiderações; aquela discussão pretende que se aceite uma *ruptura* entre uma e outra fase da obra de Agostinho, como que sendo feita por dois *personagens* diferentes. Não é o caso.

Ademais, se este pressuposto não se fizesse registrar, haveria um claro risco de imprecisão conceitual, histórica, permitindo leituras anacrônicas e maculando aquilo que é uma das específicas contribuições do presente estudo: as análises que ora são apresentadas precisam ser entendidas como baseadas na produção inicial de Agostinho, e contribuem para compreender o itinerário histórico do pensador, majoritariamente conhecido por sua obra tardia e por sua atuação eclesial (ambas posteriores ao ora denominado *Agostinho de Tagaste*).

\*\*\*

Outra observação metodológica deve ser logo registrada: fazendo uso de um preceito agostiniano segundo o qual a leitura de diversas traduções pode auxiliar na compreensão de passagens obscuras (“A diversidade de traduções, contudo, tem sido mais ajuda do que obstáculo à compreensão do texto, isso ao se tratar de leitores não negligentes. De fato, o exame de muitos códices, com frequência, esclarece certas

frases obscuras” (AGOSTINHO, 2011, p. 101) – *doc. chr.*, II, 12, 17), na elaboração do presente texto foram adotadas diversas traduções dos escritos agostinianos, listadas nas referências. Quando a tradução não pertence a alguma das diversas publicações, há a explícita indicação; do contrário, a referência à edição e sua respectiva tradução é registrada. Somente algumas passagens tiveram tradução livre, e tal procedimento só foi adotado quando se considerou que as edições disponíveis não ofereciam a devida precisão conceitual. Ademais, certas expressões são acompanhadas de sua forma latina, no intento de não restringir a essência semântica ali presente.

\*\*\*

Em relação ao texto, propriamente, e sua estrutura: com certa liberdade, optou-se por abrir e fechar o trabalho com descrições cênicas oriundas das obras analisadas, de forma a possibilitar ao eventual leitor uma aproximação com o contexto do retiro de Cassiciaco e as reflexões. É o que se encontra nas seções textuais de abertura e fechamento.

O capítulo sobre a busca errática busca analisar, de forma sumarizada, a trajetória agostiniana que culmina com sua conversão ao cristianismo. Destacando algumas das experiências de Agostinho, esse capítulo pretende oferecer condições de compreensão da forma como a maneira de buscar proposta e vivida por Agostinho muda com sua entrega ao paradigma cristão. Assim, são abordadas suas vivências em relação à entrega aos prazeres, desejos e honras mundanos, especialmente na juventude; seu contato com a obra *Hortensius*, de Cícero, da qual decorre um impulso de motivação à busca pela Sabedoria – chamado de impulso protréptico – e o registro de que esse impulso não logra efetivação exitosa imediata; sua entrega à seita maniqueísta, com suas características próprias e a maneira como Agostinho se coloca em relação a ela e, ao final de seus anos de adesão, questiona o entendimento de seus adeptos e se afasta da seita; a relação de Agostinho com o ceticismo, entendido como um processo de experimentação de uma angústia, de caráter existencial e salvífico, à medida em que, colocado como a impossibilidade de o homem alcançar a verdade, afasta-o da investigação, da busca e da própria possibilidade de alcançar a felicidade/beatitude; e, por fim, culmina com uma abordagem da conversão de Agostinho ao cristianismo, não descuidando do contato com o neoplatonismo no

período e as diversas influências que convergem para a mudança radical de vida, oferecendo o mote para que, em seguida, sejam abordadas suas reflexões produzidas no retiro de Cassiciáco.

A partir desse cenário, o trabalho envereda no encaixo da compreensão da construção de uma ideia de *busca essencial*, apontado a partir da substantivação registrada no termo latino *quaerere*. Com isso, o próprio retiro de Cassiciáco é analisado e, de um aspecto formal e contextual, as obras ali produzidas. Então, é estabelecida uma ligação da proposta e estrutura reflexiva de Agostinho nesse início de sua produção com a abordagem eudemonista típica da filosofia pagã da antiguidade, após o que torna-se possível a proposição de uma separação conceitual, em que o *quaerere* passa a representar o movimento de busca essencial compreendido e implementado a partir de uma posição da filosofia cristã.

Com o contexto e o arcabouço conceitual colocado, passa-se à análise da forma como Agostinho faz o que se chama *delineamento* do *quaerere*, o movimento de compreensão sobre a própria trajetória de busca e o entendimento da mudança ocorrida a partir da conversão ao cristianismo. No processo de delineamento do *quaerere*, Agostinho elabora uma concepção acerca dessa *busca essencial* que motiva o homem e a diferencia em relação a quaisquer outras proposições eudaimonistas.

Por fim, como última seção do texto, com suas partes específicas, é registrada a abordagem, a partir das obras de Cassiciáco, da expressão do *quaerere* então delineado. No retiro de Cassiciáco, ao principiar a construção de sua filosofia cristã, Agostinho não está somente dedicado à tarefa de bem compreender a que *busca essencial* deve se entregar e como ela é percebida no homem, mas também aplica-se à própria busca, de forma que, de seus escritos e dos diálogos travados com os demais participantes do retiro de Cassiciáco, é possível apreender já formas de expressão do *quaerere*, especificamente direcionadas à verdade (*quaerere veritatem*), à felicidade (*quaerere beatitudinem*) e, no corolário da expressão da busca essencial, no direcionamento a Deus (*quaerere Deum*).

Com o desenvolvimento do texto, é mister reiterar, busca-se ressaltar e vivificar aspectos apreendidos da produção agostiniana de sua primeira fase pós-conversão, ofertando elementos a uma reflexão de filosofia da religião em que se pretende discernir e compreender a construção inicial de Agostinho acerca da *busca essencial*

a que todos os homens são motivados, o delineamento dessa mesma busca e a sua expressão direcionada à verdade, à felicidade e a Deus.

## 2 ABERTURA

*Ergo incipe quaerere.*

(*sol.*, I, 2, 7)<sup>5</sup>

Em uma certa noite de outono<sup>6</sup>, provavelmente entre novembro e dezembro do ano 386<sup>7</sup>, no ambiente escuro de um espaço que fora adotado como dormitório, em uma morada rural de triviais características, encontrava-se a figura de um homem inquieto, refletindo em meio à escuridão da noite, na qual pouco ou nada se via. Deitado em sua cama, talvez um mero catre (*lectum*), aquele homem entregava-se ao fluxo dos pensamentos que, de forma casual, vinham à sua mente<sup>8</sup>. Em certo momento, sua atenção foi captada, para além do usual, pelos sons advindos de um pequeno curso de água que corria proximamente<sup>9</sup>. Outros poderiam ter sido os alvos de sua atenção, como os ratos campestres (*soricis*) que por ali transitavam<sup>10</sup>. Mas, fortuitamente, provocou-lhe admiração que o fluir daquelas águas, embora constante, fosse modificado, aparentemente de forma aleatória, vez ou outra: em certos momentos, aquele fluxo emitia um som mais claro; em outros, contudo, esse mesmo fluxo oferecia um ruído mais abafado.

O homem que se pegou pensando sobre o correr das águas de um regato, em noite escura, em cenário rústico de campo, com ratos por companhia de vigília era *Aurelius Augustinus*, aquele que viria a ser conhecido por Santo Agostinho, Bispo de

---

<sup>5</sup> Fala da Razão em *sol.*, I, 2, 7: *Então, comece a buscar* (tradução livre).

<sup>6</sup> Quando inicia sua obra *Os assassinos do sol*, que trata da Patrística, Marcio Tavares D’Amaral (2015) ambienta o leitor com o tema a partir da representação da noite em que Beda, o Venerável, faleceu, no ano 735. Chama aquela noite de “mãe de todas as noites” e coloca os contemporâneos ao leitor como “os noturnos, os assassinos do sol”. A presente Abertura é, guardadas as proporções, inspirada no mesmo mecanismo textual de chamamento do leitor, tomando uma cena noturna do Retiro de Cassiciaco como mote de acesso às reflexões.

<sup>7</sup> A referência temporal, mais detidamente analisada na seção sobre *O retiro de Cassiciaco*, é aqui tomada da organização cronológica elaborada por Peter Brown (2012), especialmente a Tabela Cronológica B (BROWN, 2012, p. 90-93).

<sup>8</sup> *ord.*, I, 3, 6 “[...] mecumque ipse tacitus agitare quae in mentem nescio unde veniebant [...]”.

<sup>9</sup> *ord.*, I, 3, 6: “[...] ergo, ut dixi, vigilabam; cum ecce aquae sonus pone balneas quae praeterfluebat, eduxit me in aures, et animadversus est solito attentius.”

<sup>10</sup> Como observado por Cremona, “[u]ma vila campestre devia dispor também de armazéns e despensas; havia depósitos onde se guardavam os víveres, talvez próximos à casa, pois eram lugares próprios e procurados pelos ratos” (CREMONA, 1990, p. 106).

Hipona, Doutor da Igreja. A cena noturna descrita na obra *De ordine*<sup>11</sup> é parte de um período de retiro que Agostinho vivenciou, ao lado de alguns outros personagens<sup>12</sup>, logo após sua conversão ao cristianismo e ainda antes de seu batismo. É uma cena exemplar de como, naquela quinta de um amigo de nome Verecundo, em Cassiciaco, Agostinho entregava-se à reflexão<sup>13</sup>. Nesse período, inspirado pelo estímulo inquisidor da filosofia e já no leito cristão, o pensador debateu, refletiu e registrou textos que desvelam os fundamentos do que se tornará uma das mais significativas construções de pensamento filosófico da história ocidental.

A percepção da alternância supostamente casual do fluir daquelas águas, em uma noite comum do retiro em Cassiciaco, ofereceu o mote para que Agostinho, Licêncio e Trigécio iniciassem um debate que, em síntese, versou sobre *a ordem* no mundo: o diálogo *De ordine*, um dos quatro compostos naquele período retirado.

A imagem dessas águas, suas alternâncias casuais, embora em permanente fluir, motivaram o referido diálogo, mas servem, outrossim, para representar, em metáfora, a trajetória e a filosofia de Agostinho. Também ele teve experiências que variavam como o córrego sobre o qual refletiu. Mas, para além das mudanças e variações, Agostinho percebeu e refletiu sobre a ordem intrínseca e, no homem, sobre sua possibilidade de, deixando as variações, buscar essencialmente a constância, a qual se encontra na plenitude de Deus.

É possível dizer que a filosofia, que já contava com séculos de trajetória, e o cristianismo, em seus primeiros séculos, congraçaram-se nesse retiro agostiniano e, naqueles dias, teve partida um movimento de inflexão que marcará a história subsequente. O *quaerere*, a busca essencial do homem, tal como inicialmente se delineia no período de Cassiciaco, dá base para a construção filosófico-religiosa e gesta a contribuição fulcral de Agostinho ao pensamento porvindouro. Aquela noite de agitação reflexiva é parte da elaboração de que são frutos muitos dos elementos da filosofia cristã agostiniana que se desenvolve a seguir e, a partir dali, de muito do que se encontra no pensamento ocidental desde então.

---

<sup>11</sup> *ord.*, I, 3, 6.

<sup>12</sup> Há descrição mais acurada das características do período e de seus personagens na seção *O retiro de Cassiciaco*.

<sup>13</sup> “Aquela temporada na campanha, num ambiente cujo silêncio era quebrado mais pelo canto dos pássaros e pelo murmúrio do riacho que pelas vozes humanas, num panorama cheio de verde e de montanhas nevadas, rodeado de bosques solitários, favoreceu o elã espiritual de Agostinho [...] assim como a busca contemplativa do grupo de jovens amigos” (CREMONA, 1990, p. 104).

Não obstante sua *magna* contribuição à filosofia ocidental e ao cristianismo, é preciso atentar a uma outra herança daqueles dias: o correr daquelas águas e sua inconstância despertou a atenção de um homem. Sob a grave imagem que Agostinho adquiriu ao longo da história há a figura de um homem que se dedicou à busca, movida pela razão e pela fé, da verdade e da felicidade – colocando-se em rota de movimento para a procura da alma e de Deus. Aquela perturbação inquisitiva ou, dito em outros termos, a inquirição desejosa, a busca essencial (*quaerere*) e o seu empenho são radicais na experiência humana e, daqueles dias de Cassicíaco, brotaram frutos que falam aos homens hodiernos.

*Incipe quaerere. Começa a buscar.*

### 3 A BUSCA ERRÁTICA

*Erravi sicut ovis perdita (...)*<sup>14</sup>

(*conf.*, XIII, 15, 21)

A vida e a obra de Agostinho estão marcadas – ambas umbilicalmente unidas – pela *busca* que se volta para Deus (KATZ, 2018, p. 198). Com efeito, à medida em que o pensador tagastense progride em seu itinerário, à medida em que dá passos em um tortuoso caminho de vivência e reflexão, sua investigação passa por um delineamento, um esclarecimento que permite enxergá-la como uma *essencial*, íntima e inescapável *busca* (*quaerere*) *por Deus*:

A busca de Deus marcou toda a vida e a obra de Agostinho. Essa procura é fundamental, é o ponto de convergência de todas as outras procuras. [...] Todas as suas pesquisas convergem finalmente nessa busca central, definitiva e persistente de Deus. O resultado dessa busca é seguro, pois Deus, o objeto, garante sua assistência [...] (KATZ, 2018, p. 198).

A própria busca teve de ser colocada sob o perscrutar desejoso que, ao longo do percurso, Agostinho desenvolveu. Em outras palavras, compreender o que o movia e quais eram suas metas, como indica nas *Confessiones*, foi necessário para dar clareza e firmeza a seus passos. Sua busca, *pari passu*, revelou-se um *quaerere*, um *buscar essencial de Deus*. Antes, contudo, manifestava-se como *busca errática*, despropositada, embora obstinada e vigorosa. Substantivada, a própria busca foi alvo de reflexão e, assim, Agostinho vislumbrou a essência do *quaerere* que o movia e pôde direcioná-la em expressão adequada.

Em princípio, nos passos de juventude, a vida de Agostinho teve por metas as honrarias, o sucesso e a satisfação típicos de um homem de seu tempo e de sua condição, assim como os prazeres sensuais. Ao voltar-se inicialmente para si, contudo, aquele jovem, despertado para a reflexão, pôde perceber, paulatinamente,

---

<sup>14</sup> Registro em *conf.*, XIII, 15, 21. *Errava como ovelha perdida (...)* (AGOSTINHO, 2020, p. 167) – base em SI 118, 176 (numeração da Bíblia grega) – Registre-se que “Agostinho recebe o ‘Antigo Testamento’ da tradução latina do texto grego da Septuaginta (e abraça, assim, os livros deuteroacanônicos e partes dos livros transmitidos com a tradução dos Setenta), ao passo que sua lista dos livros do ‘Novo Testamento’ não apresenta surpresas, embora haja nela divergências menores na ordem dos livros, em relação às versões modernas correntes” (O’DONNELL, 2018, p. 183).



que aquele movimento errático se dava e se destinava ao vazio. Delinear o *quaerere* exigiu, assim, que Agostinho encontrasse, mesmo que não claramente, aquilo que é o alvo primordial de sua *busca essencial*. O despertar da *fé* foi o primeiro encontro e, na esteira, o primeiro passo do *delineamento do quaerere essencial*.

Estão sendo diferenciados, desde já, dois tipos de busca: existe aquela errática, constante e inelutavelmente incompleta, que se coloca em função de bens mundanos e que, assim, nunca leva à satisfação, à tranquilidade ou à paz – ao contrário, dada a errância e a *constante inconstância*, tende a promover a perturbação e a perda. De outro turno, há aquela busca que se revela como um *quaerere essencial* do homem, a procura por aquilo que, segura e firmemente, proporcionará a paz, a tranquilidade e a salvação da multiplicidade de perturbações. Agostinho passou de uma a outra, tendo por ponto de virada a conversão ao cristianismo e a abertura definitiva à *fé cristã*.

Apontar a destinação do *quaerere* não é, apesar de tudo, suficiente para colocar o homem em *movimento de busca*. Esse mover-se é possível somente com o revelar do *caminho*, o meio através do qual o *quaerere* se efetiva. Assim, delinear o *quaerere* requer vislumbrar também o *caminho* em que pode se dar o *movimento de busca*, sua expressão.

\*\*\*

O período do retiro de Cassiciaco legou à história do pensamento quatro obras (as quais constituem matéria fundamental deste estudo<sup>15</sup>) que registram diálogos e debates entre Agostinho e os demais presentes àquela residência campestre.

As discussões sobre temporalidade e linearidade dos diálogos de Cassiciaco<sup>16</sup>, embora possibilitem a ampliação da visão sobre os diversos aspectos desse período da produção agostiniana, não podem e não devem levar à perda de um olhar que se adota a seguir, qual seja, a de uma abordagem sinóptica das obras, de forma a atentar para o substrato fundamental de cada um dos escritos, do retiro em si, e da trajetória agostiniana como um todo: o *quaerere*, a procura que move Agostinho, eis um

---

<sup>15</sup> Com maior ênfase, dada a temática, os diálogos *Contra academicos* e *De beata vita* estão mais enfaticamente presentes no estudo, sem deixar de lado o olhar sinóptico que abrange as preocupações presentes e reflexões registradas também em *De ordine* e *Soliloquia*.

<sup>16</sup> Temáticas mais acuradamente desenvolvidas na seção *O retiro de Cassiciaco*.

elemento de alicerce dessa fase agostiniana, sobre o qual deve haver detida investigação.

Em seu itinerário, Agostinho enveredou inicialmente por uma busca dedicada, embora errática, que, na perspectiva ora adotada, culmina na conversão ao cristianismo em 386 e na sua retirada à quinta de Verecundo<sup>17</sup> em Cassiciaco. Até que esse marco fosse alcançado, não obstante, Agostinho já se fazia um buscador, de certa maneira, o que deve ser analisado anteriormente à construção do delineamento do *quaerere* a partir das obras de Cassiciaco.

\*\*\*

A análise da busca de Agostinho que precede sua conversão requer que se compreenda parte de sua trajetória formativa e de vida. Desde sua adolescência, Agostinho colocou-se em um processo de caráter vivencial, intelectual e formativo em que seu talento se destacava: “Desde os primeiros anos de sua vida, mostrou-se um menino de grandes esperanças [*bonae spei puer*<sup>18</sup>], dotado de aguçada memória e inteligência vivaz” (PACIONI, 2010, p. 1)<sup>19</sup>. Mas os primeiros passos dados nesse itinerário não permitiram que o tagastense auferisse a tranquilidade com a qual sonhava. Estudou para ser um orador, em princípio, e mostrava-se encantado por essa habilidade (BROWN, 2012, p. 42).

Ainda em Tagaste, Agostinho esteve sob a condução de um tutor, um *litterator*, onde recebe uma instrução primária (MARROU, 1975, p. 454). Depois, foi enviado a Madaura, trilhando os estudos principalmente nos campos da gramática e retórica, conhecendo poetas e outros escritores latinos, em um período que durou aproximadamente dos seus onze aos seus dezesseis anos de idade. Nesse tempo foi

---

<sup>17</sup> “Gramático de profissão, morava e trabalhava em Milão. Verecundo pode ter feito parte do círculo de amigos que desejavam viver juntos uma vida de ócio filosófico. Quando ouviu falar das conversões de Agostinho e Alípio ao cristianismo, Verecundo não apenas quis se converter também, mas se juntar a eles levando uma vida celibatária. Verecundo, no entanto, era casado [...] e, portanto, relutantemente adiou a conversão [...]. Embora ele se preocupasse que sua amizade com o grupo iria sofrer, ele cedeu de bom grado sua *villa* para os preparativos batismais. Verecundo finalmente se converteu e morreu logo depois” (FOLEY, 2019b, p. 129-130) – tradução livre do inglês.

<sup>18</sup> *conf.* I, 16, 26.

<sup>19</sup> Tradução livre do inglês.

constatado seu desgosto tanto pela matemática quanto pela língua grega<sup>20</sup>. Ao final dessa temporada, em função de desafios econômicos enfrentados por sua família, Agostinho teve de deixar seus estudos em Madaura e retornar a Tagaste.

### 3.1 Perversos caminhos

*Amore amoris tui facio istuc, recolens  
vias meas nequissimas in amaritudine  
recogitationis meae (...)*<sup>21</sup>  
(*conf.*, II, 1, 1)

O primeiro grande fervor de busca por satisfação a que se entregou Agostinho, destacadamente, foi o furor das paixões sensuais. Entre sua estada em Madaura e seu período ocioso em Tagaste, quando do retorno, por volta dos dezesseis anos, Agostinho entregou-se a *perversíssimos caminhos* (... *vias meas nequissimas in amaritudine ...*):

[...] houve tempo de minha adolescência em que ardi em desejos de me fartar das coisas mais baixas e ousei animalizar-me com vários e sombrios amores, e se murchou minha beleza, e me transformei em podridão diante de teus olhos, para agradar-me a mim e desejar agradar aos olhos dos homens (AGOSTINHO, 2020, p. 49)<sup>22</sup>.

Seu relato e sua expressão retratam um período de licenciosidade moral, entregue a toda sorte de excessos e satisfações mundanas (BOEHNER; GILSON, 2012, p. 142): “Aos 14 anos, não se envergonhava de mentir, roubar, trapacear, sentir-se superior e cultivar a gula. [...] Agora, dava vazão aos instintos” (MADUREIRA, 1973, p. 38). Essa situação vivida em Madaura, em paralelo ao desenvolvimento de seu talento sobretudo como orador, foi interrompida pela escassez de recursos da família, fazendo com que Agostinho retornasse e ficasse durante um ano em Tagaste,

---

<sup>20</sup> “[...] o grego, e ele [Agostinho] se queixa disso, foi-lhe ensinado na escola como uma língua estranha, *língua peregrina*, quando o latim lhe fora revelado, sem esforço, na inconsciência e nos jogos da primeira infância” (MARROU, 1975, p.408).

<sup>21</sup> Registro em *conf.* II, 1, 1: “Faço-o pelo amor do teu amor, lembrando os meus caminhos mais perversos na amargura do meu pensamento [...]” (tradução livre).

<sup>22</sup> *conf.* II, 1, 1.

entregue à ociosidade. Esse hiato de atividades, contudo, reforçou a vazão que vinha dando a seus impulsos:

Agostinho afasta-se, então, de tudo que lhe é mais caro. Entrega-se às paixões que o arrebatam, atira-se de corpo e alma às seduções do amor. Seu único objetivo é amar e ser amado. Como Patrício [ , seu pai,] era pagão, não lhe passava pela cabeça impor ao filho uma vida de pureza cristã. Ao contrário, vendo-o interessar-se cada vez mais pelo amor, só pensava em casá-lo. Mônica [ , sua mãe], porém, se inquietava, advertia o filho, implorava-lhe que evitasse as fornicções e que não seduzisse as mulheres dos outros. Mas Agostinho não lhe dava ouvidos (MADUREIRA, 1973, p. 38-39).

O relato que o próprio Agostinho oferece, já tardiamente e mediante reflexão, sobre esse estágio, especialmente na parte final do Livro II e na inicial do Livro III das *Confessiones*, é testemunho de que essa busca, vã, inconstante, lasciva, foi depois alvo de arrependimento e sofrimento. Não havia com o que verdadeiramente agarrar-se em deleite naqueles bens, não havia segurança nem satisfação interior. A busca mais baixa, posto que estipulando a atenção aos desejos menores, foi aquela primeira experimentada e, mais tarde, abandonada por Agostinho, revelando-se, enfim, como busca passageira e não essencial:

Gostando de amar, procurava um objeto para esse amor: odiava a minha vida estável e o caminho isento de riscos, porque sentia dentro de mim uma fome de alimento interior – de Vós, ó meu Deus. Não tinha fome desta fome, porque estava sem apetites de alimentos incorruptíveis, não porque deles transbordasse, mas porque, quanto mais vazio, tanto mais enfatiado me sentia. Por isso minha alma não tinha saúde e, ulcerosa, lançava-se para fora, ávida de se roçar miseravelmente aos objetos sensíveis (AGOSTINHO, 2012, p. 63)<sup>23</sup>.

Já em Cartago, capital da província, para a qual foi enviado após seu pai, Patrício, ter conseguido auferir os recursos necessários, contando inclusive com o apoio de um munícipe, Romaniano<sup>24</sup>, Agostinho amainou, pelo menos um pouco, sua concupiscência ao ligar-se a uma concubina. Por volta de seus dezenove anos, então, teve início uma mudança de sua busca que se fazia errante pelos desejos de vanglória, honra, bem como pelos prazeres mundanos e carnavais.

---

<sup>23</sup> *conf.*, III, 1, 1.

<sup>24</sup> *acad.*, II, 2, 3.

### 3.2 Impulso protréptico

*Viluit mihi repente omnis vana spes  
et immortalitatem sapientiae concupiscebam  
aestu cordis incredibili et surgere coeperam,  
ut ad te redirem.  
(conf. III, 4, 7)<sup>25</sup>*

A vida em Cartago não foi menos entregue às satisfações e aos prazeres. Nesse período, três paixões o dominavam mais intensamente: as representações teatrais, os estudos (com destaque para a retórica) e a busca pelos prazeres sensuais (PACIONI, 2010, p. 2). Não obstante, o curso dos estudos permitiu que Agostinho passasse por uma conversão em sua rota, como ele mesmo relata:

[...] seguindo a ordem usada no ensino desses estudos, cheguei a um livro de um tal Cícero, cuja linguagem quase todos admiram, embora o mesmo não aconteça com seu conteúdo. Esse livro contém uma exortação sua à filosofia, e se chama *Horténsio*. Esse livro mudou meus sentimentos, e transferiu para ti, Senhor, minhas súplicas, e fez com que meus votos e desejos fossem outros. De repente, mostrou-se vil a meus olhos toda esperança vã, e com incrível ardor de meu coração suspirava pela [esperança e] imortalidade da sabedoria, e comecei a me reerguer para voltar a ti (AGOSTINHO, 2020, p. 72)<sup>26</sup>.

O encontro com a obra de Cícero, o diálogo – atualmente perdido – intitulado *Hortensius*, ocorrido em cerca de 373, fez com que Agostinho se voltasse para a busca da Sabedoria (BROWN, 2012, p. 49). Em meio aos estudos sobre a vida e a obra de Agostinho, há aqueles que consideram o contato e o efeito da obra *Hortensius* de Cícero sobre o jovem tagastense como uma *primeira conversão* (CAPANAGA, 1974, p. 9). Capanaga (1974) cita, como representativo desse posicionamento, o livro *Les conversions de Saint Augustin* (LE BLOND, 1950). Nesse texto, o autor apresenta sua

---

<sup>25</sup> Expressão tirada de *conf. III, 4, 7*: De repente se me tornou vil toda vã esperança, e desejava, com incrível ardor do coração, a imortalidade da sabedoria, e comecei a levantar-me para retornar a ti (tradução livre).

“*Sed liber ille ipsius exhortationem continet ad philosophiam et vocatur Hortensius. Ille vero liber mutavit affectum meum et ad te ipsum, Domine, mutavit preces meas et vota ac desideria mea fecit alia. Viluit mihi repente omnis vana spes et immortalitatem sapientiae concupiscebam aestu cordis incredibili et surgere coeperam, ut ad te redirem*”.

<sup>26</sup> *conf.*, III, 4, 7.

tese de que Agostinho não passou por uma única conversão, sendo a primeira à Filosofia através do *Hortensius* e, mais tarde, teriam ocorrido as conversões tanto ao cristianismo quanto ao neoplatonismo (LE BLOND, 1950). De acordo com O'Meara (1953, p. 131), há aqueles que veem nessa posição um esgarçamento do termo *conversão* e adotam postura diferente, indicando que, a se guiar por tal perspectiva, toda nova experiência mental de Agostinho teria de ser colocada sob a noção de conversão.

Em termos mais tênues em relação à compreensão do contato de Agostinho tanto com o *Hortensius* quanto com outras experiências/vivências<sup>27</sup>, enxergando uma conversão que se dá de forma processual, Vannier (2007 apud BAKHOUCHE, 2009) fala de uma longa história de conversão de Agostinho, de cerca de quatorze anos, com algumas *etapas*. Entretanto, na linha da perspectiva de Reta (2018, p. 277) e de outros estudos que enxergam uma trajetória de *busca*, mas que, de fato, apontam que somente a conversão ao cristianismo pode ser tomada como “verdadeira conversão”, entende-se que

É [...] mais apropriado ver no episódio do jardim [de Milão] a evocação da única conversão [de Agostinho], que coroa um caótico percurso intelectual e espiritual que introduziu o jovem Agostinho na filosofia, depois no maniqueísmo, depois nos livros platônicos, depois no estatuto de catecúmeno na Igreja de Ambrósio [...] (BAKHOUCHE, 2009)<sup>28</sup>.

Assim considerado, pode-se falar de um *impulso protréptico* em lugar de uma conversão quando da referência a essa etapa da vida de Agostinho. O jovem estudante chegou à leitura do *Hortensius* por um roteiro comum, uma vez que Cícero era considerado uma referência incontornável nos estudos dos escritores latinos<sup>29</sup>. Apesar disso, Agostinho sentiu-se especialmente atraído pelo conteúdo da obra ciceroniana, mais do que pelo estilo, como era de se esperar naquele contexto: “Não era para limar a linguagem [...] que utilizava aquele livro [...]. Não era o estilo, mas sim

---

<sup>27</sup> As quais serão abordadas, na sequência, nesta seção.

<sup>28</sup> Tradução livre do francês.

<sup>29</sup> “Entre os oradores, o mestre por excelência, o que com Virgílio resume toda a cultura latina, é, evidentemente, Cícero. Impera ele como monarca na escola: conhece-se a regra de ouro formulada por Tito Lívio e retomada por Quintiliano: estudar, além de Cícero, os outros escritores na medida em que se assemelhem a ele, *ut quisque erit Ciceroni simillimus*” (MARROU, 1975, p. 429-430).

o assunto tratado que me persuadia a lê-lo” (AGOSTINHO, 2012, p. 67)<sup>30</sup>. Essa obra promoveu, então, um *impulso protréptico* que direcionou Agostinho para o estudo da Filosofia e lançou bases para o desejo agostiniano que o fará elaborar, mais tarde, as obras que compõem a sua própria filosofia cristã.

O termo *protréptico* corresponde a um tipo de texto conhecido na antiguidade e que era, “[...] estrita e originariamente, um discurso de propaganda acadêmica” (RAMÍREZ, 1998, 147)<sup>31</sup>. Desse tipo de texto, o mais destacado foi um escrito por Aristóteles, o qual foi responsável por um refinamento da percepção sobre o tipo de texto que essas obras apresentam: “Com o *Protréptico* de Aristóteles a palavra passa a significar uma exortação mais geral a dedicar-se a uma atividade do espírito. Haverá, então, outros ‘protrépticos’ direcionados à Filosofia como o de Epicuro [...] ou o Hortensio de Cícero [...]” (RAMÍREZ, 1998, p. 147)<sup>32</sup>.

Encontrando suas raízes, então, na obra aristotélica de exortação à Filosofia<sup>33</sup>, Cícero escreveu e deu a público um diálogo de estilo similar, o *Hortensius*, que se prestava ao mesmo papel: enaltecer a Filosofia e convidar o leitor para que se entregue à busca da Sabedoria. “O Protréptico de Aristóteles foi muito lido na antiguidade, mais que muitas das obras que hoje conhecemos de Aristóteles. Foi também imitado e mesmo copiado por outros. Através do Hortensio, Cícero influi decisivamente em Santo Agostinho” (RAMÍREZ, 1998, p. 147)<sup>34</sup>.

Na discussão estilística, por vezes há a indicação de que o gênero protréptico grego (*protrepticus* / λογος προτρεπτικος) puro deveria ser constituído tão somente de um discurso contínuo, recusando ao formato de diálogo essa designação. Taylor (1963, p. 489) aponta, contudo, que o *Hortensius* ainda pode ser entendido segundo esse estilo porque, ao final das falas dos outros personagens, é Cícero quem elabora o seu discurso contínuo em defesa da filosofia, constituindo assim a exortação típica do estilo protréptico.

---

<sup>30</sup> *conf.*, III, 4, 7.

<sup>31</sup> Tradução livre do espanhol.

<sup>32</sup> Tradução livre do espanhol.

<sup>33</sup> Coleman-Norton (1939, p. 227) elucida suficientemente o cenário em que se encontra o estudo do *Hortensius* de Cícero e credita a Bywater (em seu texto *On a lost dialogue of Aristotle*, publicado em 1869 em *Journal of Philology II*) a afirmação fundamentada de que essa obra é devedora do *Protréptico* de Aristóteles. Referência a uma linhagem de tratamento do tema das *beatorum insulis* também é encontrado em Gutiérrez (2021). Enveredar por essa análise, no presente caso, seria deixar de lado o foco do estudo. Acolhe-se, contudo, a ligação entre as obras.

<sup>34</sup> Tradução livre do espanhol.

Foi essa a obra responsável por uma mudança de perspectiva de Agostinho, voltando seu olhar para uma busca que superava a dos prazeres sensuais: a partir dali, o jovem tagastense imprimiu maior dedicação aos estudos e à reflexão filosófica: “Cícero forneceu para Santo Agostinho um vago conceito de Sabedoria que o fez ver que a felicidade não está no mundo material, mas no mundo espiritual” (GUTIÉRREZ, 2021, p. 178).

Agostinho observará, contudo, que o direcionamento à busca pela Sabedoria promovida por esse impulso protréptico de origem ciceroniana se dará de modo incompleto. Embora ele relate que há uma guinada em sua perspectiva de vida a partir da leitura do *Hortensius*, afastando-o da busca por riquezas e bens temporais (*sol.*, I, 10, 17), uma falta foi sentida:

Apenas me deleitava, naquela exortação, o fato de essas palavras me excitarem fortemente e acenderem em mim o desejo de amar, buscar, conquistar, reter e abraçar não esta ou aquela seita, mas sim a própria sabedoria, qualquer que ela fosse.

Uma só coisa me magoava no meio de tão grande ardor: não encontrar aí o nome de Cristo. Porque este nome, segundo disposição da vossa misericórdia, Senhor, este nome do meu Salvador e Filho vosso, bebera-o com o leite materno o meu terno coração, e dele conservava o mais alto apreço. Tudo aquilo de que estivesse ausente este nome, ainda que fosse de uma obra literária burilada e verídica, nunca me arrebatava totalmente (AGOSTINHO, 2012, p. 68)<sup>35</sup>.

É possível notar que, para Agostinho, a obra de Cícero era digna de enaltecimento. Ele reputa ao impulso protréptico do *Hortensius* um deleite e um direcionamento à busca da Sabedoria. Collinge (2018, p. 499) observa que “[a] influência permanente do *Hortensius* sobre seu pensamento se manifesta no uso substancial que Agostinho faz dele das primeiras às últimas obras [...]”<sup>36</sup>. Contudo, uma falta ou um déficit fazia com que essa obra não o arrebatasse de forma integral. Como bem observa Brown (2012, p. 50), “[a] forma exata de ‘Sabedoria’ que ele iria buscar diferiria muito, é claro, do que Cícero reconheceria como tal”.

Bouton-Toubolic (2022, p. 253-254) informa que o *Hortensius* foi uma obra escrita por Cícero no inverno entre os anos de 46 e 45 a.C., e é parte de uma trilogia

---

<sup>35</sup> *conf.*, III, 4, 8.

<sup>36</sup> Agostinho é um dos responsáveis, inclusive, pela construção doxográfica do *Hortensius*, já que a obra, em sua integralidade, foi perdida (cf. TAYLOR, 1960, p. 94).



integrada pelo *Catulus* e pelo *Lucullus*<sup>37</sup>. No texto, respondendo às objeções apresentadas pelo interlocutor Hortênsio, Cícero faz um discurso contínuo de exortação, argumentando que todo ser humano visa à felicidade e que, para encontrá-la, é preciso não se perder em falsos bens como o prazer, o desejo de riqueza ou de glória. A vida feliz, afirma Cícero, não consiste simplesmente em viver como se deseja, mas sim em desejar adequadamente, sem nenhuma depravação da vontade. Ele afirma, portanto, que a filosofia é necessária para a felicidade.

A partir desse impulso, Agostinho teve sua vida levada a um outro patamar de busca: a Sabedoria foi posta como seu objetivo. Com sua refutação das escolas filosóficas pagãs antigas, Cícero colocava a busca constante da Sabedoria como objetivo para a felicidade. Assim, Agostinho colocou suas aspirações em nova direção e “[...] se convenceu de que a filosofia é o mais elevado ideal tanto de pensamento quanto de vida, uma vez compreendida como busca e amor pela sabedoria, configurando a condição para alcançar a felicidade” (PACIONI, 2010, p. 3)<sup>38</sup>.

Há que se observar que Cícero promoveu, através dessa e de outras obras, uma defesa do conhecimento da Filosofia. No *Hortensius*, percorreu as diversas escolas filosóficas antigas e, através delas, refletiu sobre questões importantes que o levaram a estabelecer que a busca do homem deve ser pela Sabedoria em si mesma. Contudo, o probabilismo ciceroniano<sup>39</sup> não era a resposta definitiva esperada por Agostinho:

Cícero, no Hortênsio, tratou dos temas essenciais sobre a vida, mas apesar de haver apresentado uma série de soluções, estas seguiam em um tom ligeiramente cético, que provinha da falta de certeza com que Cícero dava respostas às questões. No máximo, apostava em um probabilismo moderado, que decepcionou Agostinho em grande medida, estando, como estava, ávido de uma certeza total (MÚGICA, 2001, p. 561)<sup>40</sup>.

---

<sup>37</sup> Cf. também CICERONE, 1945: especialmente seção *Introduzione*, elaborada por Settimio Carassali.

<sup>38</sup> Tradução livre do inglês.

<sup>39</sup> Ao tratar de Cícero, os estudiosos Reale e Antiseri (2012, p. 280-282) o colocam em uma linha de “ecletismo precavido e moderadamente ceticizante”, informando que ele foi mais responsável pela difusão da Filosofia do que, propriamente, por uma contribuição filosófica genuína. É, assim, para a História da Filosofia, talvez na mesma linha que para Agostinho, um grande e essencial mediador.

<sup>40</sup> Tradução livre do espanhol.

Passam a figurar como elementos conceituais da busca de Agostinho, agora, tanto a Sabedoria quanto a Felicidade. Esses conceitos, herdados da leitura do *Hortensius* ciceroniano, dão novo rumo à vida e à reflexão de Agostinho, mas não foi a obra de Cícero a responsável por entregar ao jovem tagastense a saciedade de sua busca – Cícero o motivou, mas, visto como incompleto, não o satisfez. A busca, ainda que motivada e inspirada, permanecia errática.

A observação agostiniana, registrada tardiamente nas *Confessiones*, de que sentiu a ausência do nome de Cristo naquela exortação à Sabedoria manteve sua busca ativa, posto que incompleta. Por sua trajetória anterior e, destacadamente, por influência de sua mãe, Mônica, Agostinho bordeava o cristianismo e, apesar de ter um conhecimento pouco considerável da religião, deu um passo em sua direção ao ir buscar nas Escrituras (*scripturae*) o que sentia estar em falta no estimulante texto de Cícero:

Cícero não recomendava nenhuma escola filosófica em particular, mas sim a filosofia como tal, e a busca da sabedoria em si mesma. Todavia não deixou de sentir a ausência do nome de Cristo, que “bebera com o leite materno [como diz nas *Confessiones*] o meu terno coração e do qual conservava o mais alto apreço”<sup>41</sup>. Compreende-se, em vista disso, que determinasse buscar a sabedoria na doutrina de Cristo. Dedicou-se, neste intuito, ao estudo da Escritura (BOEHNER; GILSON, 2012, p. 143).

A esta altura da trajetória de busca de Agostinho, uma frustração se coloca de forma marcante: apesar de ter apreciado a obra de Cícero mormente por seu conteúdo – ainda que, tradicionalmente, tanto o autor quanto a obra fossem alvo de enaltecimento em função de seu estilo e de sua escrita –, Agostinho, desejoso de algo que completasse aquele seu ímpeto de busca pela Sabedoria, reconhecendo o déficit do *Hortensius*, voltou-se às Escrituras e foi procurar ali a verdade que almejava, mas o seu sentimento de decepção foi grande, com destaque<sup>42</sup> para o fato de que não viu ali a grandiosidade que encontrara no orador latino:

---

<sup>41</sup> *conf.*, III, 4, 8.

<sup>42</sup> Destaque, neste caso, não pressupõe exclusividade do fator. Há o cuidado de não fechar a leitura às observações de autores como, por exemplo, O’Meara (1958), para quem o aspecto de estilo textual não deve ser tomado como único motivo da frustração de Agostinho com os textos sagrados.

O que senti, quando tomei nas mãos aquele livro [...] me pareceu indigno compará-lo à elegância ciceroniana. A sua simplicidade repugnava ao meu orgulho e a luz da minha inteligência não lhe penetrava o íntimo.

Na verdade, a agudeza de vista cresce com as crianças, porém eu de nenhum modo queria passar por criança e, enfatizado pelo orgulho, tinha-me na conta de grande (AGOSTINHO, 2012, p. 69)<sup>43</sup>.

Como se observa, o *impulso protréptico* promoveu, em Agostinho, “[...] novos esforços de busca. E, primeiramente, quis encontrar na Bíblia o que desejava, mas os livros santos não tinham o estilo ciceroniano, deixando-o decepcionado com sua leitura [...]” (CAPANAGA, 1974, p. 10). Agostinho não se mostrava inclinado a receber a verdade pela qual tanto ansiava “[...] vestida com o traje simples e humilde com que se oferecia a seus olhos” (CAPANAGA, 1974, p. 10)<sup>44</sup>.

Há que se registrar que, como visto, Agostinho havia manifestado atração pela obra de Cícero destacadamente por seu conteúdo, menos que por seu estilo. Nesse sentido, a decepção com as *scripturae* não pode ser colocada totalmente na conta do aspecto estilístico e da comparação com o orador latino. Como ressalta O’Meara (1958, p. 101ss), as questões que levaram Agostinho, na sequência, ao maniqueísmo decorriam de inquietações que se sobressaíam em relação a essa frustração superficial. Contudo, o estímulo reflexivo de Cícero deu impulso inegável a esse prosseguimento da busca empreendida por Agostinho.

### 3.3 Maniqueísmo

*Et apponebantur adhuc mihi in illis ferculis  
phantasmata splendida, quibus iam melius erat amare  
istum solem saltem istis oculis verum quam  
illa falsa animo decepto per oculos.  
(conf. III, 6, 10)<sup>45</sup>*

<sup>43</sup> *conf.*, III, 5, 9.

<sup>44</sup> Traduções livres do espanhol.

<sup>45</sup> Expressão *phantasmata splendida* extraída de *conf.*, III, 6, 10, podendo ser traduzida como “esplêndidos fantasmas” ou como “ficções brilhantes”, sempre demonstrando a impressão negativa de Agostinho quando percebeu o engano da seita maniqueísta: “E continuavam eles servindo-me nessas bandejas esplêndidos fantasmas, de acordo com os quais teria sido melhor amar a este Sol, pelo menos verdadeiro à vista, em lugar daquelas falsidades que pelos olhos do corpo enganavam à alma” (AGOSTINHO, 2020, p. 75).

O impulso *protréptico* de exortação à Filosofia levou à leitura das *scripturae*. Esse passo da busca, contudo, não logrou satisfação. Há que se questionar, portanto, o que almejava Agostinho através daquele passo e, então, compreender seu direcionamento posterior.

Segundo Sciacca (1955, p. 28), os contatos com o *Hortensius* e com as *scripturae* devem ser entendidos da seguinte forma: Agostinho não estava buscando uma doutrina puramente filosófica e nem uma fé religiosa para ser aceita cegamente. Para o autor, a busca tinha em vista uma filosofia que desse lugar a Cristo – absorvido de sua vivência, como já mencionado, e de sua criação por Mônica – e, ao mesmo tempo, ou em um mesmo sistema, um cristianismo que fosse também filosofia: “Em resumo, queria uma doutrina racional e cristã” (SCIACCA, 1955, p. 28)<sup>46</sup>. As condições de sua busca e sua formação até ali, contudo, obstaculizaram que Agostinho alcançasse aquilo que almejava:

Teria ele a preparação indispensável, tanto filosófica como religiosa? Sua cultura filosófica se reduzia à recebida nas escolas de eloquência: as obras filosóficas de Cícero [...] e noções [...] sobre o pensamento grego. Talvez conhecesse menos ainda da doutrina cristã. Sua preparação filosófico-religiosa era quase embrionária e, sem dúvida, insuficiente. Tinha um conceito confuso da independência e autonomia da razão (uma espécie de racionalismo, sugerido mais por seu caráter orgulhoso do que pela maturidade especulativa) e um conceito falso sobre a crença. Ignorava qual fosse a função da razão e qual a da fé; não conseguia delimitar o campo de competência de uma e de outra. Esta é a verdadeira causa que o obrigou a fechar a *Bíblia* [sic] (SCIACCA, 1955, p. 28)<sup>47</sup>.

A frustração tem por base, nessa leitura, uma preparação frágil e o não atendimento de um anseio específico, qual seja, a dessa resposta buscada para um desejo incompleto quer pela razão, quer pela fé. Nesse sentido, portanto, a busca agostiniana ainda se fazia errática, incompleta. Não havia ainda uma solidez que permitisse que Agostinho vislumbrasse uma possível conciliação da filosofia e do cristianismo.

Em relação a esse aspecto, Sciacca (1955, p. 103ss) diverge da postura de Boyer (1932 apud SCIACCA, 1955). Para este estudioso, àquela etapa da vida de

---

<sup>46</sup> Tradução livre do espanhol.

<sup>47</sup> Tradução livre do espanhol.

Agostinho, a teologia e a filosofia teriam sido postas como duas potências em relação às quais Agostinho teria de atuar para promover o acordo. Ao contrário, diz Sciacca (1955, p. 103): “Para Agostinho, não era, àquela altura, questão de conciliar a filosofia e a teologia, mas de compreender primeiro tudo clara e racionalmente e depois de crer”<sup>48</sup>. Com efeito, o impulso de Cícero não era senão um estímulo à Filosofia ao estilo das escolas pagãs da antiguidade, de exercício da pura razão. Por si só, foi insuficiente. Foi uma busca de base racional<sup>49</sup> que Agostinho fez no passo seguinte e, por isso, se frustrou:

[...] Agostinho sente-se repellido pela *Bíblia* [sic] porque não quer se submeter a aceitar os mistérios sem compreendê-los. Contradição? Certamente: entre a razão que nada quer aceitar sem compreender e a fé em Cristo, que se fez humilde por nosso orgulho. Contradição que se apoia não no que ele sabe de filosofia e de religião, mas no que ainda ignora. Nesse momento, ele luta consigo mesmo e com Cristo. Para que esse conflito seja resolvido e Agostinho veja claramente, será preciso todo o tempo e percurso até a conversão (SCIACCA, 1955, p. 104)<sup>50</sup>.

Assim, pode-se concluir que, desde o *impulso protréptico*, Agostinho está em busca não somente de uma filosofia, ao estilo daquelas apresentadas por Cícero que, em seus textos, percorria as diversas escolas. Agostinho pretende encontrar uma filosofia religiosa e cristã. E foi assim, em função dessa procura específica, que o jovem teve seu encontro com o maniqueísmo. A seita de Mani<sup>51</sup>, consideravelmente difundida pelo norte da África naquele período, não o atraiu unicamente como filosofia, mas como uma junção de filosofia e religião ou, em outros termos, como uma filosofia

<sup>48</sup> Tradução livre do espanhol.

<sup>49</sup> Pierre Courcelle (1968, p. 65), na obra *Recherches sur les Confessions de S. Augustin*, afirma que “[...] o motivo fundamental pelo qual Agostinho abraçou o maniqueísmo foi seu apetite racional” (tradução livre do francês). Na mesma linha, Peter Brown (2012, p. 59) indica que “Agostinho confiava em que, como maniqueísta, seria capaz de sustentar o dogma fundamental de sua religião unicamente por intermédio da razão [...]”.

<sup>50</sup> Tradução livre do espanhol.

<sup>51</sup> “O *maniqueísmo* é a religião gnóstica mais influente, fundada por Mani (216-276) profeta nascido numa comunidade batista mesopotâmica, cuja atividade se desenvolveu na Pérsia até seu martírio sob Bahram II. O maniqueísmo propaga-se no Ocidente até Roma, onde arrosta as perseguições até o século VI, e no Oriente até a China (694) [...]. Religião universalista fundada em revelações diretas e escritas, o maniqueísmo traduz suas escrituras para todas as línguas, adotando conceitos fundamentais das religiões locais, como o zoroastrismo e o budismo. [...] Caracteriza-se por seu dualismo radical, pela ideia peculiar do mundo como ‘mescla’ de Trevas e de Luz, pelo otimismo anticósmico e ascetismo severo [...] O maniqueísmo estabelece uma linhagem de profetas que termina com o próprio Mani e atribui a Jesus uma função cósmica” (ELIADE; COULIANO, 1999, 136-137).

cristã: “[Agostinho] não buscava somente proposições filosóficas, mas filosofias que falassem de Cristo; não excluía as verdades de fé, mas, em sua inexperiência, queria verdades de fé todas logicamente demonstráveis” (SCIACCA, 1955, p. 105). Esse encontro de Agostinho com o maniqueísmo que alguns vão chamar de “tombo mortal” (CAPANAGA, 1974, p. 10) configura, na verdade, mais uma etapa de sua busca errática que, em função dos passos anteriores, mostrava-se desejosa de *encontrar* – e não construir – “[...] verdades que fossem a um só tempo religiosas e filosóficas” (SCIACCA, 1955, p. 105), o que se colocava como uma das promessas dos seguidores da seita de Mani.

O maniqueísmo é, em síntese, “[...] um gnosticismo dualista, que se inspira tanto no gnosticismo judeu-cristão como no zoroastrismo iraniano. Tomou emprestados os dados às diversas religiões que [Mani] conhecia: e este sincretismo é o constitutivo de sua mensagem [...]” (DANIÉLOU; MARROU, 1984, p. 204-205). De um lado, configurava-se a partir de uma postura materialista, entendendo que todo o universo é material – ainda quando tratavam de realidades espirituais, as quais se reduziam a coisas materiais no limite (CAPANAGA, 1974, p. 12). Ademais, como cerne da estrutura do maniqueísmo, está o dualismo:

O luminoso e o tenebroso definem os aspectos contrários e essenciais do universo. Em princípio, a luz e as trevas eram dois reinos independentes e dissociados, dois princípios e duas formas de ser; mas um dia a matéria caótica se fez atraída pela beleza da luz, e foi tomada pelo desejo de unir-se a ela, invadindo seu reino. Assim, deu-se entre as duas a união e mescla de um universo luminoso e tenebroso, com seres compostos das partículas dos dois antagonistas eternos (CAPANAGA, 1974, p. 12)<sup>52</sup>.

Esse dualismo essencial oferecia uma resposta ao problema da existência do mal que inquietava Agostinho e foi um elemento de destaque na atratividade que a seita exerceu sobre ele: “Agostinho foi atraído para o Maniqueísmo por duas sedutoras promessas: libertação da razão de todas as formas de condicionamento e solução do problema do mal” (PACIONI, 2010, p. 5)<sup>53</sup>.

O mal, vinculado às Trevas na perspectiva maniqueísta, tinha existência própria e era pretensamente explicado, sob uma perspectiva religiosa e racional, de um ponto de vista metafísico, cosmológico, antropológico e moral. Pacioni (2010, p. 5) assinala

<sup>52</sup> Tradução livre do espanhol.

<sup>53</sup> Tradução livre do inglês.

que “a mensagem filosófica e religiosa de Mani visava libertar o homem do mal por meio do conhecimento racional e por meio de um naturalismo que assumiu forma ascética [...]”<sup>54</sup>, oferecendo ao homem a possibilidade de libertar a luz aprisionada em seu corpo. Essa perspectiva explicativa da existência do mal e da possibilidade de vencê-lo convinha aos anseios de Agostinho, o qual percorria um caminho de prazeres sensuais excessivos – ora vistos como manifestações do mal – e que começava a almejar a saída através dessa nova Sabedoria.

Não é demais dizer que Agostinho ficou fascinado e empolgado com a doutrina maniqueísta. Abraçou a nova seita e dedicou-se a ela, trazendo para seu seio, inclusive, alguns de seus próximos, como Romaniano e Alípio<sup>55</sup>. Tornou-se *ouvinte* e assim permaneceu por cerca de nove anos (é importante notar que Agostinho não prosseguiu para as demais posições dentro do maniqueísmo. Desde o princípio e até seu desligamento em relação à seita, manteve-se como *ouvinte*). O’Meara, após uma detida análise das características da doutrina professada pelos seguidores de Mani, assevera que, apesar das diferenças doutrinárias, “[...] os maniqueístas que permaneciam no estágio de ouvintes e os cristãos comuns diferiam muito pouco na prática diária da vida” (O’MEARA, 1958, p. 100)<sup>56</sup>.

Foi nessa condição que Agostinho encerrou sua etapa de estudos em Cartago e regressou à sua cidade natal, onde se tornou professor. Sua mãe, de confissão cristã, não o recebeu bem em função da adesão ao maniqueísmo. O jovem tornara-se um apologista do maniqueísmo e prosseguia com seus anseios de sucesso na carreira de professor. Pouco tempo depois, contudo, a perda de um grande amigo, sobre a qual fala com forte expressão de sentimentos nas *Confessiones*, fez com que Agostinho promovesse nova guinada na trajetória, deixando Tagaste e retornando a Cartago, cidade na qual, mais uma vez, pleiteava o sucesso profissional.

Em Cartago, aos poucos, foi angariando alunos para suas aulas e foi conquistando reconhecimento. Paralelamente, ia desenvolvendo seu intelecto, dedicando-se à leitura e aos estudos de obras que o marcariam, como as *Categorias*

---

<sup>54</sup> Tradução livre do inglês.

<sup>55</sup> Alípio foi um amigo de Agostinho e, neste período, também havia se tornado um catecúmeno da Igreja. Nascido em Tagaste, era um pouco mais jovem que Agostinho e seguira como seu aprendiz desde o início, ainda em Cartago. Era um admirador do ensino e da bondade de seu mestre. Em matéria de formação, dedicou-se ao estudo do Direito em Roma e apreciava bastante a literatura (cf. SANTOS, 2008).

<sup>56</sup> Tradução livre do francês.

de Aristóteles, *De Philosophia*, de Varrão, bem como outras obras de Cícero (PACIONI, 2010, p. 7). Também é dessa fase a redação de sua primeira obra, hoje perdida, intitulada *De Pulchro et apto*.

Aos poucos, à medida em que avançava em suas leituras e explorações, Agostinho ia levantando dúvidas em relação à visão oferecida pela seita dos maniqueus: “Agostinho fora atraído para o maniqueísmo pelo desejo de conhecer, com a maior certeza possível, a verdade” (MADUREIRA, 1973, p. 52), o que era a oferta proclamada pelos maniqueus. Contudo, pouco a pouco essa certeza desejada mostrava-se longe daquilo que o maniqueísmo oferecia a Agostinho. Embora continuasse vinculado à seita, seu entusiasmo foi arrefecendo: “[...] é seguro concluir, sem risco, que Agostinho abraçou o maniqueísmo com entusiasmo no início, mas que sua adesão foi enfraquecendo com o passar dos anos” (O’MEARA, 1958, p. 105)<sup>57</sup>.

A decepção agostiniana com o maniqueísmo do ponto de vista intelectual e, de certa forma, doutrinal, teve seu ápice quando do encontro com Fausto de Milevo. No círculo maniqueísta em que Agostinho estava inserido, Fausto era considerado como uma grande autoridade em termos de conhecimento e de divulgação dos preceitos e da visão de mundo maniqueísta. Levando a ele suas inquietações e dúvidas, Agostinho mostrou-se profundamente decepcionado por não obter respostas. Ao contrário, Fausto reconheceu a profundidade dos questionamentos do tagastense, mas revelou-se incapaz de respondê-las, admitindo a insuficiência de seus conhecimentos: “Agostinho percebeu que Fausto não passava de um apologista que se baseava em alguns poucos conhecimentos literários e que fizera sua fama à custa de grande facilidade verbal, que o tornava bom orador” (MADUREIRA, 1973, p. 55).

Logo em seguida, Agostinho, que já estava com quase trinta anos de idade, decidiu migrar para Roma, uma vez que tanto seu entusiasmo com os alunos arregimentados em Cartago quanto sua frustração com o maniqueísmo o deixavam sem raízes naquela cidade. Em Roma, contudo, mais frustrações: os maniqueístas do convívio de Agostinho mostraram-se ascetas mais de palavras do que de atos. Assim, “[d]esanimado, descrente do maniqueísmo e decepcionado com o fracasso de todos os seus planos, Agostinho decidiu partir de Roma” (MADUREIRA, 1973, p. 57) e foi instalar-se em Milão. Com todas as tentativas e mudanças de rota, há que se

---

<sup>57</sup> Tradução livre do francês.



observar que Agostinho ainda não havia alcançado a paz buscada – seguia errante em seu itinerário.

### 3.4 Ceticismo<sup>58</sup>

#### *Desperatio inveniendi veritatis*<sup>59</sup>

Do período em que as dúvidas sobre o maniqueísmo começaram a inquietar a mente e o coração de Agostinho, passando por seu contato e os debates travados com Fausto de Milevo, chegando ao seu período de estadia em Roma e, depois, à chegada em Milão, Agostinho esteve imerso em questionamentos que o aproximaram da *postura cética*, mais uma etapa desse seu percurso de busca errática:

Ao chegar a Milão, no outono de 384, Agostinho era um homem desiludido. As certezas de sua juventude haviam-se desfeito. Nesse estado de espírito, mais uma vez ele se voltou a Cícero. Em seus diálogos filosóficos, Cícero tornara disponíveis em latim as concepções céticas da “Nova Academia”. [...] Os céticos – chamados de *Academici*, “os acadêmicos” – haviam negado que o conhecimento pudesse ser conquistado com [...] facilidade (BROWN, 2012, p. 95).

O ceticismo deve ser entendido, tanto em um aspecto amplo em meio à história da Filosofia, quanto em seu aspecto diretamente relacionado a Agostinho, sua vivência e seu pensamento, como um *desafio* (SILVA, 2016). No primeiro aspecto, o ceticismo coloca-se ante as pretensões das diversas correntes filosóficas de construir verdades de conhecimento – então tomadas como filosofias dogmáticas – e, dessa maneira, o ceticismo atua com seu ataque investigativo<sup>60</sup> às bases dos argumentos daquelas correntes (HEIL, 1972, p. 102). Como não se estrutura como uma escola filosófica no sentido tradicional, uma vez que não possui um corpo teórico próprio, configurado de forma dogmática e destinado a afirmar uma verdade absoluta, é mais

---

<sup>58</sup> Em face da temática abordada, esta seção é profundamente devedora do trabalho anterior desenvolvido: *Agostinho e o desafio cético* (SILVA, 2016).

<sup>59</sup> *Desespero de encontrar a verdade*: expressão que sumariza a angústia em face do ceticismo, cf. *acad.*, II, 1, 1. Ver também *retr.*, I, 1, 1.

<sup>60</sup> “O cepticismo, na sua forma mais interessante, depende sempre de um argumento; quanto melhor o argumento, mais forte o cepticismo que gera. Uma vez que depende de um argumento, deve ser capaz de ser expresso com uma conclusão. A conclusão céptica é a de que o conhecimento é impossível” [sic] (DANCY, 2002, p. 19).

apropriado compreendê-lo como um desafio filosófico. O ceticismo desempenha um papel significativo na reflexão filosófica, como afirmado por Smith (2013), que o considera um motor de questionamentos na área da epistemologia<sup>61</sup>.

Originário da Grécia Antiga, o ceticismo teve uma história longa que remonta ao século IV a.C., com Pirro de Élide. O ceticismo tem sido amplamente explorado tanto em sua aplicação na investigação epistemológica, como apontado por Smith (2000, p. 16), quanto em seus aspectos morais e práticos. Desde as reflexões pirrônicas, o desafio cético tem estado presente de forma mais ou menos intensa.

Souza Filho (1994, p. 87-88) apresenta um esquema sintético da trajetória do ceticismo antigo: em primeiro lugar, há tendências que podem ser consideradas precursoras do pensamento cético, embora não sejam propriamente designadas como tal, a partir das reflexões de alguns filósofos pré-socráticos no século VI a.C. Em seguida, aparece o ceticismo propriamente dito, inaugurado por Pirro de Élide (370-260 a.C.) e continuado por alguns pensadores. Então, surge a fase cética da Academia de Platão, conhecida como Ceticismo Acadêmico, inaugurada por Arcesilau em 270 a.C., a qual durou até o período de Carnéades (219-129 a.C.). Por fim, há a retomada do ceticismo de inspiração pirrônica com Enesidemo de Cnossos, já no século I a.C., com apogeu na produção de uma das principais fontes sobre o ceticismo pirrônico, a obra *Hipotiposes pirrônicas* de Sexto Empírico, elaborada no século II d.C. Após esse período, os historiadores da filosofia afirmam que o ceticismo entrou em declínio. Há a hipótese de que a influência de Agostinho durante o período medieval tenha contribuído para o notável desinteresse pelo ceticismo. Através de sua obra *Contra academicos*, elaborada em Cassiciaco e na qual Agostinho busca refutar o ceticismo, teria sido estabelecida uma posição filosófica que suplantou o desafio cético. Assim, “[r]eferências ao ceticismo antigo e discussões de questões céticas estão, salvo algumas exceções, ausentes da filosofia medieval” (MARCONDES, 2007, p. 99).

É importante destacar, como observado, que o ceticismo possui uma natureza desafiadora desde o seu surgimento. Em uma visão abrangente, Paul Tillich (2007, p. 121) chega a caracterizar o ceticismo como “o fim negativo da filosofia grega”. É esse mesmo caráter radical do ceticismo, identificado por Tillich, que Agostinho encontrou em sua própria experiência, conforme é mencionado no texto do teólogo alemão: “A

---

<sup>61</sup> Essa leitura é corroborada, por exemplo, por Williams (2008, p. 65).

heróica tentativa grega de construir um mundo baseado na razão filosófica se acabava catastroficamente no ceticismo. A tentativa de criar um mundo novo, em termos da doutrina das essências, fracassou” (TILLICH, 2007, p. 121).

A história do ceticismo, como apresentada anteriormente, desempenha um papel crucial no desdobramento da tradição filosófica antiga, chegando a um ponto de inflexão e encerramento. É essa herança filosófica que Agostinho herda e com a qual se relaciona no início de sua jornada intelectual, o que o conduzirá, inevitavelmente, a confrontar o *desafio cético*. A ascensão e a influência do ceticismo na filosofia antiga não devem ser subestimadas. Desde suas origens, com Pirro de Élide e seu método de suspensão do juízo (*epoché*), até as fases posteriores do ceticismo acadêmico e pirrônico, essa corrente de pensamento apresentou uma perspectiva desafiadora e inquisitiva em relação à busca pela verdade e à possibilidade de conhecimento seguro. É exatamente esse desafio que Agostinho encontra em sua jornada intelectual.

Ao entrar em contato com a tradição filosófica e sua confrontação com o ceticismo, Agostinho é impulsionado a enfrentar as questões fundamentais levantadas por essa corrente de pensamento. Ele se depara com o questionamento sobre a possibilidade de conhecimento seguro, a confiabilidade dos sentidos e a natureza da realidade. Essas indagações céticas, longe de serem meramente acadêmicas, abalam as bases de sua compreensão do mundo e de si mesmo. Agostinho é desafiado a refletir sobre as limitações do conhecimento humano, a natureza ilusória das aparências e a busca por uma verdade sólida e confiável. A influência do ceticismo o leva a examinar criticamente suas próprias crenças e a buscar respostas que transcendam as incertezas e perplexidades colocadas por essa corrente filosófica, fazendo com que sua busca, empreendida até aqui, permaneça figurando como errática, insegura e incompleta.

Portanto, o confronto com o ceticismo se apresenta como um momento de destaque na trajetória intelectual de Agostinho. É nesse contexto que ele se depara com um desafio profundo e estimulante, que o levará a explorar novos caminhos em sua busca pela verdade e, por fim, a encontrar respostas transformadoras que o conduzirão à sua conversão ao Cristianismo.

Não obstante, em face do contexto amplo da história do ceticismo, é necessário esclarecer o tipo específico de ceticismo com o qual Agostinho estabelecerá uma

relação: com base em autores como Dumont<sup>62</sup> e Brochard<sup>63</sup>, pode-se asseverar que a representação do ceticismo acadêmico colocada por Agostinho, especialmente no terceiro livro da obra *Contra academicos*, é consideravelmente peculiar e tem suas raízes, em especial, na exposição feita pelo filósofo latino Marco Túlio Cícero. Portanto, para o escopo desta investigação, é feito um recorte, abordando exclusivamente o ceticismo acadêmico como apropriado por Agostinho.

Entender a experiência de Agostinho com o ceticismo exige a abordagem de duas perspectivas: primeiro, a experiência vivencial de Agostinho em relação ao ceticismo e como ele se relacionou com essa corrente filosófica. Nesse sentido, é importante discutir sua aproximação com o ceticismo, incluindo a análise da possibilidade de uma fase cética em sua trajetória. Em segundo lugar, é necessário analisar como o ceticismo foi teorizado na obra de Agostinho, ou seja, como o filósofo compreendeu o desafio cético. Nesta busca errática inicial, porém, é a experiência do desafio cético que se coloca, e não sua teorização.

Como visto, após constatar que a busca por uma verdade puramente racional no maniqueísmo não se concretizava, Agostinho se sentiu frustrado e gradualmente se distanciou da seita. Esse desapontamento o levou a uma aproximação com o ceticismo, como ele mesmo relata em suas *Confessiones*:

Ocorreu-me ao pensamento ter havido uns filósofos chamados acadêmicos, mais prudentes do que os outros, porque julgavam que de tudo se havia de duvidar e sustentavam que nada de verdadeiro podia ser compreendido pelo homem. Ao meu espírito, que ainda não entendia tal doutrina, parecia que tinham raciocinado com esperteza, como vulgarmente se julgava (AGOSTINHO, 2012, p. 116)<sup>64</sup>.

A tentação cética vivenciada por Agostinho, segundo o apontamento de Jolivet (1941, p. 45), não foi resultado de estudos e leituras, uma vez que seu conhecimento na época era superficial. A causa dessa fase de dúvidas reside nas angústias internas decorrentes do fracasso de sua adesão ao maniqueísmo – e, pode-se acrescentar, como um produto de sua busca errática empreendida até então.

---

<sup>62</sup> Dumont afirma ser a obra *Acadêmicos*, de Cícero, a fonte do retrato do ceticismo para diversos autores importantes da história da filosofia, incluindo Agostinho (DUMONT, 2013, p. 5).

<sup>63</sup> “O texto de Santo Agostinho não tem, portanto, valor em si mesmo [para caracterizar fielmente o ceticismo]: ele não tem senão aquele que toma emprestado do testemunho de Cícero” (BROCHARD, 2009, p. 129).

<sup>64</sup> *conf.*, V, 10, 19.

Em relação a isso, coloca-se a questão: teria Agostinho aderido ao ceticismo enquanto postura filosófica? Trata-se da discussão sobre uma possível fase cética do tagastense. De acordo com Misiara (1955, p. 12ss.), existem alguns autores que afirmam que Agostinho aderiu ao ceticismo, como Baronio<sup>65</sup>, o qual, inclusive, teria apontado a persistência do ceticismo agostiniano durante o período de Cassicácio. No entanto, o autor destaca que a maioria dos estudiosos modernos tende a negar a adesão de Agostinho ao ceticismo, incluindo Wagnereck<sup>66</sup>, Gilson<sup>67</sup>, Boyer<sup>68</sup> e Mannucci<sup>69</sup>, entre outros.

A considerar o testemunho do próprio Agostinho, destacadamente aquele registrado nas *Confessiones*, a impressão é aclarada: na obra, Agostinho descreve os acadêmicos como filósofos "mais prudentes do que os outros" (*prudentiores caeteris fuisse illos philosophos*), dando a entender que eles raciocinavam de forma acertada<sup>70</sup>. Essa observação é feita no contexto da decepção de Agostinho com a seita de Mani. Por outro lado, quando fala sobre o tempo em que ouvia aos sermões de Ambrósio, Agostinho expressa um estado de espírito em que todas as esperanças de encontrar o caminho para Deus pareciam perdidas – “[...] perdidas já todas as esperanças de que se patenteasse ao homem o caminho para Vós” (AGOSTINHO, 2012, p. 121)<sup>71</sup> –, revelando sua vivência sob uma angústia cética:

[...] duvidando de tudo, à maneira dos acadêmicos [...] e flutuando entre todas as doutrinas, determinei abandonar os maniqueístas, parecendo-me que não devia, nesta crise de dúvida, permanecer naquela seita à qual já antepunha alguns filósofos. Porém, recusava-me terminantemente a confiar a cura da enfermidade da minha alma a esses filósofos que desconheciam o nome salutar de Cristo (AGOSTINHO, 2012, p. 122)<sup>72</sup>.

Prosseguindo com o testemunho das *Confessiones*, à altura do sexto livro, Agostinho descreve sua situação afirmando ter chegado “à profundidade do mar”

---

<sup>65</sup> Citado na obra de Wagnereck (s/d).

<sup>66</sup> Texto *La conversione di Sant' Agostino e la critica recente* (s/d), publicado na *Studi Agostiniani*.

<sup>67</sup> Na obra clássica *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, originalmente publicada em 1929.

<sup>68</sup> É citada a obra *Essais sur la doctrine de Saint Augustin* (1932).

<sup>69</sup> Referência ao texto *La conversione di s. Agostino e la critica recente* (1931), publicado na *Miscellanea Agostiniana*.

<sup>70</sup> *conf.*, V, 10, 19.

<sup>71</sup> *conf.*, V, 14, 24.

<sup>72</sup> *conf.*, V, 14, 25.

(*profundum maris*), já na desesperança e desconfiança de alcançar a verdade (*diffidebam et desperabam de inventione veri*)<sup>73</sup>. Nesse contexto, a mãe de Agostinho, Mônica, teria encontrado seu filho em "[...] grave perigo, na desesperação de encontrar a verdade [...]"<sup>74</sup>, embora acreditasse que ele encontraria uma saída, "[...] depois de sofrer um perigo mais grave, o da dúvida, que era o auge das doenças que os médicos chamam de estado crítico"<sup>75</sup> (AGOSTINHO, 2012, p. 123-124). Assim, Agostinho relata seu sofrimento, posto que se encontrava desejoso da verdade e da certeza<sup>76</sup>: "[a]bstinha o meu coração de qualquer afirmativa, com medo de cair no precipício. Mas esta suspensão matava-me ainda mais [...]"<sup>77</sup> (AGOSTINHO, 2012, p. 128)<sup>78</sup>.

Tomando por base o testemunho do próprio Agostinho, Misiara (1955) conclui que o tagastense nunca foi cético, mas assevera que é preciso dedicar atenção ao que chama de "fato psicológico", segundo ele descrito nos relatos agostinianos como desespero de encontrar a verdade (*desperatio inveniendi veritatis*), um período de desalento. De acordo com sua interpretação, Agostinho teria reconhecido e declarado que sempre acreditou em algumas verdades inquestionáveis e que não poderia aceitar nenhuma doutrina que não fosse o cristianismo, "por que [sic] não procurava propriamente a solução dos problemas fundamentais, tais como a existência de Deus, da providência, etc., mas somente o verdadeiro caminho para Deus, a verdadeira religião" (MISIARA, 1955, p. 13):

Parece-nos mais adequado o termo "impressões", "tentações" céticas para caracterizar estas posições de dúvida, de desalento, de Santo Agostinho. Se realmente se tratasse de uma opção decisiva pelo ceticismo, ele teria certamente incluído na narrativa da sua conversão a sua libertação dessa posição, como o fez a respeito do

---

<sup>73</sup> *conf.*, VI, 1, 1.

<sup>74</sup> *conf.*, VI, 1, 1.

<sup>75</sup> *conf.*, VI, 1, 1.

<sup>76</sup> *conf.*, VI, 4, 4.

<sup>77</sup> *conf.*, VI, 4, 4.

<sup>78</sup> Misiara (1955, p. 13) se refere a dois outros escritos de Agostinho que, de acordo com o estudioso, estão alinhados com a leitura ora expressa da relação com o ceticismo. Na epístola de Agostinho endereçada a Hermogeniano e escrita logo após a conclusão do trabalho *Contra academicos*, o remetente menciona a "rede odiosa que me afastava do seio da filosofia por desesperar da verdade, que é o alimento da alma" (AGUSTÍN, 2015, tradução livre do espanhol). Além disso, deve-se fazer o registro do que se encontra nas *Retractationes*, obra na qual é destacada a visão de Agostinho sobre os acadêmicos como responsáveis por minar a esperança de encontrar a verdade em muitos, proibindo o consentimento e impedindo o sábio de aprovar qualquer afirmação, apontando que tudo é obscuro e incerto – *retr.* I, 1, 1.

maniqueísmo, etc. O que vemos, porém, não é senão a notícia de quedas passageiras na dúvida ou desalento, no modo de agir dos acadêmicos [sic] (MISIARA, 1955, p. 14).

Boehner e Gilson (2012, p. 147ss), assim como Testard (1958a, p. 93ss), estão de acordo que, nessa fase, Agostinho manteve adesão a algumas afirmações como verdadeiras, o que deve ser visto como incompatível com o ceticismo. A desilusão com os maniqueus é novamente apresentada como justificativa para Agostinho se aproximar de uma filosofia "que se adequasse mais ao seu estado de espírito, o ceticismo" (BOEHNER; GILSON, 2012, p. 148). Os primeiros autores chegam a considerar esse período como uma fase em que Agostinho aderiu ao ceticismo, enquanto Testard menciona uma resignação da qual decorre uma adesão, ainda que temporária, à perspectiva cética.

Há autores que parecem se inclinar para uma interpretação que nega uma fase cética em Agostinho, mas reconhecem seu interesse teórico pelas abordagens e metodologias dos cétricos acadêmicos, mesmo para além da redação do *Contra academicos*, persistindo até sua fase madura. Nesse sentido, Kenny (2008, p. 183ss) adota uma abordagem sutil ao avaliar a temática, afirmando que, antes de sua conversão ao cristianismo, Agostinho demonstrou interesse pelos argumentos cétricos da Nova Academia (KENNY, 2008, p. 183). Essa perspectiva está alinhada com a interpretação de Dumont (1986), que considera o ceticismo com o qual Agostinho lidou como uma influência indelével em sua filosofia, tornando-se um estímulo para a aceitação da verdade revelada.

Ainda que de forma não explícita, o estudioso espanhol Capánaga (1947, p. 10ss.) parece reconhecer uma fase cética de Agostinho. Ao deixar em aberto a questão da adesão de Agostinho ao ceticismo, embora apresente fontes que tendem a apontar para uma afirmação nesse sentido, inclina-se para essa postura. Capánaga oferece uma perspectiva crítica que difere da visão tradicional ao abordar a transição de Agostinho da dúvida acadêmica para o cristianismo. Ele busca refutar a ideia de que a dúvida acadêmica tenha persistido até a ordenação sacerdotal de Agostinho em 391. Embora não tome uma posição clara quanto à possível adesão de Agostinho ao ceticismo antes de sua conversão, reconhece o evidente sofrimento psicológico causado pelo confronto com o desafio cético. Ao citar autores como Wörter (1892, p. 75 apud CAPÁNAGA, 1947, p. 13), que se refere a Agostinho como "antigo discípulo da Academia", e Portalié (1909?, p. 2271-2272 apud CAPÁNAGA, 1947, p. 15), que

distingue três fases do "espírito de Santo Agostinho" entre 383 e 386, sendo a primeira fase caracterizada como um "período de filosofia acadêmica e de filosofia desmotivada", transparece uma leitura compreensível. Contudo, o foco principal de Capánaga é afirmar categoricamente a ruptura com a dúvida acadêmica (seja como resultado da adesão ao ceticismo, seja apenas como motivo do sofrimento psicológico experimentado por Agostinho) a partir da conversão em 386.

Matthews (2007, p. 29ss), por seu turno, está entre os autores que refutam a existência de uma fase cética efetiva na trajetória de Agostinho, afirmando apenas que em alguns momentos é possível identificar um "flerte" com essa possibilidade. Ele conclui que, embora uma vida como cético filosófico não tenha sido uma escolha atrativa por longos períodos de sua vida, Agostinho continuou a enfrentar o desafio do ceticismo em todas as suas principais obras (MATTHEWS, 2007, p. 30).

Por fim, Peter Brown (2012, p. 95ss), renomado biógrafo de Agostinho, refuta a ideia de uma adesão ao ceticismo por parte do filósofo tagastense. No entanto, o autor ressalta a importância crucial de compreender essa fase menos conhecida da jornada de Agostinho para entender sua evolução intelectual. Ele afirma que Agostinho não abraçou entusiasticamente a visão radical dos acadêmicos, os quais negavam que a mente humana pudesse alcançar a verdade (BROWN, 2012, p. 96). Segundo Brown, trata-se apenas de uma fase de dúvidas e, principalmente, de desilusão com o maniqueísmo, em que o ceticismo apresentado por Cícero conferiu uma "respeitabilidade intelectual".

Em acréscimo às análises precedentes, deve-se registrar aqueles dentre os pesquisadores brasileiros que se dedicaram ao estudo do pensamento de Agostinho em relação ao ceticismo. Destaca-se Pereira Júnior, que descreve Agostinho como um "ex-adepto do ceticismo" (PEREIRA JÚNIOR, 2012, p. 111). De fato, Pereira Júnior argumenta que a decepção com o maniqueísmo levou Agostinho a se voltar para o pensamento dos acadêmicos e se tornar "imbuído do espírito cético" (PEREIRA JÚNIOR, 2012, p. 65). Por outro lado, Simões (2012) assume uma postura mais clara ao negar que Agostinho tenha adotado o ceticismo, destacando os trechos das *Confessiones* em que ele expressa sua falta de confiança nos acadêmicos: "[...] embora Agostinho tenha compreendido, a princípio, o ceticismo acadêmico como uma autêntica 'filosofia' [...], ele não encontra nele nenhuma segurança para sua salvação" (SIMÕES, 2012, p. 26). Por sua vez, Palacios (2006), outro estudioso da academia brasileira, aborda a questão de forma mais matizada, não afirmando que Agostinho



tenha sido de fato um filósofo cético em algum momento de sua vida, mas fala de uma fase de "superação do ceticismo", o que sugere alguma ligação precedente (PALACIOS, 2006, p. 159).

Ao analisar as diferentes abordagens dos pesquisadores que se dedicam ao estudo de Agostinho e sua relação com o ceticismo, é possível observar que a maioria deles concorda que Agostinho não aderiu, de fato, ao ceticismo. No entanto, há um reconhecimento generalizado de que o desafio cético teve um impacto significativo no pensador durante um certo período de sua vida, especialmente após sua decepção com os maniqueístas.

\*\*\*

Em linha com trabalho anteriormente desenvolvido (SILVA, 2016), é possível afirmar que uma abordagem analítica mais aprofundada pode ser necessária para compreender o que efetivamente constitui a adesão ao ceticismo e o que significa dizer que um filósofo é cético. Essa definição conceitual permite avaliar a hipótese de uma adesão temporária ou provisória a essa orientação filosófica. No entanto, o problema em questão é complexo, uma vez que o ceticismo não se enquadra em uma escola filosófica tradicional, com dogmas estabelecidos que permitam identificar seus seguidores. Ainda assim, a postura cética, quando adotada, apresenta certas características distintivas que podem ser utilizadas para avaliar o caso de Agostinho.

Nessa perspectiva, é importante levar em consideração o que os autores mencionaram sobre a persistência de Agostinho na afirmação de algumas verdades (MATTHEWS, 2007; MISIARA, 1955; BOEHNER; GILSON, 2012), bem como o fato de que Agostinho não se autodeclarou como cético em seus escritos, mas sim como alguém atormentado pela dúvida cética.

Portanto, diante da ausência de registros que indiquem sua adoção da postura cética – que, de acordo com as características básicas atribuídas a um filósofo cético, envolveria a suspensão do juízo e a argumentação em oposição às filosofias dogmáticas para estabelecer uma antilogia equipolente – pode-se concluir que Agostinho não foi, em nenhum momento de sua jornada, um cético efetivo. Em resumo, ele não demonstra, de acordo com as fontes disponíveis, a adoção da metodologia investigativa do ceticismo baseada na suspensão do juízo. Destarte, não há evidências de que ele tenha sido um cético até onde é possível averiguar.

Por outro lado, o contato de Agostinho com o ceticismo o colocou em uma situação angustiante de desesperança. Se ele tivesse se tornado cético, seria de se esperar que encontrasse satisfação no estado de ânimo proporcionado pela *epokhé*, o que não é comprovado. Ele se tornou, em última instância, alguém angustiado pelo questionamento cético e não alguém consolado pela ausência de erro decorrente da suspensão do assentimento.

\*\*\*

Essa visão convergente aponta para um consenso entre os estudiosos de que Agostinho não abraçou integralmente o ceticismo como uma filosofia de vida. No entanto, reconhecem que a influência cética foi uma força motriz em sua jornada intelectual, levando-o a questionar e buscar respostas para questões fundamentais sobre a natureza da verdade e do conhecimento.

É importante ressaltar que essa influência cética não deve ser subestimada, pois moldou o pensamento de Agostinho e contribuiu para sua evolução intelectual. O desafio cético funcionou como um catalisador para que Agostinho buscasse uma compreensão mais profunda e coerente de sua fé cristã, levando-o a desenvolver uma abordagem filosófica original e inovadora, a qual teve início com o retiro e a produção em Cassiciaco.

Assim, embora exista uma base forte em relação à não adesão efetiva de Agostinho ao ceticismo, a importância do desafio cético em sua trajetória intelectual é ampla e completamente reconhecida. Essa fase de questionamento e busca por respostas desempenhou um papel fundamental na formação do pensamento agostiniano e contribuiu para o desenvolvimento de suas obras mais importantes.

### 3.5 Conversão ao cristianismo

*Convertisti enim me ad te*<sup>79</sup>

Uma característica não pode ser negada ao período de angústia cética vivenciada por Agostinho: como foi precedido e, outrossim, amalgamado à sua

---

<sup>79</sup> Assim me converteste a Ti – *conf.*, VIII, 12, 30.

decepção com o maniqueísmo, serviu para livrar o jovem daquela seita, mesmo de forma processual: “[...] o ceticismo de Agostinho há de ter varrido para longe as afirmações doutrinárias dos maniqueístas, porém deixando intacto o leito rochoso submerso de sua religião ancestral – o catolicismo de Mônica” (BROWN, 2012, p. 96). A busca de Agostinho, dessa maneira, deixava aos poucos o maniqueísmo e, sob o desafio do ceticismo, começava a rumar ao cristianismo, aproximando-o de sua definitiva conversão.

A conversão de Agostinho ao cristianismo representa um dos momentos mais significativos em sua vida e exerceu um impacto profundo em seu pensamento filosófico, sendo considerado um marco definitivo em sua jornada espiritual e intelectual. Após uma busca árdua por respostas e inúmeras influências filosóficas, ele finalmente encontrou no cristianismo uma resposta que ressoou profundamente em seu intelecto e em seu coração.

Em linha com a afirmação de Courcelle (1968, p. 138), seria arbitrário e artificial buscar fragmentar o processo de conversão que ocorre em Milão, neste percurso até então errático de Agostinho, em etapas apartadas: há influências religiosas, filosóficas, de amigos e de sua mãe, todas convergindo para que o tagastense, *pari passu*, passasse a enxergar a si mesmo e à religião cristã sob nova perspectiva e a esta se convertendo.

Um dos eventos cruciais que levaram Agostinho em direção ao cristianismo foi seu encontro com Ambrósio, o bispo de Milão<sup>80</sup>: “Chegado a Milão, fui visitar o Bispo Ambrósio, conhecido pelas suas qualidades em toda terra e vosso piedoso servidor [...] Vós me leváveis a Ambrósio, sem eu o saber, para ser por ele conscientemente levado a Vós” (AGOSTINHO, 2012, p. 120)<sup>81</sup>. Além disso, a influência de sua mãe, Mônica, foi crucial nesse processo. Mônica sempre foi uma mulher piedosa e fervorosa em sua fé cristã, mesmo diante das dificuldades e do comportamento errático de seu filho. Em sua própria visão, suas incessantes orações por Agostinho foram atendidas quando ele finalmente abraçou o cristianismo.

---

<sup>80</sup> “Ambrósio era uns quatorze anos mais velho que Agostinho e fazia onze anos que era bispo de Milão. À primeira vista, era o mais notável representante da classe dirigente romana de sua época – isto é, dos homens cuja posição dependia menos de seu nascimento patricio que de sua capacidade de agarrar e conservar o poder numa sociedade implacável. Filho de um administrador, Ambrósio estava residindo em Milão como governador da província (Ligúria) na ocasião em que foi subitamente convocado a ser bispo da cidade. A plebe católica de Milão aferrou-se a sua escolha” (BROWN, 2012, p. 97).

<sup>81</sup> *conf.*, V, 13, 23.

Ambrósio era conhecido por sua erudição e oratória, e suas pregações impactaram Agostinho de maneira significativa: “Era bispo desta cidade Ambrósio [...]. Agostinho, de pé no meio do povo, assistia imóvel e suspenso de suas palavras seus frequentes sermões sobre a palavra de Deus, na igreja” (POSSÍDIO, 1997, p. 37). Sua eloquência e habilidade de articular os princípios da fé cristã despertaram um interesse genuíno em Agostinho, que se sentia cada vez mais atraído pela sabedoria e coerência interna do cristianismo, à qual Ambrósio oferecia um fundamento filosófico, saciando o anseio da razão que Agostinho demonstrava (COURCELLE, 1968, p. 138).

O contato de Agostinho com Ambrósio tem sido analisado para que se verifique o quão eventualmente próximos foram esses dois homens. “Agostinho cita frequentemente Ambrósio como um dos principais instrumentos humanos de sua conversão, mas dá, ao mesmo tempo, a impressão de não ter tido uma relação muito próxima com ele” (O’MEARA, 1958, p. 149)<sup>82</sup>. Em princípio, o bispo recebeu Agostinho de maneira protocolar<sup>83</sup>. Mas, tanto pela fama de Ambrósio quanto pelos interesses de caráter profissional e pessoal de Agostinho, foram os sermões do bispo que atraíram a atenção sumamente. Em comparação com a autoridade dos maniqueus com a qual Agostinho havia travado contato há pouco tempo (Fausto de Milevo), o bispo de Milão apresentava discursos de caráter mais erudito:

Era uma diferença significativa. Ambrósio desfrutara de todas as vantagens e uma instrução de classe alta na própria Roma. Não havia nele nada de “provinciano”. Assim, ao contrário de Agostinho, lia fluentemente o grego. Era capaz de esquadrihar os livros de uma brilhante nova geração de bispos gregos e toda uma tradição de erudição cristã grega a fim de oferecer a sua congregação alguns dos sermões mais doutos e atualizados do mundo latino (BROWN, 2012, p. 99).

Através desses sermões e do contato com Ambrósio, Agostinho começou a adentrar um terreno novo de compreensão da religião que lhe havia sido inculcada, desde a mais tenra idade, sobretudo pela atuação influente de sua mãe Mônica. Acontece que o bispo de Milão, ao discursar perante sua comunidade, foi aclarando a

---

<sup>82</sup> Tradução livre do francês.

<sup>83</sup> “Este homem de Deus recebeu-me paternalmente [...]. Comecei a amá-lo, ao princípio não como mestre da Verdade – pois jamais esperava encontrá-la na vossa Igreja –, mas como um homem benigno para mim” (AGOSTINHO, 2012, p. 120) – *conf.*, V, 13, 23.

mente daquele questionador professor de retórica que havia recentemente chegado à cidade. Tanto em relação à visão negativa que Agostinho havia herdado dos maniqueístas em relação ao Velho Testamento, quanto em relação ao materialismo da seita ao qual Agostinho havia se aferrado, Ambrósio foi capaz de oferecer novas perspectivas que, com fundamento e erudição, aos poucos rompiam a resistência agostiniana (COURCELLE, 1968, p. 97): “Sobre esses escombros vai-se construindo aos poucos uma nova doutrina, de ordem exegética e filosófica” (COURCELLE, 1968, p. 102)<sup>84</sup>.

O elemento espiritual começava a ser incorporado na religiosidade e na própria visão filosófica de Agostinho: “do ponto de vista filosófico, Agostinho está caminhando para um sistema que afirma a espiritualidade de Deus e da alma [...]” (COURCELLE, 1968, p. 102)<sup>85</sup>, com um impacto que se fez perceber, mas que é difícil mensurar o quão revolucionário lhe aparentou:

A religião de Ambrósio era radicalmente extramundana. Para ele, o homem era sua “alma”. Seu corpo não passava de “vestes esfarrapadas”. [...] Há uma ideia que perpassa toda a pregação ambrosiana: por baixo da “letra” opaca e rebarbativa do Velho Testamento, esse “espírito”, o sentido oculto, convoca nosso espírito a ascender e a voar para um outro mundo (BROWN, 2012, p. 100).

De seus estudos e leituras<sup>86</sup>, Ambrósio começava a possibilitar que Agostinho chegasse ao contato das reflexões dos neoplatônicos (COURCELLE, 1968, p. 106ss). Em seus sermões, o bispo fazia uso de traduções e passagens quase literais de Plotino<sup>87</sup> e, através de sua interpretação específica, proclamava essa religião que, longe de estar presa ao materialismo, revelava seu lado espiritual:

Ambrósio, portanto, apresentou Agostinho a algumas ideias totalmente novas [...] e sua “conversão” final à ideia de uma realidade

---

<sup>84</sup> Tradução livre do francês.

<sup>85</sup> Tradução livre do francês.

<sup>86</sup> Uma interessante observação sobre Ambrósio como leitor e como Agostinho, ao registrar sua leitura silenciosa, acabou por marcar seu pioneirismo, é feita em *Uma história da leitura* (MANGUEL, 2021, p. 59-73).

<sup>87</sup> “Ambrósio, que também lera Plotino, havia aparentemente saqueado esse autor: nos sermões do bispo podemos identificar empréstimos literais do filósofo grego” (BROWN, 2012, p. 113. Em Courcelle (1968, p. 106ss), há a possibilidade de perceber o paralelo textual entre as obras de Ambrósio e Plotino. Na mesma linha, afirma-se que “Em Ambrósio, podem ser identificados vários sermões que iniciaram Agostinho em determinados aspectos essenciais da doutrina plotiniana [...]” (MARCOS; REEGEN, 2015, p. 101).

puramente espiritual, tal como sustentada pelos cristãos sofisticados de Milão, foi um passo decisivo e fatídico na evolução de nossas ideias sobre o espírito e a matéria (BROWN, 2012, p. 101).

No entanto, o encontro de Agostinho com o cristianismo não foi apenas resultado de influências externas. O filósofo também passou por uma jornada interna de questionamentos e reflexões profundas. O neoplatonismo é um elemento que desempenhou um papel importante nesse processo de conversão. Essa corrente filosófica ofereceu a Agostinho uma ponte entre sua formação filosófica anterior e a visão cristã de mundo. Estando em Milão, travou contatos com figuras ilustres que partilhavam, de certa maneira, os mesmos interesses intelectuais. Assim, mais um elemento – o da filosofia neoplatônica – aparece como parte desse complexo processo de conversão.

Há cerca de um século, havia sido redescoberta a filosofia de linha platônica, destacadamente através de Plotino<sup>88</sup> e Porfírio<sup>89</sup>. Atualmente, há a compreensão de que o movimento filosófico e as obras lidas naquele período constituem parte do chamado neoplatonismo, mas os homens de Milão que dialogavam com Agostinho falavam dos “platônicos”, “*Platonici* puros e simples, ou seja, herdeiros diretos de Platão” (BROWN, 2012, p. 110):

[...] a historiografia filosófica distingue três modos de recepção e transformação do platonismo sob os termos “platonismo”, “médio-platonismo” e “neoplatonismo”. Sob o nome “platonismo” tem-se em vista indicar a filosofia de Platão e da sua escola, isto é, os filósofos que se situam entre o século IV e a primeira metade do século I a.C. O “médio-platonismo” é a forma de platonismo que nasce depois da morte de Antíoco de Ascalona (filosofia acadêmico-eclética do século I a.C.) e que se desenvolve até os inícios do século III d.C. É precisamente a este platonismo do “meio” que se remetem os Padres

---

<sup>88</sup> “Plotino, um grego egípcio, havia lecionado em Roma e falecido em 270. Seus discursos difíceis e alusivos, hoje conhecidos como *Enéadas*, foram organizados por seu discípulo Porfírio [...]. Plotino fora um amador: um homem sumamente intuitivo, que debatia com intensidade mas de maneira obscura entre acadêmicos estéreis. Aborrecia seus alunos ao insistir em esquadrihar cada problema por seus próprios méritos, à medida que ele surgia, durante dias a fio, se necessário, em vez de lhes dar a série costumeira de aulas prontas sobre os sistemas filosóficos” (BROWN, 2012, p. 110).

<sup>89</sup> “Porfírio [...] um acadêmico de formação rigorosa, a quem Agostinho sempre chamou de ‘*doctissimus*’ e de ‘o mais notável dos filósofos pagãos’. Porfírio transformou a descoberta plotiniana de Platão em manuais didáticos e construiu a partir deles um sistema coerente, intensamente religioso e extramundano. Foi o primeiro teólogo sistemático na história do pensamento. O título de um de seus livros perdidos, que gozava de grande popularidade na época, ‘*De Regressu Animae*’, ‘*O retorno da alma (ao Paraíso)*’, bem poderia ser o lema da vida religiosa de Milão [...]” (BROWN, 2012, p. 110).

da Igreja para elaborarem racionalmente a mensagem evangélica. O “neoplatonismo” é o repensamento do platonismo, iniciado nos primeiros anos do século III d.C., na escola de Alexandria de Amônio Sacas, sistematicamente fundado na escola de Roma de Plotino e desenvolvido posteriormente em diversas escolas e tendências até o século VI d.C. (AGOSTINHO, 2008, p. 144 – nota 54).

Na cidade de Milão, os homens com quem Agostinho travou contato e que lidavam com a filosofia neoplatônica, faziam-no a partir de uma perspectiva cristã: “Em Milão, grande parte do platonismo desenvolvido e elegante era cristão” (BROWN, 2012, p. 111). E o contato inicial de Agostinho com essa filosofia, além do substrato contido nos sermões de Ambrósio<sup>90</sup>, foi através dos *libri platonicorum*, obras que chegaram às suas mãos naquele período, como relata nas *Confessiones*:

Querendo Vós mostrar-me primeiramente como “resistis aos soberbos e dais graça aos humildes” e quão grande seja a misericórdia com que ensinastes aos homens o caminho da humanidade, por “se ter feito carne o vosso Verbo e ter habitado entre os homens”, me deparastes, por intermédio de um certo homem, intumescido por monstruoso orgulho, alguns livros platônicos [*quosdam Platonicorum libros*], traduzidos do grego em latim (AGOSTINHO, 2012, p. 159)<sup>91</sup>.

Não há consenso absoluto em relação a quais obras chegaram às mãos de Agostinho naquele momento<sup>92</sup>. Os estudiosos convergem, não obstante, estarem contidas algumas obras dos neoplatônicos Plotino e Porfírio, provavelmente sob a tradução do retor Mário Vitorino<sup>93</sup>. Também este teve uma conversão tardia ao cristianismo e se dedicou à produção e tradução de obras de caráter filosófico e

<sup>90</sup> “O contato, por parte de Agostinho, com a doutrina de Plotino ocorreu de dois modos: um *indireto*, por intermédio de autores que o influenciaram, e outro *direto* mediante leitura pessoal de determinados escritos” (MARCOS; REEGEN, 2015, p. 100).

<sup>91</sup> *conf.*, VII, 9, 13.

<sup>92</sup> As discussões entre os estudiosos enveredam até pela investigação sobre serem *alguns livros* ou somente *um livro*, a partir do singular/plural; pela tentativa de definição de quem seria o personagem através de quem Agostinho recebeu os livros (um certo homem, intumescido por monstruoso orgulho – *hominem immanissimo typho turgidum*) e, como dito, sobre quais seriam as obras (cf., p. ex., MARCOS; REEGEN, 2015). Para o escopo específico deste trabalho, a colocação em linha com aqueles que apontam os neoplatônicos Plotino e Porfírio como sendo os autores das referidas obras permite o tratamento do tema adequadamente.

<sup>93</sup> “Poucas são as notícias a seu respeito. Sabemos que era de origem africana e que nasceu nas últimas décadas do século III. Sob o imperador Constâncio, foi um brilhante professor de retórica em Roma [...]. Converteu-se ao cristianismo em idade avançada [...]. Antes disso, havia se dedicado ao ensino da retórica e da filosofia [...]; traduziu ao latim obras gregas, como *cat.* e *metaph.*, de Aristóteles, *Isagoge* e outros tratados de Porfírio, bem como de Plotino; traduções, estas últimas, que tiveram grande influência sobre Agostinho na primavera de 386” (CIPRIANI, 2018, p. 641).

teológico. Há discussões sobre até que nível se poderia afirmar que sobre Agostinho pesam influências das obras de autoria de Mário Vitorino<sup>94</sup>. Não obstante, como majoritariamente assentado, é certo que seu contato englobou as traduções elaboradas por ele das obras dos neoplatônicos.

Dos diversos impactos das obras dos neoplatônicos sobre Agostinho que podem ser analisados – sem descurar do aspecto processual e histórico de assimilação dessas ideias, as quais não são absorvidas de pronto e imediatamente neste primeiro contato<sup>95</sup> –, neste período, chamou sua atenção a afirmação da transcendência de Deus, sua imaterialidade e unicidade. Na linha da teoria plotiniana, o Uno, eterno e imutável, é fundamento de toda a existência sem alterar-se em si mesmo. Gallego acolhe a ideia e aponta que a teoria plotiniana deve ser descrita como uma mística da imanência (identidade de todas as coisas com o Uno), enquadrada em uma metafísica da transcendência (distância infinita do Uno em relação às coisas) (GALLEGO, 2017, p. 69).

A ideia central de que o Uno supremo e transcendente era a fonte de todas as coisas, inclusive do conhecimento e da verdade, ressoou com as aspirações intelectuais de Agostinho. Essa abordagem neoplatônica permitiu que ele visse a compatibilidade entre a filosofia e a teologia cristã, proporcionando uma base filosófica sólida para sua fé recém-descoberta:

Os “livros dos platônicos”, como Agostinho os chamou, forneceram-lhe algumas explicações fundamentais, em particular da existência de um só Deus (que superava o dualismo maniqueu) e de seu logos, suprema sabedoria e racionalidade. Agostinho observou depois nas *Confissões* que essa doutrina podia ser encontrada também no Evangelho de João, mas nem por isso os neoplatônicos podiam chegar às alturas do Evangelho, pois lhes faltava a fé na pessoa do Mediador entre Deus e os homens, que constitui a essência do cristianismo. Deus, ser ilimitado e perfeito, não pode existir

---

<sup>94</sup> Em seus estudos, Cipriani (2018) indica que autores como Hadot (1962 apud CIPRIANI, 2018) tendem a se inclinar para uma fonte comum – neoplatônica – entre Agostinho e Mário Vitorino em vez de acolher a tese de influência direta deste sobre aquele. Contudo, “[...] pode-se dizer que é provável que os comentários paulinos de Mário Vitorino tenham sido lidos em Milão por Agostinho, porque traços interessantes podem ser identificados em estruturas conceituais dos primeiros Diálogos” (CIPRIANI, 2018, p. 642).

<sup>95</sup> É pertinente o cuidado do registro sobre a relação de Agostinho com essas obras: “Não apenas proclamou esta realidade [de que o neoplatonismo exerceu papel muito importante na sua procura e no seu encontro com a Verdade], mas também sua obra transborda cheia de vestígios de um conhecimento e de uma leitura (*continua...*) dos assim chamados livros platônicos” (MARCOS; REEGEN, 2015, p. 111. Grifo nosso).



materialmente, nem sequer na forma da luz, como ensinaram os maniqueus (MORESCHINI; NORELLI, 2000b, p. 18).

Destarte, a fase de conversão de Agostinho ao cristianismo não foi apenas uma mudança de crenças, mas também uma transformação radical de sua visão de mundo, passando pela filosofia. Ele abandonou suas antigas convicções maniqueístas e a angústia cética em favor de uma abordagem fundamentada na fé, na razão e na busca pela verdade divina: “O neoplatonismo plotiniano foi, sem dúvida, a ponte que permitiu a Agostinho passar do maniqueísmo/ceticismo ao cristianismo e à filosofia cristã [...] os ensinamentos de Plotino colaboraram também para seu crescimento espiritual” (VON ZUBE; OLINTO, 2021, p. 256). A partir desse momento, Agostinho passou a ver o mundo e a si mesmo através da lente do cristianismo, moldando, assim, sua perspectiva filosófica e teológica. Esse processo, então, representou uma virada significativa em sua vida: foi a convergência de influências externas, como os sermões de Ambrósio, e internas, como a busca filosófica e as experiências pessoais de Agostinho.

Graças à ajuda de cristãos platonizantes, como Ambrósio, Agostinho completou seu estranhamento em relação aos “fantasmas” da heresia maniqueísta [...]. Descobriu que o Deus de Platão e dos cristãos era, pelo contrário, um ser transcendente, livre e incorpóreo, sem o qual nada, nem de bom nem de mau, poderia existir (EDWARDS, 2018, p. 694).

Ao abraçar o cristianismo, Agostinho trouxe consigo uma bagagem filosófica que influenciou sua compreensão da fé e moldou seu pensamento teológico. Essas características filosóficas, que se entrelaçam com sua conversão, são fundamentais para compreender a contribuição única de Agostinho para o pensamento cristão.

Agostinho ficou particularmente fascinado com a visão de Plotino sobre a existência de uma realidade superior, transcendental e imutável. Essa realidade suprema era considerada como a fonte de todas as coisas e a causa de sua existência. Essa visão impactou profundamente Agostinho, que ansiava encontrar um princípio último e absoluto que pudesse fornecer uma explicação para a natureza da realidade e a busca pela felicidade.

Além disso, o neoplatonismo ofereceu a Agostinho uma estrutura conceitual para entender a alma humana e seu relacionamento com o divino. Agostinho se identificou com a ideia de que a alma humana possui uma natureza transcendental e

anseia por se unir ao Uno. Essa perspectiva ressoou com sua busca por uma verdade e felicidade mais profundas e deu a ele uma linguagem filosófica para explorar suas próprias experiências internas.

No entanto, é importante destacar que o neoplatonismo, por si só, não foi suficiente para satisfazer as questões filosóficas e espirituais de Agostinho. Embora ele tenha sido profundamente influenciado por essa corrente filosófica, ele continuou sua busca por respostas e finalmente encontrou satisfação em sua conversão ao cristianismo.

Pode-se dizer que, colocando em perspectiva a busca errática empreendida por Agostinho desde o período de sua puerilidade em Tagaste, ele estava enfrentando agora “[...] as últimas tempestades de seu espírito tumultuado” (MADUREIRA, 1973, p. 71). Começava a acolher o substrato da filosofia neoplatônica a partir do contato direto, com as leituras, e indireto, com os debates e os sermões. Rompia a amarras em relação ao maniqueísmo, à angústia céptica e, também, às inclinações sensuais. Reavivava o elemento cristão que trazia consigo desde a infância. Passou a se dedicar à leitura das Epístolas de São Paulo<sup>96</sup> e, nelas, começava a encontrar o que buscava. Após o percurso trilhado, aqueles textos pareciam-lhe falar diretamente à mente e ao coração (MADUREIRA, 1974, p. 71).

Em tal estado e com seu processo de conversão em curso, Agostinho recorreu a Simpliciano<sup>97</sup>, sacerdote antigo e reconhecido catequista<sup>98</sup>. Ao partilhar suas angústias e seus anseios, ouviu a história da conversão de Mário Vitorino que, como ele, fora professor de retórica e que, tendo contato com a filosofia neoplatônica, após

---

<sup>96</sup> "As Epístolas de Paulo, quando lidas por Agostinho, não eram um rolo, mas um códice, um papiro encadernado e manuscrito em escrita contínua, na nova letra uncial ou semiuncial que aparecera nos documentos romanos nos últimos anos do século III. O códice foi uma invenção pagã. [...] Os cristãos primitivos adotaram o códice porque descobriram que era muito prático para carregar, escondidos em suas vestes, textos que estavam proibidos pelas autoridades romanas" (MANGUEL, 2021, p. 67).

<sup>97</sup> "Presbítero de Milão, Simpliciano foi o sucessor designado de Ambrósio na sé episcopal de Milão em 397, embora fosse muito avançado em idade. Culto e conhecedor da filosofia neoplatônica, ele é conhecido por ter sido um daqueles cuja influência foi grande sobre Agostinho, que havia sido atraído por sua reputação de espiritualidade e ciência e com o qual ele manteve múltiplas conversações durante sua permanência em Milão (385-386). Simpliciano desempenhou um papel determinante nas conversões de Mário Vitorino e de Agostinho [...]. Era amigo e interlocutor intelectual de Ambrósio de Milão [...]" (FITZGERALD, 2018, p. 901).

<sup>98</sup> *conf.*, VIII, 2, 3.

as reflexões, converteu-se ao cristianismo em idade avançada. Esse relato impactou Agostinho, deixando-o com o desejo de seguir aquele mesmo caminho<sup>99</sup>.

Nesse mesmo período, através de um outro conhecido, Ponticiano<sup>100</sup>, Agostinho teve contato com a história de conversão e entrega de Antão [do Egito], Abade, considerado atualmente como fundador do eremitismo<sup>101</sup>. Mais uma história de vida que, em meio ao período vivido por Agostinho, causam impacto e geram inspiração: “Eis o que me contou Ponticiano. E tu, Senhor, enquanto ele falava, me fazias refletir [...]. Tu me colocavas diante de meu rosto para que visse como estava feio, disforme, sujo, manchado e ulceroso” (AGOSTINHO, 2020, p. 229) [*quam turpis essem, quam distortus et sordidus, maculosus et ulcerosus*]<sup>102</sup>.

Com tantas questões pululando em sua mente, Agostinho foi ter com Alípio, que o acompanhava em sua trajetória. Fez a ele questionamentos, em tom extraordinariamente enérgico, sobre o estilo de vida que levavam. Depois, afastou-se do amigo.

Conforme o relato das *Confessiones*, Agostinho estava em uma profunda agonia espiritual e lutava com questões existenciais e religiosas. Ele se encontrava em um jardim de sua residência em Milão quando, repentinamente, ouviu uma voz infantil dizendo, como que cantando: toma e lê [*tolle, lege*]. Interpretando isso como um sinal divino, Agostinho pegou novamente as Epístolas de São Paulo que estavam próximas a ele e abriu aleatoriamente. Seus olhos caíram sobre as palavras de Romanos 13: 13-14: “Não caminheis em glotonarias e embriaguez, nem em desonestidades e dissoluções, nem em contentas e rixas; mas revesti-vos do Senhor Jesus Cristo e não procureis a satisfação da carne com seus apetites” (AGOSTINHO, 2012, p. 198)<sup>103</sup>.

Essa leitura teve um impacto profundo em Agostinho. Ele sentiu que Deus estava falando diretamente com ele por meio das palavras de Paulo. Essa experiência foi o ponto de virada em sua jornada espiritual e o levou a tomar a decisão de se entregar completamente a Deus e de abraçar o cristianismo. Agostinho descreve essa experiência como um momento de iluminação e conversão interior, em que todas as suas dúvidas e angústias foram dissipadas: “[...] uma espécie de luz de segurança se

<sup>99</sup> *conf.*, VIII, 5, 10.

<sup>100</sup> Empregado da Corte Imperial.

<sup>101</sup> *conf.*, VIII, 6, 14.

<sup>102</sup> *conf.*, VIII, 7, 16.

<sup>103</sup> *conf.*, VIII, 12, 29. Utilizada a tradução transcrita nesta edição das *Confessiones*.

infiltrou em meu coração, dissipando todas as trevas da incerteza” (AGOSTINHO, 2020, p. 241)<sup>104</sup>.

Conforme as análises precedentes, Agostinho já estava predisposto à conversão e o momento do encontro com aquela mensagem das Escrituras pode ser caracterizado como um ponto de confirmação em sua trajetória, ao mesmo tempo em que configura um ponto de virada. Confirma o seu anseio e sua busca como característica das diversas etapas pelas quais passou anteriormente e, a partir dali, abre o caminho para um novo rumo.

Certamente, o evento da conversão representa um momento crucial na vida de Agostinho. Foi a partir dali que ele vislumbrou a paz interior e a orientação espiritual que buscava há tanto tempo. Sua conversão marcou uma transformação profunda em seu pensamento. Ficou estabelecido o encerramento de uma busca errática e a entrega a essa “nova vida”, pós-conversão, abrindo o caminho para a busca filosófico-cristã que teria início no retiro de Cassiciaco – “[...] é possível afirmar, sem hesitação, que o encontro de Agostinho com o cristianismo não foi uma mera mudança de rumo do ponto de vista filosófico, mas a irrupção nele da própria Verdade” (PACIONI, 2010, p. 21)<sup>105</sup>.

Agostinho compreendeu que, anteriormente ao seu batismo, precisava de um período de preparação e, com algumas pessoas que acompanhavam seu itinerário até então, retirou-se para uma residência campestre, na qual começaria a compreender e estruturar sua nova busca – assim, pôde ter início o delineamento do *quaerere* em Cassiciaco.

---

<sup>104</sup> *conf.*, VIII, 12, 29.

<sup>105</sup> Tradução livre do inglês.

#### 4 A BUSCA ESSENCIAL: DELINEAMENTO E EXPRESSÃO DO *QUAERERE* EM CASSICIACO

A primeira parte da vida de Agostinho, da qual não resta produção escrita, mas em relação à qual há o seu testemunho privilegiado registrado nas *Confessiones*, pode ser tomada a partir da noção de *busca errática*. Essa forma de fazer referência aos anos da vivência de Agostinho que foram abordados na seção anterior, na verdade, deriva da leitura proposta para os anos seguintes. Em outros termos, a percepção de que o itinerário agostiniano, até a conversão, constitui uma busca errática só pode ser derivada de uma leitura *a posteriori*, tendo a própria conversão ao cristianismo como ponto de virada.

Essa abordagem dos anos da vida de Agostinho anteriores à sua conversão e a leitura dos diversos movimentos ali registrados já está presente nas *Confessiones*, quando o pensador tagastense faz menção a esses anos, em sua confissão a Deus, analisando os eventos pretéritos à luz de sua nova fé e de sua nova posição. Trata-se, portanto, de uma perspectiva diferente daquela com a qual Agostinho via o mundo, a si mesmo e aos eventos dos quais tomava parte à época.

Mas o que começa a ser construído a partir do retiro de Cassiciaco não pode ser tomado somente como uma visão diferenciada acerca de eventos e vivências pregressas. O retiro de Cassiciaco, constituindo uma fase de preparação para o batismo e, ao mesmo tempo, um período de reflexão, reconfiguração de rota, é um momento crucial em que Agostinho lança sobre seu itinerário – considerando os passos dados e a rota a ser percorrida – um novo olhar do qual deriva reflexão importante, definitivamente seminal para sua elaboração filosófico-religiosa dos tempos da maturidade.

A partir da conversão ao cristianismo, pode-se falar que a busca de Deus torna-se marcante de toda a vida e de toda a obra de Agostinho. Não obstante, é possível notar, já no período anterior, que Agostinho manifestava a intenção de entregar-se à religião e de aprofundar sua incipiente fé em Deus – muito estimulado por sua mãe, Mônica. Essa inclinação só foi assumida em definitivo a partir da conversão. E é também a partir desse momento que a própria *forma de buscar* passa por uma mudança. O retiro de Cassiciaco, período imediatamente posterior à conversão de Agostinho ao cristianismo, é a fase em que sua forma de buscar é convertida em alvo de reflexão e, voltando-se para si, o tagastense começa a discernir um *impulso*

*essencial de busca*, ora tomado sob o termo *quaerere*, configurando a forma substantivada da *busca essencial do homem*.

Como observado por Katz (2018, p. 198), o *quaerere* é uma realidade em torno à qual articula-se toda a obra de Agostinho. Entendendo, portanto, que a compreensão desse *impulso à busca* que está na *essência do homem* e que o *move* em todas as suas ações e reflexões, Agostinho começa a lançar as bases de sua grandiosa construção reflexiva no campo da filosofia e da religião.

Nesta seção, portanto, objetiva-se compreender o contexto de elaboração da produção agostiniana imediatamente após a sua conversão, ainda sob a influência da *busca errática* pretérita e com os elementos oriundos de sua cultura de formação. Em seguida, busca-se perscrutar a forma como Agostinho, a partir de sua manifestação nas obras elaboradas no período, foi paulatinamente compreendendo e expressando sua compreensão acerca dessa *busca essencial* do homem que, fundamentalmente, converge para a busca de Deus. Assim, objetiva-se compreender o processo de *delineamento do quaerere* e, ato contínuo, sua *expressão*.

A *busca essencial* é, não se deve perder de vista, uma busca complexa. Esse *quaerere*, já em Cassicíaco, revela alguns aspectos que convergem para o *quaerere Deum* (a busca essencial do homem por Deus), mas passa pelo *quaerere veritatem* (a busca pela verdade e, na esteira, o afastamento das concepções que tendem a manter o homem apartado da verdade e/ou que obstaculizam o caminho em direção a ela) e pelo *quaerere beatitudinem* (a busca pela felicidade e a necessidade de compreender como pode o homem voltar-se para a verdadeira felicidade, aquela garantidora de plenitude, afastando e superando as inclinações para os bens passageiros e enganosos).

#### 4.1 O retiro de Cassicíaco

A conversão de Agostinho ao cristianismo<sup>106</sup> marca o começo de uma *nova vida*, e os passos iniciais dessa condição foram dados na preparação para o batismo

---

<sup>106</sup> “Quando Agostinho finalmente se aproximou do padre Simpliciano (talvez no fim de julho de 386), já se havia deslocado imperceptivelmente para o cristianismo católico. Com efeito, era um convertido entusiástico à ‘Filosofia’, mas essa ‘Filosofia’ já deixara de ser um platonismo inteiramente independente. Fora ‘fortalecida’, de maneira sumamente individual, pelos ensinamentos mais sombrios de São Paulo e, num nível muito mais profundo, passara

no retiro realizado, em companhia de amigos e familiares, em uma vila campestre, o chamado *retiro de Cassicíaco* (NUNES, 1955, p. 32-33; BROWN, 2012, 141ss). Para poder rumar para esse retiro, Agostinho teve de se desligar do exercício profissional como professor tão logo chegou o recesso das aulas, embora tenha desejado fazê-lo mesmo antes. A alegação pública, não de todo infundada, era de que sua condição de saúde não estava adequada<sup>107</sup>. Andava sofrendo com uma dor de peito<sup>108</sup>, até mesmo com a voz desgastada, condição incompatível com a tarefa docente (CAPANAGA, 1974, p. 73).

Além da carreira, a conversão e a nova vida fizeram com que Agostinho deixasse sua noiva. O casamento, previamente articulado por Mônica, foi mais um plano que, assim como o sucesso duradouro na carreira, não se concretizou quando da mudança de rota no itinerário de Agostinho.

A mudança, de fato, pode ser vista como atabalhoada. Muitas mudanças no curto intervalo entre o momento ápice do processo de conversão – no jardim de Milão – e a migração para um novo estilo de vida, em uma residência rural, com o sacrifício de vários planos: “O recolhimento do pequeno grupo a Cassicíaco foi muito precipitado: em poucos meses, Agostinho abandonou o casamento, o cargo público e as esperanças de segurança financeira e prestígio social” (BROWN, 2012, p. 142). Há que se considerar, porém, que esse estágio representa a culminância de uma busca que embora tenha se feito errática por longo período, é expressão de um anseio reconhecidamente pungente e que, a esta altura, permitia vislumbrar uma vida tranquila, sem as perturbações que inquietaram Agostinho por tanto tempo. Assim, embora a preparação imediata para a mudança para a vila rural possa ser vista como rápida, a expectativa dessa nova vida vinha sendo gestada já há bastante tempo.

Verecundo, um colega também gramático e amigo, cedeu a Agostinho e aos demais o espaço para a realização do retiro. A vila, localizada em Cassicíaco, nos arredores de Milão, seria o destino daquele grupo e morada nos meses subsequentes. Há certa divergência histórica sobre a real localização daquela região que sediou o período preparatório de Agostinho para o batismo:

---

a se identificar com a religião entranhada em nossos ossos na infância – ou seja, com a sólida devoção católica de Mônica” (BROWN, 2012, p. 127).

<sup>107</sup> *ord.*, I, 2, 5. Agostinho faz menção em diversas ocasiões à sua fragilidade física. Vide, p. ex., *acad.*, I, 1, 3 e *beata v.*, I, 1, 4.

<sup>108</sup> *beata v.*, I, 1, 4.

Pensa-se tradicionalmente que o lugar de retiro de Agostinho é *Cassiciacum* – foi esta a leitura adoptada [sic] pelos beneditinos, no século XVII. No entanto, pelo menos oito manuscritos, de qualidade excelente, registram *Cassiago*. Trata-se de *Cassago di Brianzo*, próximo de Milão (33 km ao norte) ou de *Casciago*, a 6 km de *Varese*? F. Lejard [...] interroga-se nos termos seguintes: segundo os pormenores dos «Diálogos de Cassiciaco», deveríamos admitir que se trata de uma quinta nos arredores de Milão (e então tratar-se-ia de *Cassago*); no entanto, a paisagem montanhosa de *Casciago* parece estar mais próxima das descrições desses diálogos; será, portanto, conveniente esperar que futuras escavações nos revelem, se possível, o verdadeiro lugar (CARVALHO, 1988, p. 4-5)<sup>109</sup>.

No segundo semestre de 386<sup>110</sup>, portanto, alegando problemas de saúde e a necessidade de retirar-se para repouso, Agostinho muda-se para essa vila campestre, emprestada do amigo Verecundo, a fim de estabelecer uma rotina de reflexão, oração e trabalho. Ali, sob os cuidados inclusive da mãe do tagastense, ocorreram debates, leituras, conversas e orações. As ocupações no retiro incluíam trabalhos manuais, conversações de caráter filosófico e exercícios literários.

O desejo de conviver em um retiro a esse assemelhado esteve entre os pensamentos tanto de Agostinho quanto de alguns dos demais ali presentes em outras ocasiões, embora sem a possibilidade de efetivação<sup>111</sup>. Além disso, o próprio Verecundo desejou estar entre eles, mas, sendo casado, foi admoestado por Agostinho e por Alípio a permanecer com sua família (FOLEY, 2019b, p. 129-130).

Estiveram reunidos na vila, embora alguns com breves períodos de afastamento, os seguintes personagens: o próprio Agostinho de Tagaste, sua mãe Mônica, Navígio (irmão mais velho de Agostinho), Alípio (amigo), Lastidiano e Rústico (primos), Licêncio (jovem aprendiz, filho de Romaniano, o patrocinador de Agostinho), Trigécio (jovem aprendiz), e o filho de Agostinho, Adeodato. Nem todos os presentes figuram em todos os diálogos registrados nas obras produzidas durante o retiro. O destaque fica com os jovens aprendizes Licêncio e Trigécio: “[...] Agostinho havia

<sup>109</sup> O texto de Bento XVI (2012, p. 198) faz referência, ainda, à região do Lago de Como. Entretanto, ao que parece, este local já é o do batismo de Agostinho propriamente dito, e não a localidade da sua preparação anterior.

<sup>110</sup> Os estudiosos divergem quanto ao mês preciso em que teve início o retiro de Cassiciaco. Alguns apontam o mês de agosto, outros chegam a falar em setembro ou novembro.

<sup>111</sup> Ainda em Milão, “[...] Agostinho e seu círculo [...] brincariam com a ideia de levar uma ‘vida perfeita’, uma *beata vita*, numa comunidade filosófica. Assim, dez deles, inclusive Romaniano, resolveram juntar seus recursos consideráveis a fim de viver todos juntos, como amigos, retirados das inquietações do mundo. O projeto fracassou [...] e a vida destes em Milão prosseguiu exatamente como antes, durante o ano de 385 e boa parte de 386” (BROWN, 2012, p. 109). Ver, igualmente, *conf.*, VI, 8, 17.



reunido um grupo heterogêneo para uma vida de *otium* filosófico [...]. Foi um golpe magistral de espetáculo literário transformar esse estranho grupo em veículo perfeitamente apto a transmitir um ideal de filosofia pelo e para o amador” (BROWN, 2012, p. 145).

O retiro constituiu, de fato, um período de preparação filosófica e religiosa. Agostinho foi, durante aquela fase, um catecúmeno – aquele que se instrui para receber o batismo. A forma de preparação para o batismo que ocorreu naquela vila chegou a ser caracterizada como tendo o ritmo de uma “vida monástica” (BOFF, 2009, p. 18). Mas foi também a fase em que a mente aguda do filósofo tagastense compreendeu a profundidade e, assim, o enraizamento de sua nova fé – os diálogos ali estabelecidos mostram a investigação dos temas seminais da filosofia cristã nesta primeira empreitada do neoconvertido, a fim de possibilitar o mergulho na nova realidade: “somente quando ele provou a validade inquestionável de sua conversão à fé (cristã), ele se sentiu preparado para o batismo” (DUPONT; KNOTTS, 2013, p. 434)<sup>112</sup>.

A inspiração para o modelo de vida adotado pelos residentes de Cassiciaco remonta a um antigo ideal do *otium liberale*, uma espécie de retiro para entrega ao ócio da reflexão e do engrandecimento cultural. Agostinho, posteriormente, caracterizou sua fase já com a marca que lhe era característica: chamou de *Christianae vitae otium*<sup>113</sup>, o ócio da vida cristã; e, na obra *De ordine* (I, 2, 4), faz uso da expressão *liberali otio* para descrever esse retiro. Como registrado, esse já era um desejo vislumbrado por Agostinho há algum tempo, mas foi a conversão que o precipitou a realizá-lo. Ao descrever o estado do tagastense quando de sua retirada, seu biógrafo assim diz:

[Agostinho] era um homem fatigado e enfermo. Precisava falar com vagar e de maneira deliberada, para evitar a agitação. Refletia na escuridão até altas horas e, pela manhã, orava com frequência [sic], à maneira passional dos homens do baixo Império Romano, “em lágrimas”. Era receptivo, como raras vezes lhe ocorreu depois, às belezas naturais que o cercavam: ao ritmo da água corrente na casa de banhos, a dois galos brigando sob a luz matutina do sol, aos céus límpidos do outono italiano [...]. Nesse frágil estado de espírito, o mal-estar físico de uma dor de dente era uma degradação suprema; com isso, o corpo se recusava a deixá-lo em paz com seus pensamentos (BROWN, 2012, p. 143).

---

<sup>112</sup> Tradução livre do inglês.

<sup>113</sup> *retr.*, I, I, 1.

Do ponto de vista das obras, o retiro de Cassiciáco pode ser considerado uma fase bastante produtiva. Estando aquele grupo em uma espécie de retiro filosófico-espiritual, conforme o próprio registro das *Confessiones*<sup>114</sup>, puderam ser produzidas quatro obras (matéria essencial da análise do presente estudo), e esboçados argumentos que receberiam tratamento em obras imediatamente posteriores, bem como teriam repercussão em toda a construção teórico-religiosa da maturidade. São os Diálogos de Cassiciáco: *Contra academicos*, *De beata vita*, *De ordine* e *Soliloquia*<sup>115</sup>.

Há que se notar que as discussões encampadas pelos retirados em Cassiciáco não constituem componentes isolados, mas um bloco de reflexões que formam o prelúdio, o início do caminhar da filosofia cristã agostiniana (PALACIOS, 2006, p. 11ss)<sup>116</sup>. Com relação à produção dos escritos, Agostinho relatou que eles foram feitos em paralelo, com os debates ocorrendo ao longo dos dias, e a redação também foi concomitante. O livro *De beata vita* foi escrito no meio dos registros do *Contra academicos*<sup>117</sup>; ao mesmo tempo, foi produzido o *De ordine*<sup>118</sup> e, em atividade paralela e individual, construiu-se a obra *Soliloquia*<sup>119</sup>.

Se o próprio Agostinho chama atenção para a concomitância da produção daqueles escritos, não há como não conceder a eles a imagem de um “conjunto que se complementa e se encaixa, seja dando continuidade ou perspectivas diferentes a um mesmo argumento, seja analisando um outro argumento que se ajusta como peça completa e perfeita da harmonia do todo” (PALACIOS, 2006, p. 12). Em face desta visão global e sinóptica das obras de Cassiciáco, alguns estudiosos passaram a debater eventuais planos de leitura dos quatro escritos<sup>120</sup>, com pequenas variações segundo a perspectiva adotada. Em todos esses planos, não obstante, subsiste a clara noção de que os textos constituem um *projeto incipiente de filosofia cristã*, com ligações temáticas entre eles, permitindo e possibilitando o olhar sinóptico.

---

<sup>114</sup> *conf.*, IX, 4.

<sup>115</sup> Sobre este parâmetro a suposição de que, talvez, tenha sido completado após o retorno a Milão (cf. ROSA, 1999, p. 149).

<sup>116</sup> Baseando-se num estudo de P. Hadot (1979).

<sup>117</sup> *retr.*, I, 2, 2.

<sup>118</sup> *retr.*, I, 3, 1.

<sup>119</sup> *retr.*, I, 4, 1.

<sup>120</sup> Palacios (2006, p. 13) cita como exemplos: O. Perler (1968), J. Dewart (1986), M. Testard (1958a) e D. Gentilli (1970).

Em relação ao estilo e ao tipo de produção literária que caracteriza as obras do período de Cassiciaco, início da caminhada de elaboração da filosofia cristã agostiniana, é preciso considerar alguns aspectos. Primeiramente, do ponto de vista contextual, não se pode perder de vista que Agostinho estava vinculado a uma estrutura formativa e cultural típica dos homens de seu tempo. O contato com a literatura latina<sup>121</sup>, sobretudo aquela estruturada para a formação de um retor como ele veio a se tornar, é marca de seu arsenal formativo e se faz presente nas obras de Cassiciaco:

[...] um homem que acaba de largar um importante cargo como professor de retórica para dedicar-se integralmente às coisas do alto deve ter alguma relação relevante com a tradição cultural em que estivera imerso – e, em certo sentido, ainda está – até antes. Mas não é só, por certo; existe, naquele ambiente e naquelas discussões, um projeto ascético que confere ao legado cultural pagão uma posição de tanto destaque, que é como se não houvesse modo de escapar de seus esquemas e modelos. Nada lhe foge naquilo que não é essencial à fé: o estilo do texto, os termos das discussões, as ambições... [...] (LANGONE, 2018, p. 9).

Às vezes tomados como obras de menor importância, a se considerar o desenvolvimento filosófico-teológico da produção agostiniana ao longo do tempo<sup>122</sup>, os Diálogos de Cassiciaco contêm, na verdade, o germe de muito do que vai ser desenvolvido posteriormente. Ademais, constituem material elementar para que se possa compreender a essência da transformação pela qual passou Agostinho após a sua busca errática e quais problemas teve de enfrentar, à luz da razão e da fé, para delinear sua busca a ser empreendida doravante. E, nas conversações empreendidas, os elementos da incipiente filosofia cristã vão se aclarando e aquela comunidade vai se formando: “[s]e tudo isso [os temas debatidos] servia de ensinamento para os

---

<sup>121</sup> “[...] nos trabalhos escritos ao longo do período imediatamente posterior à sua conversão, em que as sombras das artes liberais se faziam historicamente mais próximas, é o cânone formado por Virgílio, Cícero, Salústio e Terêncio o que Agostinho parece trazer consigo (excetuando-se apenas, talvez, umas poucas referências a outros)” (LANGONE, 2018, p. 17). Para citar como exemplo, em *beata v.*, I, 4, 25, Agostinho cita duas peças de Terêncio.

<sup>122</sup> “[a]lguns estudiosos consideram banais seus argumentos; eles, porém, são os fundamentais da filosofia que Agostinho então conhecia” (MORESCHINI, 2013, p. 446-447). Na mesma linha, registra-se a observação: “Os diálogos de Cassiciaco não figuram propriamente entre as obras mais lembradas do bispo de Hipona. Do ponto de vista estilístico, não obstante tragam linguagem ‘simples’, ‘polida’ e ‘pura’, dificilmente são comparáveis às *Confessiones* [...]” (LANGONE, 2018, p. 48-49).

outros [...], tratava-se, para Agostinho, que já percorrera errante tais caminhos, de argumentos a serem aprofundados à luz nova da sua fé” (CREMONA, 1990, p. 107).

As temáticas, mais do que vinculadas a uma tradição literária em que os debatedores estão inseridos, refletem, também, os anseios e as buscas empreendidas por Agostinho. Embora esteja conforme o estilo literário pagão, as obras de Cassiciaco começam a delinear e projetar a expressão de uma *outra forma de buscar*, uma maneira diversa de investigar e, dessa maneira, são resultado não de uma afiliação temática às filosofias pagãs, mas de um anseio próprio que será delineado em um *quaerere* específico.

Nesse sentido, há que se analisar as considerações como a de Moreschini que fala em “diálogos ‘filosóficos’, mais que ‘cristãos’” (MORESCHINI, 2013, p. 446) ou das discussões sobre um acento quer mais cristão, quer mais filosófico<sup>123</sup> como preponderante naquelas obras. O autor aponta o questionamento persistente sobre qual teria sido o “elemento dominante” dessa fórmula:

Segundo Du Roy, a filosofia de que se serve Agostinho não será radicalmente “convertida” pela fé cristã. É provável que ela tenha se aberto progressivamente a valores propriamente judeu-cristãos e a interioridade neoplatônica adquirirá acentos pessoais, mas esse trabalho de impregnação não chegará a pôr em dúvida os esquemas filosóficos fundamentais (MORESCHINI, 2013, p. 446).

Nesse sentido, tem-se que “[...] apenas uma leitura insincera poderia afirmar [...] que no período pós-conversão Agostinho é mais platônico que cristão: dificilmente um não batizado dissertaria sobre os dogmas e as Escrituras” (LANGONE, 2018, p. 28) e, com as referências presentes nos textos de Cassiciaco, acrescida à referência temporal da formação de Agostinho, abre-se o caminho para compreender que há, sim, heranças filosóficas, mais recentemente neoplatônicas, mas há, sobretudo, a atuação de um neoconvertido<sup>124</sup>.

---

<sup>123</sup> “[...] os temas e títulos dos diálogos de Cassiciacum são de caráter profano, e as leituras que subjazem a eles são as de um neoplatônico latino do século IV: em primeiro lugar Virgílio e Cícero” (MORESCHINI; NORELLI, 2000b, p. 18).

<sup>124</sup> No *Contra academicos*, ao escrever o prólogo do segundo livro destinado a Romaniano, Agostinho fala de Cristo e de suas preces a ele em favor do amigo. Nessa referência, aponta Cristo como “[...] aquele a quem me entreguei totalmente e comecei a conhecer um pouco” (AGOSTINHO, 2008, p. 71) [*ille cui me totum dedi, quem nunc recognoscere aliquantum coepi*] – *acad.*, II, 1, 2.

Em face disso, há que se perceber o nascedouro, no retiro de Cassiciáco, de uma filosofia cristã com traços específicos. Bebe das fontes contextuais, mas não se perde imiscuída nelas. Com base em Courcelle, o próprio Moreschini (2013, p. 446) aponta que, para os intelectuais milaneses com os quais Agostinho travou contato, neoplatonismo e cristianismo estão intrinsecamente ligados e é a essa fórmula que o tagastense deu sua adesão. Há uma inovação quando, apropriando-se da fórmula, Agostinho constrói obras que tratam de temas advindos de sua trajetória, de sua busca: “Ali se interroga qual é a vida feliz, em que consiste a ordem que reina no universo, qual é o sumo Bem – temas de carácter filosófico, embora o escritor já assuma convictamente alguns motivos cristãos, que sustenta em com algumas raras citações bíblicas” (MORESCHINI; NORELLI, 2000b, p. 18).

Do ponto de vida da literatura, ademais, há que se registrar que o empreendimento cristão foi responsável por uma renovação do gênero literário diálogo<sup>125</sup>, e a espécie diálogo filosófico é exemplarmente desenvolvida por Agostinho (MORESCHINI; NORELLI, 2000a, p. 38), com destaque para o período de produção em Cassiciáco. A forma diálogo, comum à estrutura literária antiga<sup>126</sup>, ganha novos elementos. Alguns autores, como Moreschini, chegam a dizer que os diálogos de Cassiciáco são “essencialmente ciceronianos, seja pela forma, seja pelo conteúdo” (MORESCHINI, 2013, p. 447); ou, de forma atenuada, indicam que essa produção “[...] tem um vago tom que evoca os diálogos de Cícero, embora uma atmosfera mais íntima envolva tudo” (MORESCHINI; NORELLI, 2000b, p. 18). Mas é o próprio Moreschini quem assinala uma diferenciação crucial: o pesquisador chama de *audácia* o ato de fazer penetrar o nome de Cristo naquele esquema já clássico de diálogo, e assevera:

Se Agostinho trata problemas ainda tradicionais, ele o faz, todavia, em função das suas novas convicções e sugere claramente que a solução deles se encontra na verdade cristã. Aliás, não se podia esperar de um catecúmeno tratados de teologia, como observa com razão Madec (MORESCHINI, 2013, p. 447).

---

<sup>125</sup> “Embora algumas tentativas tenham sido feitas para ‘cristianizar’ o diálogo, a verdade é que, em latim, ele ainda estava majoritariamente associado ao ensino secular que Agostinho tentava rever” (CONYBEARE, 2007, p. 50 apud LANGONE, 2018, p. 27).

<sup>126</sup> “A forma dialógica nos é muito significativa por remeter diretamente a Platão e Cícero [...]” (LANGONE, 2018, p. 27).

Na classificação literária das obras agostinianas, os diálogos produzidos no retiro de Cassiciaco são, em sua maioria, considerados de tipo cênico, isto é, “[...] apresentam-se como narrações, elaboradas com dedicatórias a personagens aos quais Agostinho se dirige em prólogos iniciais”. A única exceção é o texto *Soliloquia*, que tem características cênicas, mas partilha atributos do grupo dos diálogos não-cênicos, ou seja, aqueles “[...] desprovidos de ambientação espaço-temporal [...], [que] não possuem prólogos e representam, sem mediação narrativa, uma discussão somente entre dois interlocutores, dos quais um [...] é Agostinho” (SANTOS, 2008, p. 13). Na construção desses diálogos, a partir de um ambiente com uma atmosfera mais íntima, Agostinho e seus interlocutores desenvolvem reflexões que ganham em importância à medida em que começam a delinear o *quaerere* da filosofia-cristã ali nascente.

A presente pesquisa pretende avaliar, por conseguinte, o arsenal reflexivo elaborado por Agostinho naquele contexto e nos escritos de Cassiciaco. Considerando que, naquela fase da vida, Agostinho já havia se convertido ao cristianismo e vinha de um verdadeiro *péripleo intelectual* (NUNES, 1955, p. 29) que foi a sua trajetória de busca errática, há que se considerar que a construção de um *projeto de filosofia cristã*, cuja raiz é um *eudemonismo*, precisa ser compreendido desde suas bases.

#### 4.2 *Quaerere* e *eudemonismo*

A ideia de que a filosofia cristã agostiniana, como um todo, é marcada por um *eudemonismo fundamental* é um ponto comum entre os estudiosos<sup>127</sup>. No quadro contextual em que a produção agostiniana se insere, ainda na esteira da antiguidade, embora vá representar, a partir de sua produção, uma inflexão do pensamento filosófico, Agostinho está alinhado com a radical e essencial busca pela felicidade. Na bem lavrada expressão de Gilson, esse *eudemonismo fundamental* se refere à *busca* por “[...] um bem cuja posse satisfaz todo desejo e, por consequência, confere a paz” (2010, p. 17).

---

<sup>127</sup> Marcos Costa (2002) faz referência, por exemplo, a Copleston, 1983; Ramos, 1984; Sciacca, 1955; Sangalli, 1998 e Holte, 1962. Devem ser considerados concordes com essa proposição, além dos elencados, aqueles que são referenciados nesta seção do texto.

Ainda que essa percepção faça justiça à linha de tradição a que Agostinho esteve vinculado a partir de sua formação, bem como a seu contexto histórico, um olhar acurado exige perceber, desde as primícias da expressão filosófico-cristã agostiniana, seu ponto de divergência em relação aos filósofos pagãos alinhados ao *eudemonismo*. A conversão de Agostinho ao cristianismo e a fusão da tradição filosófica com a religião faz com que Agostinho compreenda e expresse que a busca não corresponde a um *eudemonismo*, entendido estritamente como uma busca humana pela felicidade. Agostinho compreenderá que o homem não exerce um movimento de busca puramente racional, impulsionado por sua própria vontade, em direção à sua felicidade. Ou, melhor dito, o tagastense logo compreenderá que, com efeito, as filosofias pagãs promovem essa busca e exortam os homens à busca racional pela felicidade; mas que essa busca é carente de meios de efetivação, porque a razão é insuficiente para compreender e mover o homem em direção ao que, plenamente, configura a *beatitude*. É por isso que, com Agostinho, a partir de sua conversão, e iniciando a expressão a partir do retiro de Cassiciaco, deve-se optar por compreender a *busca essencial* como *quaerere*, um desejo que se insere na alma humana, que não é despertada por si, mas que manifesta o chamado de Deus para que os homens o busquem e, assim, busquem a verdade e a verdadeira felicidade – a beatitude.

Uma observação que se faz imperiosa, portanto, decorrente do acolhimento da perspectiva de que a filosofia cristã agostiniana se inscreve nessa linha tradicional, é a de que esse dito *eudemonismo fundamental* converte-se em uma *ação de busca pelo bem beatificador*. Assim, desde o princípio, é *ação a partir de um impulso de busca cuja origem é interna, na alma*. Toda a busca empreendida pelo homem, assim esclarecida, é um mover-se tendo por base o *quaerere* essencial, conceito com o qual a referência a essa busca essencial será devidamente feita.

A paz beatífica buscada requer um empenho, um esforço. Em Agostinho, porém, diferentemente dos pensadores pagãos antigos, esse esforço, essa ação humana, é fundamental, mas não é, por si, suficiente. A graça divina deverá concorrer para que o homem possa rumar ao seu objetivo, o que é desde as primícias de sua reflexão reconhecido, como quando faz sua oração inicial nos *Soliloquia* e pede o auxílio: “Se é com fé que te encontram os que se refugiam em ti, dá-me fé”

(AGOSTINHO, 2010, p. 19)<sup>128</sup>. Isso não impede, contudo, que se compreenda o *quaerere*, a *busca essencial*, como um *movimento* do próprio homem. Pelo exposto, pode-se falar de um *movimento do homem em busca de seu bem beatificador* – a relação do *quaerere* com o *a verdade, a felicidade e, em convergência e culminância, com Deus*.

A partir de suas inspirações nos *libri platoniorum*, bem como nas *scripturae*, Agostinho estabeleceu como caminho para o homem a busca pela *pátria beatífica* (*ad beatificam patriam*<sup>129</sup>). Contudo, ao assumir esse caminho, seu pensamento torna-se crítico dos pensadores pagãos antigos, indicando que eles sabiam que o *bem* deveria ser *buscado*, mas não sabiam indicar o caminho para chegar até a pátria que confere a paz. O delineamento do *quaerere*, processo que se inaugura no retiro de Cassiciaco, portanto, passa pelo apontamento de que o bem beatífico deve ser o *alvo*, mas é preciso dar clareza ao *caminho*:

O livro VII das *Confissões* testemunha a transição da leitura dos *libri neoplatoniorum* [sic] para a das Sagradas Escrituras. Confrontando-os, observava o mérito dos *libri platoniorum* em apontar a “pátria”, porém sem mostrar os meios que conduziriam para ela. Em contrapartida, as Escrituras não só indicariam, mas também forneceriam os meios adequados para alcançá-la (SOTE, 2017, p. 78).

Este aspecto marca a diferenciação entre a filosofia cristã elaborada por Agostinho e as demais filosofias pagãs de então. Aquelas correntes de pensamento até constroem um aparato conceitual que tende a indicar o objetivo de seu exercício racional, ou seja, apontam para o fim (*telos*) de sua filosofia, apontam para *onde se deve chegar*, mas não alcançam esse fim, e sequer demonstram os meios para alcançá-lo ou, se demonstram, a análise crítica demonstra que eles não são exitosos:

Os filósofos podem, de fato, exclusivamente com as forças de seu pensamento – que a Verdade, por seu turno, dirige sempre secretamente – descobrir e mostrar *para onde* se deve ir, mas não *por onde* se deve ir; são capazes de se elevar à contemplação da pátria feliz, mas não de habitá-la; veem o fim, mas desconhecem os meios.

<sup>128</sup> *sol.* I, 1, 5.

<sup>129</sup> *conf.*, VII, XX, 26. Na tradução de Santos e de Pina (AGOSTINHO, 2012, p. 172) utiliza-se a expressão *pátria bem-aventurada*, não tão adequada à concepção conceitual, dado que a bem-aventurança denota passividade em relação ao bem, ser paciente da ação externa de fazer o bem, enquanto *beatífico* é o *agente* mesmo da felicidade. A tradução feita por Lorenzo Mammì (AGOSTINHO, 2017), com base no *Corpus Christianorum*, Turnholt, Brepols, 1990 (Skutella e Verheijen), já utiliza a expressão *pátria beatífica*.



Trata-se de algo muito distinto da mera especulação, trata-se de vencer as paixões, de reformar o coração, de fortalecer a vontade, e isso não é possível senão pela graça de Cristo (JOLIVET, 1941, p. 103)<sup>130</sup>.

A mesma impressão de que uma coisa é ter em vista o *telos* de todo o empenho de aplicação da razão e outra é saber como se deve aplicá-la está também nas *Confessiones*, em que Agostinho afirma:

Uma coisa é ver de um píncaro arborizado a pátria da paz<sup>131</sup> e não encontrar o caminho para ela, gastando esforços vãos por vias inacessíveis, entre os ataques e insídias dos desertores fugitivos com seu chefe Leão e Dragão<sup>132</sup>; e outra coisa é alcançar o caminho que para lá conduz, defendido pelos cuidados do General celeste, onde os que desertaram da milícia do paraíso não podem roubar, pois o evitam como um suplício (AGOSTINHO, 2012, p. 174)<sup>133</sup>.

Já para a filosofia cristã que com Agostinho ganha expressão, a especulação racional pura não é o bastante, nem sequer útil isoladamente. Não se trata mais de um exercício filosófico comum, mas um projeto salvífico, um movimento de engajamento do *quaerere* com vistas à *beatitudo*. O caminho, agora, requer algo especial: é preciso que sejam superadas as paixões humanas, que o coração, empenhado, se reforme, e que a vontade seja fortificada – condições que são possíveis mediante a intervenção da graça divina: “[...] o eudemonismo de Agostinho é caracterizado pela estreita colaboração entre a tradição filosófica grega e a verdade do cristianismo” (MARTINS, 2004, p. 180), de modo que é expressão de um *quaerere* cuja reflexão delineará em Cassiciaco, já no início de sua expressão.

As filosofias que, pretensamente, acreditam que se bastam, na vanglória de certa sabedoria, segundo esta nova visão, são tendentes até mesmo a acentuar a condição miserável do homem. Se lograrem êxito no convencimento de que o homem, por si só – isto é, exclusivamente por seus méritos –, poderá alcançar o seu bem

---

<sup>130</sup> Tradução livre do espanhol.

<sup>131</sup> De acordo com a tradução anotada de Espírito Santo; Beato e Pimentel (AGOSTINHO, 2001, p. 44), esta expressão liga-se ao trecho bíblico de *Deuteronômio*, 32, 49, no qual se pode ler: “Sobre a esta montanha dos Abarim, sobre o monte Nebo, na terra de Moab, diante de Jericó, e contempla a terra de Canaã que eu dou como propriedade aos filhos de Israel”.

<sup>132</sup> De acordo com a tradução anotada de Espírito Santo; Beato e Pimentel (AGOSTINHO, 2001, p. 44), estas duas imagens ligam-se ao trecho bíblico de *Salmos*, 90, 13. No referido versículo, é possível ler: “poderás caminhar sobre o leão e a víbora, pisarás o leãozinho e o dragão”.

<sup>133</sup> *conf.*, VII, 21, 27.

maior, então acabarão por encerrar os homens na *ilha do orgulho e da vanglória*, falsa vitória, ainda longe do destino final e beatificador. Ao tratar da questão, no diálogo *De beata vita*, Agostinho faz a análise desse engano, e adverte que a busca deve evitar essa ilusão<sup>134</sup>: alega ser necessário temer com grande preocupação e dever-se evitar cautelosamente um perigo considerável que se encontra na entrada do *philosophiae portum*, um monte alto (*unus immanissimus mons*) que, de maneira enganosa, atrai os homens, fazendo parecer uma terra amigável e prometendo satisfação aos que se aproximam. Trata-se, justamente, da ilha do orgulho e da vanglória. Aqueles que já estão nesse monte alertam aos homens que se aproximam sobre os perigos escondidos na água e até mesmo afirmam que é fácil alcançar o topo onde estão posicionados. Demonstrando benevolência, mas impulsionados pela arrogância com a qual se exibem, indicam a rota dita segura para os outros navegantes.

Em oposição, a filosofia cristã propõe um caminho diferente, que parte do rebaixamento do homem ao reconhecer sua miséria, ato a partir do qual pode invocar a graça divina para que venha em seu auxílio, a fim de poder rumar para o objetivo. Esta percepção ficou registrada em um dos escritos do retiro de Cassiciaco, especialmente na primeira obra trabalhada pelo neo-convertido: o *Contra academicos*. Ao apontar qual é a *verdadeira filosofia*, assevera que só ela pode levar ao *mundo inteligível*, com o inescapável auxílio da misericórdia divina:

Mas foi necessário que passassem muitos séculos e discussões para que se elaborasse, segundo julgo, um só sistema de filosofia perfeitamente verdadeira [*una verissimae philosophiae disciplina*]. Esta filosofia não é a deste mundo, que nossos mistérios com toda a razão abominam, mas a de outro mundo inteligível [*Non enim est ista huius mundi philosophia, quam sacra nostra meritissime detestantur, sed alterius intellegibilis ...*], ao qual a sutileza da razão jamais teria levado as almas cegas pelas multiformes trevas do erro e soterradas sob a enorme massa das impurezas corporais, se o sumo Deus [*summus Deus*], movido de misericórdia pelo seu povo, não tivesse inclinado e abaixado até o corpo humano a autoridade do Intelecto divino [*divini intellectus auctoritatem*], de tal sorte que, excitadas não só pelos preceitos mas também pelas obras pudessem, mesmo sem as disputas, *entrar em si mesmas* [as almas] e *olhar para a pátria* [... *redire in semetipsas, et resipiscere patriam*] (AGOSTINHO, 2008, p. 144-145. Grifo nosso)<sup>135</sup>.

---

<sup>134</sup> *beat. v.*, I, 1, 3.

<sup>135</sup> *acad.*, III, 19, 42.

Dessa maneira, a estrutura do pensamento de Agostinho vai ser marcada por uma inquietação sobreposta a todas as demais – fazendo de sua filosofia uma investigação que é desinteressada da natureza –, e esta preocupação é o *quaerere* fundamental acerca do rumo de vida, uma preocupação com o *problema de seu destino* (GILSON, 2010, p. 17).

O entendimento dessa *busca essencial* como característica essencial do pensamento agostiniano exige, contudo, que se explicitem os *fundamentos do quaerere*: diz Gilson (2010, p. 17. Grifos nossos) que toda a questão está em “[...] procurar se *conhecer* para saber o que é preciso fazer a fim de *ser melhor* e, se possível, a fim de *bem ser*”. Em outros termos, consiste na busca (*quaerere*) em *movimento para a interioridade* (procurar se conhecer), análise inescapável para que o homem possa captar sua condição e sua inclinação, e a partir da qual pode dar início ao seu agir ordenado (saber o que é preciso fazer a fim de ser melhor), no seu *movimento para Deus* (a fim de bem ser), a busca pela completude essencial na união com o criador. De fato, a filosofia agostiniana centra-se na busca pela felicidade, entendida como a “[...] plena posse e gozo do amor, da sabedoria, da verdade ou ‘verdadeira felicidade’, que se encontra em Deus” (COSTA, 1996, p. 118).

Saber como Agostinho inicialmente estruturou essa filosofia, delineando o *quaerere* e principiando seu *movimento de busca essencial* é, por conseguinte, crucial. Na verdade, esse processo constitui uma inclinação essencial de busca da alma que, próxima de Deus (no *De beata vita*, I, 4, a alma é definida como “[...] entre todas as realidades, a mais próxima de Deus” (AGOSTINHO, 2010, p. 121)), se conhece na medida em que se entende como ligada a Ele:

A moral agostiniana é, a uma só vez, um eudemonismo e uma deontologia. Assim como Agostinho nunca separou a *beata vita* da verdade, também nunca a separou da ordem. E o primeiro foi sempre para ele a verdade e a ordem. O primordial em sua moral é uma deontologia severa que prescreve a observância da ordem, da *lex aeterna*. E não como um meio para ser feliz, mas como fim último: há que amar a Deus acima de tudo, há que fazer fim somente de Deus. Mas ocorre que inseparavelmente, inevitavelmente, a observância da ordem traz consigo a paz. Não pode encontrar a felicidade senão amando a Deus sobre tudo, e não pode amar a Deus sobre tudo sem ser feliz. Deontologia e eudemonismo não são mais que as duas faces de uma mesma realidade (PEGUEROLES, 1972, p. 91)<sup>136</sup>.

---

<sup>136</sup> Tradução livre do espanhol.

Como se pode notar, esta *mesma realidade* a que se refere Pegueroles é a própria constituição da filosofia cristã de Agostinho: o amor a Deus é o primordial, constituindo fim último e, assim, o próprio *telos* do homem<sup>137</sup>, a que um movimento de busca deve fazer referência ou, melhor dito, alvo. Não obstante, o *quaerere* desse fim último é o que garante a própria felicidade e a paz do homem que a ele se vincula, e o coloca alinhado com o caminho que é, enfim, a sua própria condição e natureza. Ao se estruturar, portanto, a filosofia agostiniana vai clarear o que é o homem através dessa *busca essencial*, o *quaerere*, compreendendo seu direcionamento.

#### 4.3 Delineamento do *quaerere*: afastar-se dos erros

Em uma epístola<sup>138</sup> escrita (provavelmente no início de 387) como resposta a seu amigo Nebrídio<sup>139</sup>, já estando no retiro de Cassiciaco, Agostinho registra uma metáfora interessante. Ao que parece (não se tem acesso à missiva inicial de Nebrídio que engendrou a resposta agostiniana), havia um questionamento sobre o quanto Agostinho já teria evoluído naquele retiro. A resposta se deu no sentido de indicar um processual e paulatino período de transformação: segundo o tagastense, seu progresso, assim como o desenvolvimento físico pelo qual passam todos os homens, é tão gradual que é difícil definir suas etapas distintamente. E compara esse desenvolvimento com a evolução de alguém que passe da infância para a juventude: ninguém poderia afirmar, ainda que questionado diariamente desde a infância, o momento exato a partir do qual esse sujeito não seria mais um menino, mas já um

---

<sup>137</sup> “O fim do homem é Deus e somente Deus. Somente no Ser, que reúne em si e transporta infinitamente todo o bem disperso pelos seres, o homem encontra a paz” (PEGUEROLES, 1972, p. 94) – tradução livre do espanhol.

<sup>138</sup> As *Cartas* de Agostinho que chegaram até nós, escritas durante a sua estadia em Cassiciaco, em Milão, ou ainda pouco depois, são documentos importantes [...]. Apesar da epistolografia ser um estilo literário muito cuidado – cultivado por alexandrinos, estoicos, cristãos – e diversificado em Agostinho, nas suas primeiras *Cartas*, muito familiares, não se vislumbram as intenções de publicitação. Por essa razão, isto é, por se tratar de uma partilha íntima, crescem razões para as considerar como testemunhos privilegiados de acesso ao seu pensamento. [...] As datas de algumas apenas se sabem aproximativamente” (ROSA, 1999, p. 230).

<sup>139</sup> “Quanto a Nebrídio, a amizade entre ambos procedia dos tempos de rector em Cartago. Estando Agostinho em Milão, Nebrídio vem ao seu encontro e, embora, pela sua origem e condição, não precisasse de trabalhar para seu sustento, coloca-se por amizade ao serviço de Verecundo, o qual tinha nessa cidade uma escola de retórica. É a sua ocupação nesta tarefa que o impede de partilhar com Agostinho os dias do ócio em liberdade vivido em Cassiciaco, precisamente na Quinta de Verecundo. De facto, é a amizade profunda que une Nebrídio a Agostinho [...]” (OLIVEIRA E SILVA, 2014, p. 109).

jovem. De igual maneira, como ilustrado pela metáfora, não há um ponto, um momento específico a partir do qual Agostinho se coloque como filósofo cristão acabado. Há um processo de construção, de transição, de definição dessa nova vida, e o retiro é um passo importante desse percurso.

A partir dessa metáfora, pode-se refletir sobre a construção do pensamento agostiniano pós-conversão. Vinculado a uma tradição literária latina clássica, atrelado a um cristianismo recém-redescoberto a partir de novas leituras, neófito em uma filosofia neoplatônica há pouco recepcionada, vindo de uma busca errática angustiante e, por vezes, frustrante – eis o Agostinho que, pós-conversão, retirado em Cassiciaco, começará uma nova vida. Esse retiro é parte do processo de desenvolvimento, compreendê-lo é necessário para ver como Agostinho passou de uma “infância” para uma “juventude” como filósofo cristão, o que se dá, também, através de uma atitude de afastamento dos erros.

Após longo período de busca errática, o retiro tem uma finalidade específica: realinhar a motivação da busca e redirecionar os esforços de investigação. Destarte, é o próprio *delineamento do* *quaerere* que terá lugar nesse retiro e, por conseguinte, terá registro nas obras ali produzidas. Uma das formas de ter acesso às ideias e compreender a *intencionalidade* por trás desses esforços em Cassiciaco é realizando a leitura dos *prólogos* das obras elaboradas ali. Se os diálogos das quatro obras apresentam a expressão da busca que foi tomada como tarefa pelos presentes na vila de Verecundo, os prólogos tendem a revelar como Agostinho passou a compreender a busca que empreenderia doravante.

Das quatro obras elaboradas em Cassiciaco, três delas têm prólogos escritos por Agostinho e direcionados a alguns de seus amigos e/ou interlocutores. O diálogo *Contra academicos* contém dois prólogos, ambos destinados a Romaniano e precedentes, respectivamente, aos Livros I e II (o Livro III não tem um prólogo). Já o *De beata vita*, em livro único, é precedido de um prólogo à guisa de dedicatória a

Mânlio Teodoro<sup>140</sup>. Por fim, o *De ordine* possui um único prólogo, anterior ao Livro I, constituindo uma dedicatória a Zenóbio<sup>141</sup>. A obra *Soliloquia* não possui prólogo.

Como dito, o retiro de Cassiciaco deve ser visto como um período de transformação – ainda que processual – em que Agostinho reconfigurará sua busca e delineará o *quaerere* que moverá sua filosofia cristã dali em diante. O delineamento do *quaerere* constitui um processo de revisão do itinerário precedente, de constatação do caráter errático da busca pretérita e de depuração da busca empreendida doravante, a fim de colocar seus esforços em um foco que não seja instável e mutável. A conversão direciona Agostinho para essa nova busca. Em síntese, todo o esforço de busca redundará em um *quaerere Deum*, a busca por Deus, no qual se vislumbra a plenitude.

Como vinha de um longo período de busca errática, Agostinho entendia que era necessário cicatrizar as feridas das opiniões do passado, como afirma no prólogo ao *De ordine*. Escrevendo a Zenóbio, ao iniciar a explicação do assunto concernente à obra que a ele enviava, diz que muitos homens não consideraram devidamente a temática da *ordem das coisas* e sua submissão à providência divina. E, assim, falando do processo de afastamento dos erros, indica:

A causa maior desse erro é que o homem é desconhecido de si mesmo. Para se conhecer, tem a necessidade de se afastar dos sentidos e se recolher em si, vivendo em contato consigo mesmo. E isso só conseguem aqueles que cauterizam as feridas de opiniões infligidas pelo curso da vida ordinária, quer com a solidão, quer com a medicina das artes liberais [*aut solitudine [...], aut liberalibus medicant disciplinis*]<sup>142</sup>.

<sup>140</sup> Mânlio Teodoro “[...] foi nomeado cônsul do Império Romano em 399 d.C.; antes disso, ocupou vários outros cargos administrativos importantes sob diversos imperadores. [...] Agostinho reitera que Teodoro era um ‘homem erudito e cristão’ [...]. Pouco se sabe sobre o conhecimento pessoal entre Agostinho e Teodoro em Milão, bem como o quão bem Mônica o conhecia. Embora Teodoro tenha escrito sobre uma variedade de assuntos, sua única obra restante é o tratado *De metris* [...]” (FOLEY, 2019b, p. 130) – tradução livre do inglês. Foley (2019b, p. 130) aponta que, embora Agostinho tenha dedicado o *De beata vita* a Mânlio Teodoro com um pedido para que avaliasse o seu progresso espiritual, é pouco provável que o pedido tenha sido atendido.

<sup>141</sup> “Um amigo em comum de Agostinho, Romaniano e Verecundo. Zenóbio foi vítima de algum tipo de infortúnio político ou financeiro e foi forçado a deixar Milão [...]. Agostinho retrata Zenóbio como um homem de notável força moral e um amante e compositor de poesia: ele escreveu um ‘bom poema’ sobre as dificuldades de reconciliar a bondade de Deus com a existência do mal, assim como um poema que ajuda a superar o medo da morte. Agostinho sugere, no entanto, que Zenóbio necessita de melhor formação intelectual e treinamento filosófico [...]” (FOLEY, 2019b, p. 130) – tradução livre do inglês.

<sup>142</sup> *ord.*, I, 1, 3. Tradução livre do latim.

Agostinho que, em sua formação, havia passado pela preparação das artes liberais<sup>143</sup>, agora se recolhia em um retiro junto a alguns de seus próximos e, nesse afastamento, buscava depurar sua condição para se *recolher em si*. Note-se que, primeiramente, Agostinho aponta como erro o fato de que o homem não se conhece. É preciso, portanto, voltar-se para si. Esse conhecimento de seu interior exige, porém, uma preparação. Buscar a si mesmo pressupõe livrar-se de feridas de opiniões anteriores e o afastamento dos sentidos do corpo<sup>144</sup>. Com essa perspectiva, para *buscar verdadeiramente o que deve ser buscado*, o homem deve evitar se perder na *multiplicidade*. É assim que Agostinho alerta Zenóbio logo na sequência:

[...] não pode ver aquela beleza [do universo] a alma que se envolve numa multiplicidade de coisas e as persegue com mísera avidez [*animae quae in multa procedit sectaturque aviditate pauperiem*], que ela sabe que só se pode evitar pelo desapego da multiplicidade [*multitudinis*]. E não me refiro à multiplicidade de homens, mas de todas as coisas que os sentidos atingem. E não se admire de que tanto mais pobre é quem mais coisas deseja ter (AGOSTINHO, 2008, p. 162)<sup>145</sup>.

O apego à multiplicidade é colocado como um erro do qual o homem deve se afastar. Essa oposição da *multiplicidade* com o *uno*, certamente de inspiração neoplatônica, dá o mote para uma das investidas de delineamento do *quaerere* agostiniano no período de Cassiciaco quando, desejando livrar-se do erro, quer direcionar sua busca para o que é estável e perene, deixando de ligar-se ao inconstante e mutável. Logo antes, na mesma passagem, Agostinho havia feito menção ao conhecimento da beleza do universo desta maneira: “[...] o espírito, a partir de sua interioridade, entende o que seja a beleza do universo [*pulchritudo*

<sup>143</sup> Deve-se registrar que Agostinho irá atenuar a importância das artes liberais depois. Ao retratar-se do que o desagrada no *De ordine*, assevera arrependido “[...] por ter dado muita importância às disciplinas liberais, ignoradas por muitas pessoas santas, e alguns, que as conhecem, não são santos” (AGOSTINHO, 2019, p. 27-28) – *retr.*, I, 3, 2. Pelo recorte temporal e das obras agostinianas adotado no presente estudo, porém, essa menção ainda deve ser posta em conta.

<sup>144</sup> Como bem observa Foley (2020a, p. 233), Agostinho ressaltará, mais tarde, a importância de frisar, nessa passagem, que são os sentidos *do corpo mortal*, posto que há, também, sentidos *da alma*, cf. *retr.*, I, 1, 2. Doravante, essa questão será abordada tal como Agostinho procedeu no período de Cassiciaco e observou, depois, nas *Retractationes*: “[...] eu me expressava de acordo com o costume daqueles que atribuem sentidos somente ao corpo e denominam sensível somente o corporal” (AGOSTINHO, 2019, p. 22-23).

<sup>145</sup> *ord.*, I, 2, 3.

*universitatis*], que certamente assim se denomina a partir do termo *uno*” (AGOSTINHO, 2008, p. 162)<sup>146</sup>.

A ideia de uma multiplicidade que leva à dispersão do espírito e faz com que a busca a ela direcionada torne-se errática aparece ainda no prefácio ao *De ordine*, na metáfora da circunferência:

Como, por exemplo, numa circunferência, por maior que seja, há somente um ponto central, o que é denominado pelos geômetras de *centro* [κέντρον / *centrum*], para onde convergem todos os demais pontos da circunferência. E embora as seções de toda a circunferência possam ser indefinidamente cortadas, nada há além daquele único ponto central em relação ao qual todos os demais são equidistantes, o qual denomina a todos os outros, por assim dizer, com certo direito de igualdade. E, então, se se quiser sair em direção a qualquer parte, tanto mais se abandona tudo quanto mais se caminha para uma multiplicidade de coisas. Assim ocorre com o espírito que, disperso de si mesmo, é sacudido por certa multiplicidade de coisas e enganado por uma verdadeira pobreza, quando sua natureza o impele a buscar em toda parte a unidade do centro e a multiplicidade de coisas não lhe permite encontrá-lo [... *cum eum natura sua cogit ubique unum quaerere, et multitudo invenire non sinit*] (AGOSTINHO, 2008, p. 162)<sup>147</sup>.

A metáfora da circunferência registrada no prefácio ao *De ordine* serve para representar a *volta a si*, ou seja, a virada para a interioridade pela qual Agostinho está passando já no período de Cassiciaco. Deixar de se perder erraticamente na multiplicidade e tomar a direção do *centro da circunferência*, a própria alma, é uma mudança e uma qualificação do *quaerere* que, em vez de errar perdido, coloca como direção a estabilidade do centro. É válido ressaltar, em referência à linha formativa de Agostinho e suas fontes, que uma passagem semelhante pode ser encontrada em Plotino, nas *Enéadas* (IV, 2, 1), em seção em que o autor trata da essência de natureza indivisível da alma:

Pode-se comparar esse esquema a uma circunferência com seu centro; o que se mantém único é o centro, portanto a essência da alma é o centro, e aquilo em que ela se divide é a circunferência, que é de múltiplos pontos. Há necessidade de algo que os ligue, uma natureza distinta, que no centro é indivisível, mas, quando parte dele, torna-se divisível, até chegar à circunferência [...] (PLOTINO, 2022, 9).

---

<sup>146</sup> *ord.*, I, 2, 3.

<sup>147</sup> *ord.*, I, 2, 3.



Ao tratar dessa perspectiva da alma humana, Agostinho se expressa em relação à dispersão ocorrida quando da busca pelos prazeres sensuais, pela multiplicidade encontrada pelos sentidos. Na esteira de sua conversão, portanto, afasta essa dispersão como nefasta. A conversão, destarte, faz com que Agostinho reveja seus próprios passos e possa separar, de um lado, o que era a busca dispersa na multiplicidade e, portanto, perdida; e, de outro, a busca pela unidade estável a ser empreendida de agora em diante. O processo de conversão leva Agostinho à reflexão sobre a *reforma da vontade*, parte do delineamento do *quaerere*. Ao analisar sua situação posteriormente, com o registro das *Confessiones*, indicou:

Quem sou eu? Como sou? Que malícia não houve nos meus atos; ou se não houve nos meus atos, nas minhas palavras; ou se não a houve nas minhas palavras, na minha vontade!  
Vós, porém, Senhor bom e misericordioso, olhastes para a profundidade da minha morte e, com a vossa direita, exauristes do fundo do meu coração o abismo de perversidade. E agora tudo era não querer aquilo que eu queria, e querer o que Vós queríeis [*Et hoc erat totum nolle, quod volebam, et velle, quod volebas*] (AGOSTINHO, 2012, p. 200)<sup>148</sup>.

Essa reavaliação que leva à reforma da vontade, direcionando o *quaerere*, é a raiz a partir da qual toda a estrutura de filosofia, de pensamento e mesmo de proposição teológica agostiniana partirá.

Não sendo à multiplicidade dos sentidos, deve a busca ser direcionada à sabedoria e à filosofia – aqui há que se considerar que Agostinho toma, em geral, a definição ciceroniana de filosofia como o estudo da sabedoria e, processualmente, construirá sua visão que associa a sabedoria proclamada e desejada pelos filósofos como o próprio Deus, de maneira a reconfigurar toda a filosofia como um *quaerere Deum*.

Contudo, é no processo de delineamento do *quaerere* que o desenvolvimento dessa filosofia cristã agostiniana encontra suas raízes. E, nesse aspecto, é preciso compreender tanto a percepção sobre a filosofia herdada por Agostinho e aquela que ele começará a construir a partir de Cassiciaco. Destacadamente em prólogos das obras do período retirado, mas com inserções também nos diálogos, aparecem as metáforas da filosofia como um porto e da vida como navegação, elementos desse

---

<sup>148</sup> *conf.*, IX, 1, 1.

processo de elaboração de um pensamento novo, pós-conversão, mas ainda devedor de construções literárias e filosóficas precedentes.

No prólogo que constitui a abertura à obra *De beata vita*, ao elaborar a dedicatória a Mânlio Teodoro, Agostinho fala de sua busca pela Sabedoria e, ao fazê-lo, descreve os tipos de homens que, como navegantes, rumam em direção ao porto da Filosofia (*Igitur hominum quos philosophia potest accipere, tria quasi navigantium genera mihi videor videre*<sup>149</sup>).

Segundo Agostinho, os homens estão lançados no mundo como em “mar tempestuoso” (*in quoddam procellosum salum*) e, dessa maneira, submetidos “ao acaso e à aventura – seja por Deus, seja pela natureza, seja pelo destino (*necessitas*), seja ainda por nossa própria vontade”, ou em uma conjugação desses fatores. Portanto, a chegada ao “porto da Filosofia” (*philosophiae portum*) já é alcançada somente por “raros e escassos” homens; se, contudo, a busca por esse porto fosse possível com a direção da razão (*ratio*) e condução da vontade (*voluntas*), sem qualquer outro fator de auxílio, então a chegada seria de um número ainda menor de homens<sup>150</sup>. É por isso que, segundo a visão agostiniana aí expressa, a chegada ao porto da Sabedoria requer o auxílio de certa “tempestade”, um conceito que, ora registrado, exsurge como indicativo da leitura agostiniana da ordem (*ordo*) no mundo.

A mesma imagem da Filosofia (ou da Sabedoria)<sup>151</sup> como um porto aparece no prefácio ao *Contra academicos*, dedicando o texto ao pai de Licêncio, Romaniano. No texto, Agostinho afirma:

[...] seja por nossa culpa, seja por uma necessidade natural<sup>152</sup>, a alma divina unida ao corpo mortal não alcança o *porto da sabedoria*, onde não a agitam os ventos prósperos ou adversos da fortuna, sem que para lá seja conduzida pelo favor ou pela desgraça da mesma fortuna (AGOSTINHO, 2008, p. 41. Grifo nosso)<sup>153</sup>.

<sup>149</sup> *beata v.*, I, 1, 2.

<sup>150</sup> *beata v.*, I, 1, 1.

<sup>151</sup> Neste caso e mais uma vez, a imagem é a mesma, uma vez que a filosofia é tomada como o *estudo da sabedoria*. Cf. *ord.*, I, 11, 32: “[...] saiba que esta palavra grega *filosofia* quer dizer em nossa língua latina *amor sapientiae* (amor à sabedoria)” (AGOSTINHO, 2008, p. 191).

<sup>152</sup> Foley (2019b, p. 136) afirma que, aparentemente, essa ideia de necessidade natural deriva da percepção de Cícero sobre a ordem e a série de causas dos eventos, provavelmente extraída da leitura do *De divinatione*.

<sup>153</sup> *acad.*, I, 1, 1.

Alguns elementos em torno a essa imagem precisam ser detidamente abordados. Em primeiro lugar, a ideia de filosofia como um porto (*philosophiae portum*). Essa ideia não é uma inovação da produção agostiniana de Cassiciaco: na verdade, constam de suas fontes e leituras pretéritas. Destacadamente, pode-se indicar, mais uma vez, as leituras de Cícero, em especial as *Tusculanae Disputationes* (V, 2, 5), através das quais, provavelmente<sup>154</sup>, Agostinho encontrou a elaboração metafórica quando de seus estudos:

Contudo, também a correção toda dessa culpa, dos demais desvios e dos nossos tropeços deve ser solicitada à filosofia. Porque, desde os primeiros momentos da juventude, nossa vontade e a dedicação ao estudo nos impeliram à *enseada da filosofia*, nesse mesmo *porto* para tais questões extremamente graves, do qual tínhamos saído, nos *refugiamos* acossados por uma *grande tempestade*. Ó filosofia, guia da vida, pesquisadora da virtude e destruidora dos vícios! O que poderia ser sem ti não apenas nós, mas a vida dos homens como um todo? (CÍCERO, 2014, 391. Grifos nossos).

Apesar de ter acolhido a imagem da filosofia como um porto, tendo como fonte escritores clássicos com os quais teve contato, Agostinho atribui uma perspectiva inovadora a ela: a filosofia é porto para o qual podem rumar os homens navegantes que se encontram em mar tempestuoso, mas não é o destino derradeiro dessa navegação vital. Na visão de Agostinho, desenvolvida a partir da filosofia gestada em Cassiciaco, a chegada ao porto da filosofia é uma etapa intermediária: o desembarque no porto é uma etapa, seguida pela necessidade de adentrar pela ilha metafórica a fim de prosseguir na busca (CATAPANO, 2001, p. 177). A felicidade não está ainda no porto da filosofia:

Como observamos [...], [Agostinho aponta] em seu diálogo sobre a felicidade, [que] a razão ou a filosofia não é um fim em si mesmo, mas um porto, e a felicidade é beatitude a ser encontrada somente em Deus. Assim, denota-se a originalidade do filósofo cristão em relação à tradição greco-romana (SANTOS, 2016, p. 63).

A diferenciação crucial está no fato de que, para os pensadores pagãos antigos, a filosofia era tomada, de um ponto de vista existencial, como um refúgio em si. Cícero,

---

<sup>154</sup> A indicação de provável se deve por ser autor lido por Agostinho. Não se deve perder de vista, porém, que as representações náuticas, inclusive à guisa de metáforas, eram bastante comuns.

especificamente, através de sua postura eclética de tom cético, assinalava que a busca pela sabedoria servia para afastar o homem das diversas perturbações do mundo e recolher-se na investigação constante e, por consequência, tranquila. Nesse aspecto, a diferença está em que, para Agostinho, a investigação deve rumar tendo em vista a *beatitudo*, o bem salvífico, e não somente servir para um apaziguamento dos ânimos – embora, de todo, esse benefício seja desejável e jamais dispensável.

Ao delinear sua busca, portanto, o tagastense está estabelecendo polêmica inicial com o pensamento filosófico antigo à medida em que entende que não é *na* filosofia que se encontra a felicidade, mas *através* da filosofia pode-se buscar o bem salvífico que aquietará o coração. Navegar em direção ao *philosophiae portum* é uma das tarefas do caminho que, em sua indicação, tem continuidade.

Isto posto, é imprescindível dar atenção também às ideias de *mar tempestuoso* e de *navegação*. Assim como a ideia de *philosophiae portum*, “a metáfora da vida como travessia marítima arriscada e do porto como lugar protegido e pacífico [para o qual se deveria navegar] era clássica na literatura greco-romana” (CATAPANO, 2001, p. 177)<sup>155</sup>. A significação dessas referências marítimas/náuticas, todavia, será feita por Agostinho da seguinte maneira: o mar tempestuoso (*procellosum salum*) representa tanto a *multitudinis* a que os sentidos podem apontar a bússola da navegação, levando os navegantes a perderem-se; quanto a realidade em que os homens se encontram lançados (*proiecti*)<sup>156</sup>, de forma a estarem entregues ao acaso e à oscilação inconstante (*temere passimque*).

A primeira leitura remete à própria experiência de Agostinho que, como anteriormente visto, teve uma fase de entrega imoderada às paixões e à sensualidade, e sua conversão o indica que a concepção de *alma* superior ao *corpo* requer o afastamento desses desejos corporais, exige a dedicação ao exercício da razão (*ratio*) e a busca pelo que é espiritual em detrimento do corpóreo.

Mas a segunda leitura vai um pouco além: o mar tempestuoso é ilustração metafórica do mundo em que os homens estão lançados, em oscilação inconstante, “seja por Deus, seja pela Natureza, seja pelo destino [...], seja ainda por nossa própria vontade. Sucessivamente, por algumas dessas conjunturas, ou talvez, por todas elas

---

<sup>155</sup> Tradução livre do italiano.

<sup>156</sup> *beata v.*, I, 1, 1: “[...] *in quoddam procellosum salum nos quasi temere passimque proiecerit* [...]”.

reunidas” (AGOSTINHO, 2010, p. 117)<sup>157</sup>. Esse entendimento da característica tempestuosa é indicativo do vislumbre agostiniano da atuação, às vezes para além do entendimento, da providência divina. Ainda que, nesse momento, em face do percurso formativo trilhado, Agostinho se expresse com elementos próprios à cultura pagã antiga, sua percepção indica um elemento, para além das capacidades humanas, que influi diretamente nos destinos humanos e que leva os homens em certas direções. Esse é um dos pontos ainda em desenvolvimento incipiente na filosofia agostiniana, embora já vislumbrado. No prefácio ao *De beata vita*, falando a Mânlio Teodoro e tratando dessa temática, chega a dizer que “[a] questão é muito obscura, mas tu já resolveste desvendá-la” (AGOSTINHO, 2010, p. 117)<sup>158</sup>.

Ocorre que a tempestade é vista como elemento auxiliar da navegação, mesmo sendo interpretada por alguns, de forma inadequada, como adversa. As tempestades encontradas na navegação podem levar os homens ao porto desejado, ainda que não compreendam sua destinação:

Poucos saberiam qual o caminho do retorno ou que esforços empenhar caso não se levantasse alguma tempestade [*aliqua tempestas*] – considerada pelos insensatos [*stultis*] como calamitosa<sup>159</sup> –, para dirigi-lo à terra de suas ardentes aspirações [*optatissimam terram*]. Pois são navegantes ignorantes e erradios [*nescientes errantesque*] (AGOSTINHO, 2010, p. 117)<sup>160</sup>.

O mesmo entendimento foi utilizado por Agostinho no prólogo ao *Contra academicos*, em mensagem destinada a Romaniano. Nesse caso, a navegação é vista sob os efeitos da *fortuna* e seus favores ou adversidades (como as tempestades) são lidos como auxiliares, por vezes incompreendidos, da navegação. Agostinho afirma que, devido a uma culpa dos homens ou por uma condição natural, a alma, tida como divina, não consegue alcançar o *philosophiae portum*, livrando-se, então, dos efeitos (favoráveis ou adversos) da *fortuna*, a menos que seja levada para lá pelo favor ou infortúnio dessa mesma *fortuna*<sup>161</sup>. Nas *Retractationes*, mais tarde, o pensador

---

<sup>157</sup> *beata v.*, I, 1, 1.

<sup>158</sup> *beata v.*, I, 1, 1.

<sup>159</sup> Neste ponto, o termo *adversa* poderia ter sido beneficentemente traduzido como “adversa” em vez de calamitosa, mas a imagem permanece dando um mesmo sentido.

<sup>160</sup> *beata v.*, I, 1, 1.

<sup>161</sup> cf. *acad.*, I, 1, 1.

sinalizou seu arrependimento de ter empregado o termo fortuna e, mais significativamente, referenciou o sentido da mensagem que pretendia atribuir:

[...] nos mesmos três livros [do *Contra academicos*] não me agrada ter mencionado tantas vezes a Fortuna [*fortunam*], embora não tivesse a intenção de referir-me com este nome a alguma deusa, mas aos acontecimentos fortuitos [*fortuitum rerum eventum*], seja com relação às coisas boas ou más de nosso corpo ou exteriores a ele. Eis os termos que nenhuma religião proíbe empregar: “talvez, quiçá, por acaso, fortuitamente” [*forte, forsan, forsitan, fortasse, fortuito*]<sup>162</sup>, os quais, contudo, devem dizer referência à divina Providência [*divinam providentiam*] (AGOSTINHO, 2019, p. 21-22)<sup>163</sup>.

A referência à providência divina nas *Retractationes* revela o que, no *Contra academicos*, estava sendo inicialmente concebido. Em perspectiva histórica, o fato de o termo ter sido revisto, mais tarde, nas *Retractationes*, por si só, não dá base suficiente para a afirmação de que era esse o intuito do texto elaborado no retiro de Cassiciaco, embora seja um elemento importante. Não obstante, no próprio texto do prólogo ao *Contra academicos*, em passagem subsequente àquela em que inicialmente mencionou a fortuna, Agostinho já prenuncia a atuação de Deus e de sua providência: “[...] nada nos resta senão fazer votos para obter daquele Deus de quem isso depende, que te restitua a ti mesmo [...] e permite ao teu espírito, que há tanto tempo o deseja, elevar-se finalmente à atmosfera da verdadeira liberdade [*verae libertatis*]” (AGOSTINHO, 2008, p. 41-42)<sup>164</sup>.

Essa percepção da providência divina dará abertura para a busca pela compreensão da *ordem* no mundo, tal como presente nas questões que motivam os debatedores em Cassiciaco e que, especificamente, dará o mote para a elaboração dos diálogos que compõem o *De ordine*. Mas, ainda na dedicatória do Livro I do *Contra academicos*, Agostinho assim se expressa:

Talvez o que vulgarmente se chama fortuna é regido por uma ordem secreta [*occulto quodam ordine regitur*] e o que chamamos acaso nos acontecimentos se deve ao nosso desconhecimento das suas razões e causas, e não há nenhum acontecimento particular feliz ou infeliz que não se harmonize e não esteja coerente com o conjunto de tudo. Esta verdade proclamada pelos oráculos das mais fecundas doutrinas

<sup>162</sup> As traduções feitas para o português, neste caso, assim como no próprio argumento agostiniano, são mais ilustrativas do que conceituais em relação aos *fortuitum rerum eventum*.

<sup>163</sup> *retr.*, I, 1, 2.

<sup>164</sup> *acad.*, I, 1, 1.

[*sententiam uberrimarum doctrinarum oraculis editam*<sup>165</sup>] e inacessível às inteligências profanas, a filosofia [...] promete demonstrá-la a seus verdadeiros amigos (AGOSTINHO, 2008, p. 42)<sup>166</sup>.

Com os elementos até aqui abordados, depreende-se que Agostinho, em linha com a tradição literária e com inspiração também nas filosofias pagãs antigas com as quais teve contato, está fazendo uma leitura da realidade dos homens a partir da metáfora marítima da navegação. Lançados no mundo, os homens são agitados pelas ondas e talvez possam alcançar o porto da tranquilidade, a filosofia – a qual resguarda os navegantes em relação às tribulações do mar, mas não é, em si mesma, a meta final de toda a navegação. Essa navegação, contudo, não se realiza apartada dos efeitos que as tempestades infligem sobre ela e em atuação sobre o mar.

Mas os homens, como navegantes, se movem nesse *procellosum salum* – submetidos às ondas e às tempestades e, outrossim, por sua própria ação. Ademais, segundo a mensagem enviada a Teodoro na abertura do *De beata vita*, Agostinho afirma que, para essa navegação, os homens lançam mão da razão (*ratio*) e da vontade (*voluntas*). Há que se esclarecer tanto o papel, na navegação, desempenhado pelos homens, quanto a limitação que a eles atribui o tagastense.

Em relação à *voluntas*, como analisa Djuth (2018, p. 970ss), “Agostinho é o primeiro autor do Ocidente latino a elaborar um conceito de vontade e a dar-lhe destaque como ferramenta filosófica heurística em sua reflexão sobre o cristianismo”. Não obstante isso, e até em certa contradição, também é crucial perceber que “[...] em nenhuma de suas obras se encontra uma exposição sistemática sobre a natureza e as operações da vontade”. Em linhas gerais, as obras agostinianas colocam a *voluntas*, em vários momentos, como elemento importante da reflexão, especialmente ao tratar da liberdade humana, mas as intuições, percepções e definições do conceito vão tanto amadurecendo e se reconfigurando ao longo de sua produção quanto, em cada contexto, apresentando seu significado específico.

---

<sup>165</sup> Em suas anotações críticas à obra, Belmonte faz uma observação pertinente sobre essa passagem. Ele argumenta que, de acordo com Agostinho, a expressão *uberrimarum doctrinam oracula* parece se referir principalmente às Escrituras, e não a tratados filosóficos. Nesse contexto, o caráter "oracular" da *sententia* sugere sua origem divina. Se a referência fosse a obras filosóficas, a razão pela qual a *sententia* seria apenas "exposta" e ainda precisaria ser "demonstrada" pela filosofia seria difícil de compreender. Além disso, a grande "fecundidade" espiritual não se aplicaria bem às doutrinas filosóficas antigas, que Agostinho critica pelo que aponta como esterilidade em comparação com o Cristianismo (cf. AGOSTINHO, 2008).

<sup>166</sup> *acad.*, I, 1, 1.

Destarte, na passagem citada, em sua exposição da metáfora da navegação, Agostinho diz que se fosse somente pela direção da razão e condução da vontade, menos homens chegariam ao porto da filosofia. A *voluntas* é, nesse excerto, compreendida como vontade da alma que impele os homens em certa direção. A compreensão da realidade e o movimento com base na própria *ratio* é promovido pela *voluntas* – ambas tomadas como atributos humanos. Porém, Agostinho marca a insuficiência desses atributos, ou seja, a limitação do homem visto sob uma perspectiva de autonomia pura. Como observa Josadaque Silva:

Agostinho aponta para a relação intrínseca que há entre a razão (*ratione institutus cursus*) – a sabedoria, a medida da alma – e a vontade (*uoluntas*) no itinerário de navegação em direção à vida feliz. Em outras palavras, o hiponense [sic] concebe a filosofia – a sabedoria – à semelhança da tradição platônica, como via de acesso à beatitude e como atividade racional-volitiva da alma humana, embora não suficiente. Mesmo porque, para alcançar a vida feliz é necessário ter humildade, já que a beatitude é um dom divino (SILVA, 2014, p. 105).

Trata-se de um posicionamento que estabelece uma limitação da ação do homem por sua própria conta. Seus melhores recursos, se fossem os únicos envolvidos na navegação, não permitiriam a chegada ao porto. Em mais esse aspecto, por conseguinte, Agostinho diferencia seu posicionamento em relação à visão dos pensadores antigos, como Cícero e, também, Sêneca: “[...] nos modelos clássicos de Agostinho [...], a razão e a vontade eram condições necessárias e suficientes para alcançar a felicidade” (CATAPANO, 2001, p. 178)<sup>167</sup>. Avançando um pouco nesse caminho específico trilhado pelo pensamento agostiniano, Cutino (1994 apud CATAPANO, 2001, p. 178) chega a afirmar que a polêmica se daria inclusive em relação a Porfírio e Mânlio Teodoro, marcando e acentuando a originalidade da visão agostiniana.

Com toda essa análise, pode-se adentrar à descrição que Agostinho faz, no prólogo ao *De beata vita*, dos três tipos de navegantes, a fim de poder compreendê-los:

Entre os homens susceptíveis de serem acolhidos pela Filosofia, creio distinguir como que três espécies de navegantes. A primeira é daqueles que, tendo chegado à idade em que a razão domina, afastam-se da terra, mas não demasiadamente. Com

---

<sup>167</sup> Tradução livre do italiano.



pequeno impulso e algumas remadas, chegam a fixar-se em algum lugar de tranquilidade, de onde manifestam sinais luminosos, por meio de obras realizadas na intenção de atingir o maior número possível de seus concidadãos, para estimulá-los a virem ao seu encalço (AGOSTINHO, 2010, p. 117-118)<sup>168</sup>.

No início da descrição, Agostinho fala de homens que, com algum esforço, alcançam um lugar de tranquilidade onde podem se refugiar e, de lá, emitir sinais aos outros, a fim de que tomem o mesmo rumo. Há visões diferentes sobre a interpretação dessa primeira categoria de navegantes. Segundo Doignon (1993 apud CATAPANO, 2001, p. 180), essa metáfora pode estar relacionada ao caso concreto da história do próprio Mânlio Teodoro, a quem a obra está sendo endereçada. O pesquisador indica que Teodoro seria o exemplo de “sábio” que chegou sem grande esforço ao porto da filosofia. Pizzolato (1987 apud CATAPANO, 2001, p. 180), entre outros, aponta para uma interpretação mais geral, colocando a metáfora em relação aos homens que, pelo próprio esforço, chegam a alcançar algum porto de tranquilidade, representando aqueles pouquíssimos mencionados por Agostinho<sup>169</sup>. A diminuta parcela de homens que se enquadram nessa categoria de navegantes, ponto comum da percepção dos estudiosos e coerente com a explicação agostiniana, é o fundamental dessa passagem.

Além desses, os quais são em número menor, Agostinho fala de um segundo grupo, mais numeroso e no qual é até mesmo possível ver uma certa diferenciação de experiências, conforme a descrição:

A segunda espécie de navegantes, ao contrário da primeira, é constituída dos que, iludidos pelo aspecto falacioso do mar, optam por lançar-se ao longe. Ousam aventurar-se distante de sua pátria e, com frequência, esquecem-se dela. Se a esses não sei por qual inexplicável mistério, sopra-lhes vento em popa, perdem-se nos mais profundos abismos da miséria. Consideram-nos, porém, como fator de gozo e orgulho, pois de todo lado lhe sorri a falsa serenidade de prazeres e honras. A tais enfatuados, o que se pode desejar de mais benéfico do que algum revés ou contrariedade? E se tal não fosse suficiente, augurar que caia sobre eles forte tempestade, soprem ventos adversos para os levar de volta – mesmo chorando e gemendo – às alegrias firmes e seguras.

Nessa segunda categoria, entretanto, sucede que alguns, por não se terem arriscado longe demais, são trazidos de volta ao porto, graças a adversidades menos danosas. Tais, por exemplo, os que sofrem alguma vicissitude em seus bens ou grave dificuldade em seus

---

<sup>168</sup> *beata v.*, I, 1, 2.

<sup>169</sup> *cf. beata v.*, I, 1, 1.

negócios. A esse contato, acordam, de certa forma, no porto onde não mais os tirará nenhuma promessa, nenhum sorriso ilusório do mar (AGOSTINHO, 2010, p. 118)<sup>170</sup>.

Já em relação a essa segunda categoria de navegantes, Agostinho desenvolve mais a descrição e adota postura crítica. Em primeiro aspecto, o pensador coloca esses homens como “iludidos pelo aspecto falacioso do mar” (*qui fallacissima facie maris decepti*). Como a metáfora coloca o mar, de características tempestuosas, como sendo a representação do mundo, esses homens estariam, portanto, ludibriados pela *multitudinis* que o mundo lhes apresenta. Ao lançarem-se ao mar, chegam a esquecer de sua pátria segura, tão absortos que se revelam em relação a tudo aquilo que encontram no mundo.

Ocorre que, dentro dessa segunda categoria de navegantes, Agostinho ainda consegue fazer uma diferenciação: existem aqueles que, encantados pela “falsa serenidade de prazeres e honras” (*fallacissima serenitas voluptatum honorumque*), entregam-se cada vez mais a essa vida e não abrem seus ouvidos para quaisquer mensagens que apontem seu erro. Esses homens estão como que imersos nos prazeres do mundo, aos quais Agostinho atribui a referência de serem “os mais profundos abismos da miséria” (*altissima miseriarum*). Especialmente, se as condições permanecem, na visão desses mesmos homens, favoráveis, não há motivos para mudar a rota da navegação, posto que não enxergam que estão como que perdidos em alto mar. Em relação a esses, Agostinho diz que resta esperar que as adversidades na vida de entrega aos prazeres e honras apareçam de forma a despertá-los para seu caráter falacioso (em pequena ou grande intensidade, como uma tempestade).

Mas também há aqueles que, embora cheguem à entrega aos prazeres e honras, não avançam tão profundamente nessa navegação e, por isso, chegam logo a retornar à pátria segura, não sem antes terem sido tocados por adversidades, ainda que menos impactantes. Esses homens logo se tornam capazes de perceber o caráter falacioso dos prazeres do mundo e, por isso, se vinculam fortemente à tranquilidade do porto a que foram lançados pelas adversidades iniciais de sua navegação.

Assim como no caso da primeira categoria de navegantes, esta segunda foi interpretada como fazendo menção a um caso concreto, o de Romaniano, pai de

---

<sup>170</sup> *beata v.*, I, 1, 2.

Licêncio e patrocinador de Agostinho, “[...] que se deixou arrastar pela ilusão dos prazeres e das honras e, depois, foi despertado por alguns contratempos da fortuna” (CATAPANO, 2001, p. 180)<sup>171</sup>.

Há indicativos de que Agostinho enxergava a trajetória desse amigo nos termos dos homens da segunda navegação. No prefácio a ele dedicado, componente da obra *Contra academicos*, a reflexão sobre a vida de Romaniano é apresentada desta maneira: Agostinho afirma que, desde cedo, o amigo foi cercado de abundância de riquezas e que essas riquezas foram responsáveis por começar a levá-lo para o “abismo enganador”, e só os ventos adversos o salvaram, quase à beira da queda. Acontece que Romaniano, com recursos em abundância, atuava como um grande benemérito da cidade de Tagaste, a cidade natal de Agostinho, e recebia de seus concidadãos as mais enfáticas loas e vivos aplausos; ademais, seguia em meio ao luxo e às farturas proporcionadas pela riqueza. Naquela condição, pergunta Agostinho, “[...] quem, Romaniano, ousaria falar-te de outra vida feliz [*beatae alterius vitae*], a única verdadeiramente feliz? Quem poderia persuadir-te de que não só [não]<sup>172</sup> eras feliz, mas tanto mais infeliz quanto menos conhecesses tua infelicidade?” (AGOSTINHO, 2008, p. 43)<sup>173</sup>.

Como se observa, Agostinho aponta, a partir do exemplo de Romaniano, que a vida entregue aos prazeres e honras mundanos não é a verdadeira vida feliz. Porém, os homens que estão mergulhados nessa realidade não estão aptos a ouvir sobre a verdadeira vida feliz, sobre o porto da filosofia e sua tranquilidade. Para que isso ocorra, adversidades devem sacudir aqueles homens e retirá-los da situação em que se encontram. Por estarem entregues àquela condição, contudo, veem os reveses como negativos. Entretanto, aqueles bens e aqueles prazeres são inconstantes e, assim, não podem ser o fundamento da felicidade. E foi assim que aconteceu com Romaniano:

[...] quantas advertências te deram em pouco tempo os grandes e numerosos reveses que experimentaste! Não tens necessidade de exemplos alheios para persuadir-te de quão transitório, frágil e cheio de calamidade é tudo o que os mortais consideram como bens [...]

<sup>171</sup> Tradução livre, com adaptação, do italiano. Aqui, o autor está fazendo menção à proposição de Jean Doignon (1993) de que há relação da ilustração com a vivência concreta de Romaniano.

<sup>172</sup> Na edição citada, a tradução deixou de expressar a negativa da felicidade contida no texto original: [...] *non solum te felicem non esse* [...].

<sup>173</sup> *acad.*, I, I, 3.

*quam fluxa et fragilia, et plena calamitatum sint omnia, quae bona mortales putant*], e a tua experiência poderá servir-nos para persuadir a outros (AGOSTINHO, 2008, p. 43)<sup>174</sup>.

Nessa segunda categoria de navegantes, então, estão aqueles homens que, como Romaniano, experimentaram e chegaram a se entregar, breve ou longamente, às satisfações passageiras do mundo, mas que, advertidos pelos reveses da tempestade providencial, retomaram a segurança da terra e a busca pela verdadeira felicidade através do porto tranquilo da filosofia.

Entre aqueles primeiros que logo alcançaram o porto da filosofia e esses outros que tiveram de ser advertidos e admoestados pelos efeitos da providência, mesmo que enxergando neles sinais de contrariedade, há uma terceira categoria de homens navegantes, assim descritos por Agostinho:

Finalmente, há terceira categoria de navegantes, a meio-termo entre as outras duas. Compreende os que, desde o limiar da adolescência ou após terem sido longa e prudentemente balançados pelo mar, não deixam de dar sinais de se recordarem da doce pátria, ainda que no meio de vagalhões. Poderiam então recuperá-la, de imediato, sem se deixar desviar ou atrasar. Frequentemente, porém, acontece que perdem a rota em meio a nevoeiros, ou fixam astros que declinam no horizonte. Deixam-se reter pelas doçuras do percurso. Perdem a boa oportunidade do retorno. Erram longamente e, muitas vezes, correm até o risco de naufrágio. A tais homens sucede, por vezes, que alguma infelicidade advém, em meio a suas frágeis prosperidades, como, por exemplo, uma tempestade a desbaratar seus projetos. Serão assim reconduzidos à desejadíssima e aprazível pátria, onde recuperarão o sossego (AGOSTINHO, 2010, p. 118-119)<sup>175</sup>.

Nessa terceira categoria, Agostinho coloca aqueles homens que, desde a juventude, demonstram a inclinação do desejo pela tranquilidade da “doce pátria” [*dulcissimae patriae*]. Porém, estando em meio ao balanço do mar agitado, ao empreenderem a busca pelo porto da tranquilidade, são frequentemente desviados por tomarem orientação instável e insegura (os astros que declinam no horizonte – na metáfora náutica, são referências que não servem de guia por não serem fixas a ponto de poderem orientar os navegantes); ou, ainda, ficam perdidos pelos efeitos de nevoeiros que impedem a visualização do caminho. Entrementes, as doçuras do

---

<sup>174</sup> *acad.*, I, 1, 2.

<sup>175</sup> *beata v.*, I, 1, 2.

percurso acabam por, igualmente, gerar atração e encantamento, mais uma vez fazendo com que a navegação em direção à pátria segura fique postergada.

Os homens da terceira categoria, dentre os que navegam, segundo Agostinho, empreendem por muito tempo uma *navegação errática*, perdidos em meio às orientações inadequadas, às distrações do mundo e aos obstáculos em relação à visão da verdadeira rota. Correm até mesmo, segundo o descrito, risco de naufrágio.

O sossego e a tranquilidade para esses homens só são alcançados quando, em meio à navegação empreendida, são afetados por adversidades tempestuosas que, desfazendo os demais projetos, afastam os homens do balanço da tormenta e os levam à doce pátria.

É justamente nessa terceira categoria de navegantes que Agostinho sinaliza se enquadrar. A descrição de sua própria história a Teodoro, logo na sequência do relato sobre os navegantes, oferece a leitura de sua vida que pode ser associada à metafórica terceira categoria de navegantes: registra que, ao atingir a idade de dezenove anos, foi profundamente tocado ao se deparar com o livro *Hortensius*, escrito por Cícero, durante seus estudos na escola de retórica. A leitura dessa obra incendiou em seu coração um amor apaixonado pela filosofia, despertando um desejo ardente de se dedicar a ela sem reservas. Essa atitude revela, em Agostinho, a mesma disposição inicial dos navegantes da terceira categoria, a aspiração precoce pelo porto da tranquilidade.

No entanto, prossegue o tagastense, esse caminho de busca não foi isento de desafios e obstáculos. Mencionando especificamente as figuras metafóricas da “névoa” e dos “astros que declinam no horizonte”, Agostinho expõe sua busca errática ao longo de muitos anos: naquela fase inicial de sua jornada de busca, afirma, sentiu-se atraído pelo brilho enganador do mar, como um navegante inexperiente tentado a se aventurar por águas desconhecidas. Ademais, deixou-se levar por astros incertos e escorregou em meio a teorias que o afastavam das indagações e investigações, iludido com falsas verdades:

Mas não me faltaram névoas [*nebulae*] a perturbarem minha navegação. Por muito tempo, asseguro-te, fixei os olhos sobre os astros que declinam no horizonte [*labentia in oceanum astra suspexi*] a induzirem-me ao erro. Pois uma espécie de escrúpulo supersticioso e pueril [*superstitio puerilis*] retinha meu espírito longe da investigação. Ao ir crescendo, porém, consegui dissipar tais névoas. Persuadi-me de que devia crer mais naqueles que ensinam do que nos emissores

de ordens para crer. Caí sob a influência de homens que sustentavam ser a luz física que percebemos com os olhos corporais digna do culto reservado à realidade suprema e divina. Não dava, porém, pleno consentimento a essas ideias. Supunha que aqueles homens escondiam, atrás de véus, grandes verdades que haveriam de me revelar a seu tempo (AGOSTINHO, 2010, p. 120-121)<sup>176</sup>.

A passagem é representativa do período de *busca errática* de Agostinho, em que, primeiramente, deixou-se encantar pelos prazeres sensuais mundanos e, depois, esteve vinculado ao maniqueísmo, após seu impulso protrético derivado da leitura do *Hortensius*. A adesão ao maniqueísmo e sua visão materialista retiveram Agostinho durante alguns anos, mesmo que ele relate que estivesse supondo verdades que lhe seriam reveladas mais tarde – uma referência direta às suas investigações e inquietações que tiveram como apogeu o encontro com Fausto, de quem esperava obter todas as respostas.

Após deixar para trás essas influências passageiras, Agostinho entregou o leme de sua embarcação filosófica aos acadêmicos, como indicado. Nessa jornada, enfrentou fortes ventos e vagalhões, experimentando dúvidas que balançavam sua mente: “Tendo percorrido aquele mar por muito tempo, entreguei em seguida o timão de meu barco aos acadêmicos” (AGOSTINHO, 2010, p. 121)<sup>177</sup>. Foi uma fase de intensos questionamentos.

Essa fase de angústia cética foi superada quando da chegada a Milão. O relato prossegue descrevendo *pari passu* as etapas de sua busca errática, mas já o aproximando de seu momento de conversão e mudança de vida:

[...] observei [...] nos sermões de nosso bispo e também em algumas conversas contigo, ó Teodoro, que da ideia de Deus deve ser excluída, absolutamente, qualquer imagem material. Diga-se o mesmo da ideia de alma, pois é ela, entre todas as realidades, a mais próxima de Deus (AGOSTINHO, 2010, p. 121)<sup>178</sup>.

Mesmo que já estivesse à beira do porto da tranquilidade, Agostinho diz, ainda havia obstáculos e distrações que o impediam de navegar firmemente. O casamento que se avizinhava e o desejo de honras, no aspecto profissional, retinham o tagastense de sua adesão a uma nova vida, ainda que o angustiassem intimamente.

---

<sup>176</sup> *beata v.*, I, 1, 4.

<sup>177</sup> *beata v.*, I, 1, 4.

<sup>178</sup> *beata v.*, I, 1, 4.

Esses planos o faziam retardar sua entrega à filosofia: “Propunha-me lançar-me a velas despregadas e na força total dos remos, em direção ao porto da filosofia [...] só após ter realizado aqueles meus desejos. Gozaria, então, da almejada paz!” (AGOSTINHO, 2010, p. 121)<sup>179</sup>.

Nesse período, a leitura das obras dos platônicos e a reaproximação com a mensagem das *scripturae*, já sob novo prisma, fizeram com que Agostinho reavivasse sua navegação. Nesse relato, chega-se à conversão do tagastense e sua mudança de rota, colocando seu barco na direção do *philosophiae portum*.

Contudo, ele relata, uma tempestade inesperada desestabilizou sua embarcação, mergulhando-o no que denomina como uma “aguda dor de peito” (*tantus pectoris dolor*). Essa crise o fez compreender que sua navegação, embora parecesse sedutora, estava, na verdade, direcionando-o perigosamente em direção a um rochedo que se deve temer. Diante desse momento de ruptura e transformação, Agostinho tomou a corajosa decisão de abandonar tudo o que o retinha e, mesmo com sua embarcação abalada e avariada, partiu rumo ao porto seguro da tranquilidade que tanto almejava:

Que recurso me sobrava, a não ser uma tempestade – por mim considerada como algo adverso – a vir abalar as incertezas que me retinham? Foi então que fui tomado de agudíssima dor de peito que me incapacitou de assumir por mais tempo o peso de uma profissão que me fazia, sem dúvida, navegar em direção ao rochedo das Sereias.

Renunciei a tudo e conduzi meu barco, abalado e avariado, ao suspirado porto da tranquilidade (AGOSTINHO, 2010, p. 122)<sup>180</sup>.

A história, como relatada por Agostinho a Mânlio Teodoro, é indicativa exatamente dos navegantes da terceira categoria. Desde a inclinação inicial, ainda na juventude, passando pela busca errática e, após o impacto de uma tempestade vista como adversa, a chegada ao porto da filosofia. Nessa jornada, Agostinho percebeu que a verdadeira sabedoria não poderia ser encontrada em filosofias transitórias ou em prazeres passageiros. Descobriu que a sua referência estável – *septentrionem*<sup>181</sup>

<sup>179</sup> *beata v.*, I, 1, 4.

<sup>180</sup> *beata v.*, I, 1, 4.

<sup>181</sup> A referência *septentrionem*, ora traduzida como estrela polar, ora como simplesmente norte, diz respeito à constelação do Grande Carro ou dos Sete Bois, as sete estrelas mais brilhantes do conjunto que contém a constelação de Ursa Maior e de Ursa Menor. Os romanos as chamavam de Setentrião (*septem*), pela referência a um conjunto de bois em uso na

–, representando o cristianismo, era o farol seguro a guiar sua navegação filosófica. Em seus encontros com o bispo Ambrósio e em diálogos com amigos, compreendeu a importância de afastar qualquer concepção material de Deus e da alma, aproximando-se assim da essência divina.

Após descrever as três categorias e mesmo antes de revelar em qual delas via sua própria trajetória projetada, Agostinho faz um alerta sobre “alto monte ou rochedo” (*unus immanissimus mons*) que se encontra à entrada do porto da filosofia e que oferece grande perigo:

Ele resplandece, está revestido de tão enganosa luz, que não somente aos que chegam e se encontram na iminência do ingresso [no porto] se apresenta como terra amena, prometendo satisfazer suas aspirações à terra venturosa. De igual modo, cativa e alucina os que já se encontram no porto. Isso por sua bela altura de onde os que lá se encontram comprazem-se em considerar com desdém os demais. Entretanto, fazem sinais aos que se aproximam daquela terra, para evitarem os [rochedos] ocultos na água. Ou, ainda, apregoam ser fácil a subida até o cimo onde se acham colocados. Indicam até com benevolência por onde devem bordejar [durante a navegação] sem perigo. Cheios da vanglória com que se pavoneiam, mostram aos outros um lugar de segurança no porto (AGOSTINHO, 2010, p. 119)<sup>182</sup>.

Toda essa descrição é um alerta de Agostinho contra a “busca orgulhosa da vanglória” (*inanissimae gloriae*). O tagastense é enfático no diagnóstico do risco a que estão submetidos aqueles que acabam encantados e atraídos pelo brilho desse rochedo que representa a vanglória. O afastamento desse desejo demonstra que a tranquilidade almejada e prometida inicialmente pelo *philosophiae portum* requer uma mudança de vida que não se coaduna com o orgulho. Uma conversão de postura, de visão sobre si, de maneira a possibilitar a verdadeira busca.

E esse alerta revela uma autorreflexão de Agostinho em relação à sua chegada ao porto da filosofia. Não obstante, ao falar diretamente com Mânlio Teodoro no prefácio ao *De beata vita*, o pensador se diz próximo do porto da filosofia (*in qua philosophia quasi in portu navigem*), mas ainda sem saber como pisar em terra firme (*Nam cui parti terrae, quae profecto una beata est, me admoveam, eamque contingam,*

---

atividade de arado da terra (*trionis*). A imagem provavelmente decorre de Cícero, *Academia* 2, 20, 66 (cf. FOLEY, 2019b, p. 138-139 / CICERONE, 1945, p. 61: *Septem Triones*).

<sup>182</sup> *beata v.*, I, 1, 3.



*prorsus ignoro*). Ele roga, portanto, o apoio daquele em relação a quem diz considerar já ter avançado na investigação da “terra firme” da verdadeira filosofia.

#### 4.4 Expressão do *quaerere*: buscar o que deve ser buscado

O delineamento do *quaerere*, que se refere ao aprimoramento e ao esclarecimento da atitude de busca e a entrega ao ato de buscar e investigar a verdade, assume uma importância significativa no pensamento de Agostinho, conforme analisado até aqui. Através de suas experiências e reflexões, o filósofo tagastense compreendeu a necessidade de se afastar dos erros que o mantinham apartado da verdade e da sabedoria.

Agostinho vivenciou diferentes estágios em sua busca pela verdade, experimentando atrações e tentações diversas que o levaram a navegar em mares turbulentos. Suas inquietações e questionamentos o levaram a buscar respostas em diversos posicionamentos, incluindo o maniqueísmo, as proposições céticas e o neoplatonismo. Entretanto, cada uma dessas abordagens acabou por apresentar suas limitações, deixando-o insatisfeito e desorientado.

O encontro com Ambrósio, que lhe apresentou uma perspectiva espiritual de interpretar o cristianismo, foi um momento crucial em sua trajetória. Essa nova abordagem despertou em Agostinho um interesse profundo pela filosofia cristã e o incentivou a buscar uma reconciliação entre a fé e a razão. Através de sua conversão, ele encontrou o caminho para a verdade e para a sua própria conversão. A partir de então, Agostinho entende que sua navegação deve ser feita com empenho para deixar a multiplicidade e buscar o que deve ser buscado, isto é, promover a *busca essencial* do homem.

Assim, o delineamento do *quaerere* em Agostinho é completado pelo início de uma jornada intensa e transformadora, na qual ele buscou ardentemente colocar-se em direção à verdade (*quaerere veritatem*) e à beatitude (*quaerere beatitudinem*), afastando-se dos erros que o impediam de alcançar o porto seguro, culminando na expressão essencial de sua busca, o *quaerere Deum*.

#### 4.4.1 *Quaerere veritatem*<sup>183</sup>

No diálogo *Contra academicos*, o qual é considerado a mais antiga obra agostiniana sobrevivente<sup>184</sup>, estão registrados os debates travados entre Agostinho e, destacadamente, Trigécio e Licêncio, em que o tema da *busca da verdade – quaerere veritatem*<sup>185</sup> – está posto. Em uma estrutura esquemática simplificadora, embora útil, pode-se dizer que esse escrito, dividido em três livros, tem como unidades temáticas: a *interpelação* pelo desafio cético (Livro I), a concepção/definição do ceticismo em sua caracterização desafiante (Livro II), e a argumentação de superação e colocação histórica do ceticismo na visão agostiniana (Livro III)<sup>186</sup>.

A pergunta (*quaestio*) que dá início ao diálogo é: “Acaso duvidais de que precisemos conhecer a verdade?”<sup>187</sup>. Frente a essa pergunta, proposta por Agostinho, todos os interlocutores presentes dão seu assentimento à ideia de que é preciso conhecer a verdade, não há dúvidas quanto a isso. Destarte, Agostinho coloca nova perspectiva para o problema e pergunta: “E se, ainda que não possuindo a verdade, pudéssemos ser felizes, mesmo assim a buscaríamos?”<sup>188</sup>. Em outros termos, a verdade seria dispensável – e, portanto, também sua busca – caso a felicidade (*beatitudo*) pudesse ser alcançada diretamente, de forma imediata. É, por conseguinte, essa relação entre a busca da verdade (*quaerere veritatem*) e a possibilidade da felicidade (*beatitudo*) que move toda a discussão registrada na obra, principiando pela análise da *quaestio* no primeiro livro.

É o tema da verdade, por conseguinte, o que se coloca inicialmente no delineamento da *nova*<sup>189</sup> busca que Agostinho passa a construir a partir de sua

---

<sup>183</sup> Mais uma vez, pela aproximação temática, a discussão aqui compreendida é largamente devedora de trabalho anteriormente desenvolvido (SILVA, 2016).

<sup>184</sup> Antes de compor o *Contra academicos*, Agostinho redigiu um manuscrito, atualmente não preservado, intitulado *De Pulchro et Apto*, datado aproximadamente de 380, que abordava primordialmente a temática do belo (cf. MATTHEWS, 2007, p. 30; BROWN, 2012, p. 19).

<sup>185</sup> Expressão com inúmeras ocorrências no *Contra academicos*, p. ex. em *acad.* I, 3, 9.

<sup>186</sup> A obra *Contra academicos* foi abordada em trabalho anterior, no qual o esquema ora colocado foi utilizado na estrutura analítica do texto agostiniano (SILVA, 2016).

<sup>187</sup> *acad.*, I, 2, 5. Tradução livre do latim.

<sup>188</sup> *acad.*, I, 2, 5. Tradução livre do latim.

<sup>189</sup> A possibilidade de leitura como *nova* busca ora insinuada serve para que se deixe indicado que, até a conversão, como registrado anteriormente, Agostinho também se encontrava em busca, mas a conversão leva a perceber aquela como *errância*. A esta altura, fala-se de um *quaerere* sendo delineado e iniciando sua expressão.

conversão e que teve seu delineamento iniciado em Cassiciáco. Afastados os erros, o *quaerere* passa a ser direcionado para a verdade e para a felicidade.

\*\*\*

A partir daquela que é a verdadeira *quaestio* do Livro I do *Contra academicos*, a conjectura acerca do caráter dispensável ou não da busca pela verdade quando se está no encaço da felicidade, o jovem Trigécio expõe um posicionamento que parte de um axioma cuja expressão tem origem apontada como sendo ciceroniana<sup>190</sup>: *certamente, todos querem ser felizes*<sup>191</sup>. Essa noção axiomática teria suas raízes na obra *Hortensius*, uma das leituras feitas por Agostinho<sup>192</sup> pouco antes de sua conversão ao cristianismo e que esteve entre os ensinamentos franqueados aos jovens Licêncio e Trigécio em sua preparação junto ao mestre Agostinho<sup>193</sup>. Como se pode observar, o acolhimento em caráter axiomático do adágio ciceroniano é feito, desde o princípio da expressão do *quaerere*<sup>194</sup>. Embora haja esse acolhimento, a busca se dará em perspectiva diferenciada.

Com base naquele axioma, portanto, Trigécio assevera que todos querem ser felizes e que, se é possível a felicidade sem a verdade, então ela pode ser considerada

---

<sup>190</sup> Aqui e alhures, dado o foco e o recorte propostos, evitar-se-á a investigação arqueológica das fontes, leituras e origens das referências agostinianas. Não há dúvidas de que a obra perdida de Cícero, *Hortensius*, foi uma leitura importante e marcante para Agostinho (cf., p. ex., TESTARD, 1958a). Como anteriormente registrado, essa importância está registrada mesmo nas *Confessiones* (*conf.* III, 4, 7). Contudo, há, no nicho de estudos da relação de influência de Cícero sobre Agostinho, a indicação de que aquele ter-se-ia inspirado ou não, para o axioma de que *todos os homens desejam ser felizes*, em Aristóteles (cf. p. ex. Rodriguez (2016, p. 30). À parte o espelhamento no estilo de admoestação ao estudo da Filosofia que o perdido *Protréptico* de Aristóteles encontra no *Hortensius* de Cícero, a sugestão aqui é de um acolhimento *conceitual*, na referência axiomática, da noção de desejo universal pela felicidade. Essa linha investigativa, porém, como dito, não cabe ao recorte posto.

<sup>191</sup> A frase no texto é, de fato: *Beati certe [...] esse volumos [...]* (*acad.*, I, 2, 5).

<sup>192</sup> Agostinho atribui este axioma a Cícero em *trin.*, XIII, 4, 7 (cf. TESTARD, 1958b, p. 30). Além disso, o filósofo se baseia no mesmo princípio nas obras *beata v.*, I, 2, 10; *mag.*, I, 13, 46 e *lib. Arb.*, I, 14, 30.

<sup>193</sup> Em *acad.*, I, 1, 4, Agostinho afirma a leitura precedente do *Hortensius* pelos jovens Licêncio e Trigécio, uma vez que essa obra “[...] já parecia tê-los conquistado grande parte para a filosofia” (AGOSTINHO, 2008, p. 45).

<sup>194</sup> Note-se que, embora esteja posto inicialmente no *Contra academicos* e componha a essência da investigação e dos debates, essa análise do axioma sobre os homens desejarem ser felizes corresponde, na obra, a um desenvolvimento específico do *quaerere veritatem*, havendo um tratamento mais acurado do *quaerere beatitudinem* no *De beata vita*, como se verá mais à frente.

desnecessária nessa busca. Em face disso, Agostinho faz a seguinte pergunta, convidando os jovens presentes à reflexão e ao debate: é possível ser feliz sem a verdade? Licêncio responde afirmativamente, contanto que se  *siga em busca da verdade*, posição manifestadamente compartilhada por Navígio<sup>195</sup>, que diz: “Talvez viver feliz consiste em viver em busca da verdade” (AGOSTINHO, 2008, p. 49). Em seguida, Trigécio solicita uma definição para a vida feliz (*beata vita*), já que esse é o cerne da discussão, e, em face dessa pergunta, Agostinho, tutor dos jovens debatedores, responde que a vida feliz é aquela que está em conformidade com a melhor parte do ser humano, isto é, a mente ou a razão (*mens aut ratio*), à qual todas as outras partes do homem devem obediência<sup>196</sup>.

Agostinho, notadamente, se preocupa com a problemática da possibilidade de alcançar a verdade (*quaerere veritatem*) e sua relação com a felicidade humana (*beatitudo*). Em torno a essa preocupação correm os subsequentes debates e os registros da obra *Contra academicos*. Ele questiona, nesse momento, se a verdade é realmente condição necessária para a felicidade humana e, assim, argui se valeria a pena buscá-la caso não seja considerada como condição. Seus interlocutores não veem a verdade como dispensável para a felicidade humana e, além disso, acreditam que ela é essencial para alcançar uma vida feliz. Apesar disso, os debatedores discordam sobre a forma da relação entre o homem e a verdade na busca pela felicidade. É com a divergência quanto à maneira como o homem deve se relacionar com a verdade para alcançar a felicidade desejada que o diálogo terá prosseguimento.

Reafirmando a pergunta, Agostinho estimula os debatedores a expressarem suas posições. Trigécio argumenta que a *posse* da verdade é essencial para a felicidade, enquanto Licêncio afirma que é possível ser feliz, desde que se esteja em *busca* da verdade. Essa oposição leva Agostinho a assumir o papel de juiz do debate, solicitando que os dois jovens desenvolvam suas opiniões previamente expostas e que dialoguem a partir delas: “[...] um de vós acha que a vida feliz pode ser alcançada apenas pela procura da verdade, enquanto o outro sustenta que só a posse da verdade conduz à vida feliz” (AGOSTINHO, 2008, p. 47)<sup>197</sup>.

---

<sup>195</sup> Embora presente em alguns momentos, o irmão de Agostinho, Navígio, pouco interfere no debate.

<sup>196</sup> *acad.*, I, 2, 5.

<sup>197</sup> *acad.*, I, 2, 6.

Essa situação de controvérsia é crucial e merece ser compreendida de maneira aprofundada: enquanto Trigécio, por um lado, defende firmemente a ideia de que é a *posse* da verdade que proporciona a felicidade ao ser humano, argumentando que sem ela não é possível alcançar a verdadeira felicidade; Licêncio, por outro lado, sustenta que não é a posse da verdade que determina a possibilidade da felicidade, mas sim a dedicação pertinaz em sua *busca*. Ao longo da discussão registrada na obra *Contra academicos*, ficará claro que, desde esse princípio, a reflexão e a argumentação de Licêncio estão alinhadas com uma postura *cética*, a qual indica que, dada a impossibilidade de alcançar a verdade, deve o homem seguir em sua busca e não dar assentimento a nada que possa representar erro.

A primeira abordagem de Licêncio surge com uma pergunta intrigante: por que alguém que busca a verdade, mesmo que não a encontre, não pode ser feliz? Em resposta, Trigécio argumenta que apenas o *sábio perfeito* pode ser verdadeiramente feliz, e essa condição só é alcançada quando ele finalmente encontra a verdade. Licêncio traz à memória uma passagem de Cícero (após pedir concessão a seu debatedor para trazer a autoridade dos antepassados, sendo advertido que só seriam aceitos aqueles que foram sábios), na qual o filósofo romano afirma que o sábio deve buscar a verdade, mas que o homem não pode ter certeza de nada<sup>198</sup>. Assim, a felicidade do sábio reside em buscar diligentemente a verdade sem dar sua aprovação a nada, pois ele não está livre de erros, uma vez que tudo é incerto<sup>199</sup>.

Como mencionado anteriormente, a visão cética é prontamente evidenciada na afirmação de Licêncio: de acordo com essa perspectiva, o papel do sábio é evitar a adesão a quaisquer teorias/posições que possam ser falsas, mantendo seu julgamento em suspenso – o que configura, no ceticismo, a *epokhé* – e continuando na busca incessante pela verdade – essa investigação é a que define o prosseguimento da inquirição do cético, a *zetesis*. É com a atitude de não se comprometer com aquilo que provavelmente é falso que ele intenta encontrar a tranquilidade.

Trigécio persiste em sua posição, solicitando a Licêncio que admita que aquele que ainda busca a verdade não é perfeito. Diante da negativa de seu interlocutor, Trigécio exige justificativas. Licêncio argumenta que somente Deus conhece a

---

<sup>198</sup> Cícero, *Academica* I, 12, 45; II, 20, 66; e II, 21, 67 / *Hortensius*, frag. 101.

<sup>199</sup> *acad.*, I, 3, 7.

verdade ou talvez a alma, após libertar-se do corpo. Embora seja compreensível que aquele que ainda não alcançou o fim não seja considerado perfeito, é importante considerar a natureza incompleta do ser humano e compreender que o objetivo do homem, dentro de suas limitações, é buscar a verdade de maneira perfeita – essa seria a perfeição possível ao homem: “[...] o fim do homem é procurar perfeitamente a verdade. Procuramos o homem perfeito, mas sempre homem” (AGOSTINHO, 2008, p. 52)<sup>200</sup>. Trígécio apresenta uma oposição: se o homem não alcança aquilo que deseja intensamente (a verdade), então não pode ser feliz. Para ele, a felicidade do homem reside em viver de acordo com a razão e, assim, encontrar a verdade. Em um caso completamente oposto, o homem deveria renunciar a esse desejo pela verdade para evitar o risco de ser infeliz – o que não é o caso aqui. Ou seja: Trígécio está insistindo na vinculação da verdade com a felicidade, e sinalizando que o não atendimento do *quaerere veritatem* que tão ardentemente possui o homem pode levá-lo à infelicidade. Licêncio, por sua vez, reafirma que aquele que busca a verdade com todo o esforço está vivendo de acordo com o propósito possível para o homem e, portanto, é feliz – qualquer negação disso, afirma, seria absurda: “Por que, então, hesitaremos em afirmar que basta a busca da verdade para tornar o homem feliz?” (AGOSTINHO, 2008, p. 52)<sup>201</sup>.

A discussão evolui de maneira a delinear (*acad.*, I, 3, 9), mais claramente, a postura desafiadora do ceticismo como uma posição perturbadora na forma como Licêncio a defende. Segundo o jovem, o homem não possui a capacidade de alcançar a verdade, estando separado dela (impossibilidade da verdade). Seu único propósito, destarte, seria a busca incansável por aquilo que, por princípio, lhe é inacessível. Trígécio aponta a contradição que as palavras de Licêncio oferecem: o prosseguimento da busca por algo afirmado como inacessível. A angústia do ceticismo residiria nessa proposição: o homem deve diligentemente buscar a verdade; não obstante, essa verdade lhe é inacessível.

Assim, Trígécio desafia seu oponente a mostrar que aquele que está em erro pode ser feliz ou que aquele que não encontra o que procura não está, afinal de contas, em erro<sup>202</sup>. Licêncio responde afirmando que aquele que busca não está em erro, pois busca justamente para não errar. Trígécio insiste que aquele que não

---

<sup>200</sup> *acad.*, I, 3, 9.

<sup>201</sup> *acad.*, I, 3, 9.

<sup>202</sup> *acad.*, I, 4, 10.

encontra o que procura está, necessariamente, em erro. Nesse momento do debate, Agostinho intervém para cobrar uma definição do que seria *estar em erro*. Trigécio, em linha com sua posição anterior, declara que o erro consiste em buscar incessantemente sem jamais encontrar. Após Licêncio ficar profundamente pensativo diante dessa definição, a primeira discussão<sup>203</sup> é suspensa<sup>204</sup>.

Nessa primeira discussão do *Contra academicos*, a expressão do *quaerere* se revela no estabelecimento da *quaestio* fundamental, qual seja, a da busca pela verdade (*quaerere veritatem*). Essa questão se coloca como essencial posto que, para ser feliz, segundo os debatedores, a verdade é necessária. Porém, uma oposição se configura: de um lado, a defesa de que somente com a *posse* da verdade é que se poderá ser feliz; de outro, a afirmação da *impossibilidade de alcançar a verdade* (argumento em conformidade com o ceticismo) e, então, a indicação de que a permanência na *busca* já é fundamento para tornar possível a felicidade.

Na ocasião de debate seguinte<sup>205</sup>, já em um outro dia do retiro de Cassicíaco, Licêncio dá o início às conversações e apresenta sua definição de estar em erro como acreditar no falso como sendo o verdadeiro. Ele argumenta que aquele que está sempre em busca da verdade e nunca dá sua aprovação em suas investigações, evitando o risco de aderir ao falso, pode alcançar a felicidade. Ao não conceder seu assentimento a nada, evita o risco de aceitar o falso como verdadeiro e, conforme a perspectiva cética, não pode ser considerado em erro, adotando a postura da constante suspensão do juízo (*epokhé*). Em seguida, ele critica a definição anterior de erro oferecida por Trigécio (buscar incessantemente sem jamais encontrar), pois ela não abrange, por exemplo, alguém que confunde o dia com a noite, ao contrário de sua própria definição. Para ilustrar sua posição, Licêncio menciona o exemplo de um viajante que, ao buscar uma cidade e sempre desviado dela, acaba falecendo no caminho. Nesse caso, Licêncio argumenta que esse viajante buscou e, embora não tenha encontrado o que procurava, não se pode afirmar que tenha errado: “[...] enquanto não se comete nenhum erro [na linha da definição de tomar o falso como verdadeiro], encontra-se bem orientado em busca da verdade, ainda que não a alcance” (SIMÕES, 2012, p. 42).

---

<sup>203</sup> São três discussões registradas no Livro I do *acad*, as quais ocorrem em dias diferentes.

<sup>204</sup> *acad.*, I, 4, 10.

<sup>205</sup> *acad.*, I, 4, 11.

A essa altura, Trigécio apresenta a questão da sabedoria – buscando uma nova abordagem para o debate – e indaga se seu oponente concorda que ela consiste no reto caminho da vida (*sapientiam rectam viam vitae esse*). O adversário inicialmente concorda, mas depois se retrata, argumentando que há caminhos retos que não são necessariamente a própria sabedoria, e uma definição não deve incluir elementos que não lhe sejam essenciais<sup>206</sup>. Diante disso, Trigécio reformula sua definição, afirmando que a sabedoria é o caminho reto que conduz à verdade (*Sapientia est via recta, quae ad veritatem ducat*). A definição é questionada por Licêncio até o momento em que ele percebe que nada favorece mais sua posição do que essa mesma definição: se a sabedoria é o caminho reto que leva à verdade, então quem busca a verdade está seguindo esse caminho (a sabedoria), e quem segue a sabedoria é sábio. Licêncio assevera o axioma de que nenhum sábio é infeliz, o que leva à conclusão de que aquele que busca a verdade, mesmo que não a encontre, é feliz<sup>207</sup>. Neste ponto, a discussão é, mais uma vez, suspensa<sup>208</sup>, com Licêncio posicionado em favor da possibilidade de o cético – que não alcança a verdade, mas se mantém em busca, por trilhar o caminho que (conforme Trigécio) é a rota da sabedoria – ser sábio e, por conseguinte, ser feliz.

Foi Agostinho quem retomou o debate, apresentando uma definição possivelmente conhecida através de Cícero<sup>209</sup>, que descreve a sabedoria como o conhecimento das coisas humanas e divinas<sup>210</sup>. Essa definição provocou uma breve discussão tendo por mote um tal Albicério, um homem que era considerado desregrado, mas, ocasionalmente, acertava em adivinhações. A discussão se deu para definir se Albicério poderia ser considerado sábio ou não<sup>211</sup>. É pertinente registrar que, aproveitando o tema, Licêncio oportunamente indicou que o gênero de verdade que se coloca como a busca pelo sábio é inacessível a um homem desregrado como Albicério; é, ademais, inacessível até mesmo ao próprio sábio, enquanto estiver vinculado ao corpo mortal e perecível. Os gêneros de verdade vão sendo trabalhados

---

<sup>206</sup> *acad.*, I, 4, 13.

<sup>207</sup> *acad.*, I, 5, 14.

<sup>208</sup> *acad.*, I, 5, 15.

<sup>209</sup> Agostinho só diz, textualmente, que ela “vem dos antigos”. Capanaga aponta, em suas notas complementares à tradução do *acad.*, que essa definição é de Cícero, advinda das obras *De officiis* e *Tusculanarum quaestionum* (AGUSTIN, 1947, p. 8). Cf. também AGOSTINHO, 2014, p. 30.

<sup>210</sup> *acad.*, I, 6, 16.

<sup>211</sup> *acad.*, I, 6, 17 – I, 8, 23.



e compreendidos paulatinamente no desenvolvimento da obra agostiniana. No *Contra academicos*, sua afirmação das verdades lógicas e a verdade dos estados subjetivos<sup>212</sup> são exemplos de gêneros de verdade, e esclarecê-las, refutando o ceticismo, é tarefa importante – sem perder de vista que, em essência, a verdade essencial buscada por Agostinho repousará em Deus. A luta com o ceticismo desobstrui a investigação em que se configura o *quaerere veritatem*, como se verá mais à frente neste texto.

Conforme as discussões avançaram, Trigécio sugeriu um aprimoramento da definição de sabedoria para “ciência das coisas humanas e divinas, mas somente daquelas que dizem respeito à vida feliz”<sup>213</sup>. Licêncio pareceu concordar, mas acrescentou sua definição: a sabedoria é não apenas a ciência, mas também a diligente busca pelas coisas humanas e divinas que se relacionam com a vida feliz. Ele distingue a ciência como algo pertencente a Deus e a busca como algo próprio dos homens, e cada um encontra a felicidade na sua própria busca. Assim, Licêncio atribui ao homem a sabedoria de se dedicar à busca diligente pela verdade, enquanto enfatiza que a ciência, o verdadeiro conhecimento, pertence somente a Deus. Sinaliza, não obstante, que nesta vida não poderá encontrar o que sempre busca, mas que, no último dia, deve estar “[...] preparado para alcançar o que desejou e merecidamente goze da divina felicidade, depois de ter antes gozado a felicidade humana” (AGOSTINHO, 2008, p. 66), a qual está, neste momento, associada à diligente busca<sup>214</sup>.

A discussão, em um círculo argumentativo, volta ao ponto em que Trigécio se surpreende com o fato de o sábio proposto por Licêncio trabalhar em vão, sem encontrar o que procura. Licêncio reafirma que ele é sábio justamente por buscar, pois isso atende ao propósito próprio do ser humano, garantindo-lhe a felicidade. Além disso, o sábio, através dessa busca, se desvincula o máximo possível do corpo, conectando-se consigo mesmo e com Deus, desfrutando da felicidade e estando pronto para alcançar a divina felicidade no derradeiro dia de sua vida<sup>215</sup>.

---

<sup>212</sup> “[...] a experiência interna teria absoluta primazia sobre a externa, e regula todo o processo de conhecimento. Agostinho sempre conservou a posição tomada em Cassiciaco; seu pensamento essencial já estava presente nos diálogos, isto é, a doutrina sobre a absoluta preeminência da certeza e da interioridade” (PAOLOZZI, 2017, p. 181).

<sup>213</sup> *acad.*, I, 8, 23.

<sup>214</sup> *acad.*, I, 8, 23.

<sup>215</sup> *acad.*, I, 8, 23.

No final do primeiro livro do *Contra academicos*, são encerradas as discussões até aqui apresentadas, e Agostinho faz um resumo das reflexões. Ele destaca a definição de sabedoria humana dada por Licêncio como a busca da verdade, que leva à tranquilidade da alma e à felicidade na vida<sup>216</sup>. Essa posição, segundo Agostinho, é exatamente a posição dos acadêmicos (céticos), e é por isso que ele pretende debatê-la, convidando Licêncio a preparar sua defesa<sup>217</sup>.

Em resumo, considerando o Livro I do *Contra academicos*, todas as discussões giram em torno da relação do homem com a verdade, que é vista como a chave para alcançar a felicidade. Por um lado, há a negativa de que o homem seja capaz de possuir a verdade; enquanto, por outro lado, argumenta-se que somente essa posse pode garantir a tão desejada felicidade. Esse cenário reflete os dilemas que Agostinho enfrentou quando se deparou com o ceticismo em sua juventude, no período de sua busca errática: se os céticos estiverem corretos, a verdade é inalcançável. No entanto, Agostinho jamais aceitou a ideia de que apenas a busca diligente pela verdade, com o juízo suspenso, poderia garantir a tranquilidade da alma e, portanto, ele não pode ser considerado um cético efetivo em qualquer momento de sua vida. O tagastense sentia-se perturbado pela perspectiva de não encontrar a verdade que, para ele, seria a fonte de sua tranquilidade e felicidade. É exatamente por isso que a interpelação a Licêncio ao final do Livro I abre o caminho para que Agostinho cumpra a missão que considera tão importante: desobstruir o caminho do *quaerere veritatem*, desfazendo os obstáculos interpostos pelos céticos acadêmicos.

Após a conclusão das discussões no Livro I, o debate é retomado no Livro II, quando Licêncio solicita que Agostinho exponha toda a doutrina dos acadêmicos<sup>218</sup>. O tagastense atende ao pedido e, a partir desse ponto, o *Contra academicos* passa a realizar uma análise mais aprofundada do ceticismo em si, considerando que o primeiro livro tratou da interpelação cética no contexto da busca pela felicidade humana.

De maneira similar, estabelecendo um paralelo, é possível afirmar que a trajetória intelectual de Agostinho seguiu esse mesmo caminho: inicialmente, ele foi dominado pela dúvida cética e sentiu-se angustiado com a impossibilidade de alcançar a verdade e, conseqüentemente, a felicidade. No entanto, posteriormente,

---

<sup>216</sup> *acad.*, I, 9, 24.

<sup>217</sup> *acad.*, I, 9, 25.

<sup>218</sup> *acad.*, II, 4, 10.

ele mergulhou no estudo aprofundado da posição cética, analisando-a minuciosamente, o que representou um passo intermediário rumo à superação desse obstáculo. Destarte, o Livro II configura-se como um momento intermediário em que o desafio cético é analisado mais detalhadamente, preparando Agostinho para adotar uma postura de confronto a partir de sua filosofia cristã cujo desenvolvimento teve início em Cassiciáco.

De acordo com a perspectiva de Agostinho apresentada nesse segundo livro<sup>219</sup>, os acadêmicos, seguindo a linha de pensamento de Carnéades<sup>220</sup>, sustentavam que o homem não é capaz de alcançar uma ciência perfeita em filosofia. No entanto, eles acreditavam que mesmo diante dessa impossibilidade, o homem poderia ainda ser considerado sábio, desde que mantivesse uma atitude constante de busca pela verdade e se abstinhasse de conceder seu assentimento a qualquer afirmação, a fim de evitar o risco de acolher algo falso como verdadeiro: “Daqui resulta que o sábio não deve dar seu assentimento a nada, pois necessariamente erraria, o que para o sábio é um crime, se desse seu assentimento a coisas incertas” (AGOSTINHO, 2008, p. 80)<sup>221</sup>. Os acadêmicos não apenas sustentavam essa posição, mas também a defendiam através de argumentações que visavam demonstrar a incerteza das alegadas verdades proclamadas pelas várias escolas filosóficas, demonstrando que tudo é incerto.

A apresentação agostiniana da técnica cética é bastante coerente: eles empregavam o recurso da antilogia equipolente, que consistia na apresentação de argumentos opostos que se revelassem igualmente persuasivos, tornando assim inviável a adesão a qualquer um dos lados em debate, o que faz com que o cético se mantenha com o juízo suspenso (*epokhé*) e permaneça em busca (*zetesis*).

Segundo a análise de Agostinho, os céticos parecem ter fundamentado sua postura a partir da definição de verdade proposta por Zenão<sup>222</sup>, um proeminente filósofo estoico do período helenístico. Foi em oposição a essa proposição, informa Agostinho, que os acadêmicos desenvolveram sua assertiva de que a verdade é

---

<sup>219</sup> *acad.*, II, 5, 11.

<sup>220</sup> Carnéades de Cirene, nascido em 214 a.C., desenvolveu o ceticismo no seio da Academia platônica.

<sup>221</sup> *acad.*, II, 5, 11.

<sup>222</sup> Zenão de Cítio (Fenícia, 333 a.C.) foi um filósofo grego durante a era helenística, notável por estabelecer os fundamentos do Estoicismo. Após um tempo atuando como comerciante, ele se transferiu para Atenas e estabeleceu sua própria escola – *Stoa Poikile* –, na qual ministrou seus ensinamentos filosóficos até o ano de 263 a.C., quando faleceu.

inacessível. Para Zenão, o conhecimento tem sua base na sensação, uma impressão gerada pelos objetos ao afetarem os órgãos sensoriais do sujeito cognoscente. A partir desse processo, ocorre a transmissão da impressão à alma, onde é formada uma representação daquilo que foi sentido. Nessa concepção, o critério para aferir a verdade seria: somente aquilo que gera uma representação que não poderia ser igualada pelo falso pode ser considerado verdadeiro: “Ou mais breve e claramente: o verdadeiro pode ser reconhecido por certos sinais que o falso não pode ter” (AGOSTINHO, 2008, p. 80)<sup>223</sup>. Contudo, os acadêmicos afirmavam que os sinais característicos da verdade, como indicados na proposta estoica, eram impossíveis de serem identificados<sup>224</sup>. É importante notar que as reflexões de Agostinho sobre essas questões serão fundamentais para sua posterior jornada intelectual e espiritual em busca da verdade divina e da felicidade verdadeira.

Agostinho relata que a oposição à concepção estoica de verdade gerou forte hostilidade em relação aos acadêmicos. A crítica principal era que, ao negarem ao homem a capacidade de conhecer a verdade, os acadêmicos se tornavam inativos, incapazes de aprovar qualquer coisa e, portanto, incapazes de agir (*aproxia*) e, por isso, eram alvo de acusações: “[...] parecia que os Acadêmicos condenavam seu sábio, que, segundo eles, nada aprova, ao perpétuo sono e ao abandono de todos os seus deveres” (AGOSTINHO, 2008, p. 81)<sup>225</sup>. No entanto, os acadêmicos defendiam a existência de um critério orientador para a ação, o *verossímil* ou *provável*<sup>226</sup>, o que permitia que seu sábio agisse – e o próprio ato de não dar qualquer assentimento já era uma forma de ação considerada significativa<sup>227</sup>. Agostinho percebe, então, que a crítica à *aproxia* dos acadêmicos perante o risco de não poderem agir não se sustenta, considerando o critério de ação proposto pelos céticos: se esse critério for válido, então o cético não fica impedido de agir, mesmo que reconheça a impossibilidade de alcançar a verdade, pois ainda possui um referencial para suas ações. É esse ponto que os debatedores em Cassiciaco passam a examinar.

---

<sup>223</sup> *acad.*, II, 5, 11.

<sup>224</sup> *acad.*, II, 5, 11.

<sup>225</sup> *acad.*, II, 5, 11.

<sup>226</sup> O *probabile* e o *veri simile* eram utilizados mais ou menos indiscriminadamente por Cícero (cf. AGOSTINHO, 2008, p. 81).

<sup>227</sup> *acad.*, II, 5, 12.

Neste ponto da exposição sobre a doutrina dos acadêmicos, Alípio interrompe para solicitar a diferenciação entre a Velha Academia e a Nova Academia<sup>228</sup>. E é ele mesmo quem inicia essa distinção, compartilhando o que aprendeu com Agostinho. Segundo Alípio, a divisão entre as duas escolas surgiu mais em decorrência das influências estoicas do que propriamente das práticas filosóficas da Velha Academia. A ideia da dificuldade do conhecimento não era estranha à Velha Academia, mas não era explicitamente afirmada. No entanto, a partir da proposta do critério de Zenão, os acadêmicos passaram a se debruçar sobre essa questão, e foi Arcesilau quem afirmou a impossibilidade de o homem encontrar a verdade sob esse critério, ou seja, de acordo com as características apresentadas na definição estoica: “[...] Arcesilau negou que o homem pode encontrar algo do gênero, dizendo que a vida do sábio não devia ser exposta ao naufrágio da opinião. Donde concluiu que não se deve dar assentimento a nada” (AGOSTINHO, 2008, p. 83)<sup>229</sup>.

Por seu turno, Antíoco de Ascalona, discípulo de Fílon, colocou em confronto as posições da Velha e da Nova Academia. Ele criticou os novos acadêmicos por afirmarem seguir o verossímil ao mesmo tempo em que negavam o conhecimento da verdade, argumentando enfaticamente que o sábio é capaz de conhecê-la<sup>230</sup>. A crítica de Antíoco aponta para um aspecto que será desenvolvido por Agostinho ao longo de sua reflexão no *Contra academicos*: se o critério de ação do cético é o *provável* ou o *verossimilhante*, isso implica uma referência à verdade por similitude. Então, surge o legítimo questionamento sobre como poderia o cético falar de um critério que se assemelha à verdade sendo esta desconhecida e inacessível para ele. Esse questionamento levanta uma das principais questões abordadas por Agostinho em sua análise crítica do ceticismo e sua busca pela verdade.

Após a análise da distinção entre a Velha e a Nova Academia, Agostinho retoma a discussão com Licêncio e questiona se ele tem simpatia pelos acadêmicos e se acredita que eles estão corretos. Licêncio hesita e, finalmente, responde que é *provável* que sim, assumindo uma postura coerente com o entendimento cético que estava sendo apresentado<sup>231</sup>. Em seguida, o diálogo sofre uma alteração e Licêncio cede a posição para Alípio, o qual assume a defesa dos acadêmicos em oposição de

---

<sup>228</sup> *acad.*, II, 5, 13.

<sup>229</sup> *acad.*, II, 6, 14.

<sup>230</sup> *acad.*, II, 6, 15.

<sup>231</sup> *acad.*, II, 7, 16.

debate com Agostinho<sup>232</sup>. Quando a discussão é retomada, o tagastense aponta, por meio de um exemplo, que os acadêmicos são tolos (*ineptior*), pois afirmam seguir o verossímil, algo que se assemelha à verdade, sem conhecê-la<sup>233</sup>.

Em um momento crucial do debate, Alípio, já em oposição a Agostinho, indaga sobre a razão pela qual ele ataca os acadêmicos<sup>234</sup>. Alípio tenta minimizar a questão, sugerindo que a problemática levantada por Agostinho é um exercício de raciocínio fugaz e que Agostinho até adota a postura cética ao questionar os Acadêmicos. Para ele, criticar a ideia de seguir o verossímil, com base no fato de que o termo se refere à semelhança com a verdade, é infrutífero e trata-se apenas de uma questão semântica. No entanto, a resposta inflamada de Agostinho revela claramente sua indignação e nega que a questão seja tão simples. Ele afirma que a discussão é a própria vida e, sobretudo, a própria alma que espera superar os perigos das falácias e abraçar a verdade:

Não quero que esta discussão prossiga só pelo prazer de discutir. Basta o que ensaiamos com estes jovens, quando a filosofia, por assim dizer, brincou livremente conosco. Deixemos de lado as fábulas infantis. Trata-se da nossa vida, dos costumes e da alma. Esta espera superar os perigos de todas as falácias e depois de abraçada a verdade, como que voltando à região da sua origem, triunfar sobre as paixões e assim, desposando a temperança, reinar, mais segura de voltar ao céu (AGOSTINHO, 2008, p. 91)<sup>235</sup>.

A postura adotada por Agostinho, em defesa "da vida, dos costumes e da alma", reflete uma convicção enraizada em sua própria experiência pessoal: ele percebe que a doutrina dos acadêmicos pode ter o mesmo efeito perturbador que teve sobre si mesmo, quando em seu período de busca errática e já na crise em relação ao maniqueísmo, gerando desespero e desânimo na busca pela verdade. Consequentemente, Agostinho se opõe a essa perspectiva cética, defendendo veementemente a possibilidade real de alcançar a verdade, o que não pode ser reduzido a uma mera questão semântica:

Não sabes, pois, que ainda não tenho nada como certo e que os argumentos e disputas dos Acadêmicos me impedem de procurá-lo?

---

<sup>232</sup> *acad.*, II, 7, 17 – 7, 19.

<sup>233</sup> *acad.*, II, 7, 19.

<sup>234</sup> *acad.*, II, 9, 20.

<sup>235</sup> *acad.*, II, 9, 22.

Pois não sei de que modo me fizeram admitir como provável, para não fugir da sua expressão, que o homem não pode encontrar a verdade. Isso me deixara preguiçoso e indolente e eu não ousava buscar o que homens tão inteligentes e doutos não conseguiram encontrar. Se não conseguir convencer-me da possibilidade de descobrir a verdade tão fortemente quanto os Acadêmicos estavam convencidos do contrário, não ousarei procurar e não tenho nada a defender. Portanto, deixa de lado a tua pergunta, por favor. Discutamos, antes, entre nós, com toda a perspicácia, se é possível encontrar a verdade. De minha parte, creio ter já muitos argumentos contra a doutrina dos Acadêmicos. Por ora a nossa diferença de opinião se reduz a isto: eles acham provável que não se pode encontrar a verdade e eu julgo provável que se pode encontrá-la. Pois ou a ignorância da verdade me é particular, se eles fingiam, ou então é comum a mim e a eles (AGOSTINHO, 2008, p. 91-92)<sup>236</sup>.

Para Agostinho, a busca pela verdade é um anseio intrínseco à natureza humana. Ele reconhece que os acadêmicos, ao negarem a possibilidade de alcançar a verdade e ao sustentarem a incerteza sobre todas as coisas, podem gerar uma sensação de impotência e desalento nos homens. No entanto, ele ressalta que essa abordagem é limitante, privando o ser humano da oportunidade e do desejo de encontrar respostas significativas para sua busca essencial pela verdade – o *quaerere veritatem*.

Em oposição à visão cética, Agostinho defende que a verdade é acessível e pode ser alcançada por meio da razão e da busca diligente pelo conhecimento. Ele enfatiza que o homem não deve se contentar com a incerteza e a dúvida, mas sim perseverar na investigação e no estudo para chegar à compreensão das coisas. Afinal, a busca pela verdade é essencial para o desenvolvimento da sabedoria e da virtude, elementos fundamentais para uma vida feliz.

Quando a discussão é retomada<sup>237</sup>, Alípio traz novamente à tona a questão dos termos *provável* e *verossímil*, indagando se Agostinho pretendeu transformar o debate em mera disputa de palavras. Em resposta, Agostinho nega essa intenção, esclarecendo que a investigação que está sendo desenvolvida é de suma importância, pois trata da realidade das coisas. Ademais, ele promete explicar mais tarde o motivo pelo qual acredita que os acadêmicos não eram inimigos da verdade, como muitas vezes são erroneamente percebidos, mas sim desenvolveram uma espécie de proteção para sua doutrina. Essa é a abertura para que Agostinho coloque, no *Contra*

---

<sup>236</sup> *acad.*, II, 9, 23.

<sup>237</sup> *acad.*, II, 10, 24.

*academicos*, uma leitura pessoal bastante peculiar sobre a origem da estratégia cética no seio da Academia, o que será tratado mais à frente.

Em seguida, Agostinho direciona seu ataque à doutrina associada aos acadêmicos, assegurando que não teme enfrentá-los caso o que eles escreveram seja sincero<sup>238</sup>. Neste ponto, os debates são momentaneamente suspensos, permitindo que cada lado reflita sobre os argumentos apresentados e prepare suas próximas defesas<sup>239</sup>.

Em outro dia do retiro em Cassiciáco, Agostinho fez questão de esclarecer o que seu opositor chamou de "questão de palavras". Para o tagastense, o fato de os acadêmicos afirmarem seguir o verossímil é algo bastante curioso e, mesmo, estranho. Eles não podem ter um critério de ação baseado no que se assemelha à verdade sem, no entanto, conhecer a própria verdade: “Os Acadêmicos chamam provável ou verossímil o que nos pode mover a agir sem assentimento. Quando digo sem assentimento, quero dizer de tal modo que sem ter por verdadeiro o que fazemos e julgando ignorar a verdade, não deixamos de agir” (AGOSTINHO, 2008, p. 94-95)<sup>240</sup>. Essa explicação teve um impacto significativo, levando até mesmo o jovem Licêncio a abandonar sua admiração pelos acadêmicos ao compreender a complexidade da questão:

Depois de refletir um momento em silêncio, continuou:

– Nada me parece mais absurdo que alguém dizer que segue o verossímil quando ignora a verdade [...] Mas tu, Carnéades, ou outra peste grega, para não falar dos nossos [...] quando dizes não conhecer nenhuma verdade, donde sabes que segues o verossímil? Efetivamente não posso dar-lhe outro nome. O que discutir com um homem que não pode sequer falar? (AGOSTINHO, 2008, p. 95-96)<sup>241</sup>.

Ao mudar de partido, Licêncio reconhece as limitações da posição cética. Dessa forma, o cenário estava pronto para o debate entre Agostinho e Alípio sobre a doutrina cética dos acadêmicos no Livro III do *Contra academicos*. Instado a posicionar-se, Alípio toma para si as falas céticas: “[...] creio que ainda não se encontrou a verdade. Acrescento ainda, para responder ao que me perguntavas com

---

<sup>238</sup> A ressalva tem por base a sua leitura pessoal da origem dos argumentos céticos.

<sup>239</sup> *acad.*, II, 10, 24.

<sup>240</sup> *acad.*, II, 11, 26.

<sup>241</sup> *acad.*, II, 12, 27.



relação aos Acadêmicos, que julgo que não se pode encontrar a verdade” (AGOSTINHO, 2008, p. 98)<sup>242</sup>.

É evidente que o desenvolvimento do segundo livro do *Contra academicos* apresenta um retrato do ceticismo, revelando suas posições essenciais. Além da negação da possibilidade de alcançar a verdade, a doutrina cética incorpora o critério de ação fundamentado no que é provável ou verossímil. Esse retrato do ceticismo foi capturado por Agostinho a partir de suas leituras do filósofo Cícero, e não é por acaso que o romano é frequentemente citado pelos protagonistas dos debates, uma vez que eles também se dedicaram aos estudos dos textos ciceronianos. A influência de Cícero na concepção das ideias céticas é perceptível ao longo da obra. Por meio das obras ciceronianas, Agostinho se familiarizou com as posições do ceticismo e as implicações filosóficas que derivam de sua negação da possibilidade de alcançar a verdade. O critério de ação baseado no que é provável ou verossímil foi adotado pelos acadêmicos como uma forma de enfrentar a incerteza inerente à busca pela verdade, conforme as obras e filósofos referenciados.

A escolha de Agostinho de debater e analisar o ceticismo, em especial a corrente acadêmica, demonstra seu profundo interesse em compreender as questões fundamentais relacionadas à verdade, conhecimento e felicidade e são genuína expressão do *quaerere* que iniciava seu delineamento em Cassiciáco. A influência de Cícero nesse contexto é inegável, pois suas obras forneceram as bases para o debate sobre a natureza da verdade e a busca pelo conhecimento, bem como a busca da felicidade nesse contexto, franqueando acesso às filosofias pagãs. Não obstante, o retiro de Cassiciáco se tornou oportunidade para o início da divergência, da polêmica, e da construção de um caminho próprio de reflexão que seria vertido nos textos que começam a apresentar a filosofia cristã agostiniana: a partir desse debate, Agostinho empreendeu uma análise crítica da doutrina cética e buscou estabelecer suas próprias visões filosóficas, especialmente aquelas que se alinhavam com sua crescente inclinação ao pensamento cristão. O *quaerere veritatem* não podia ficar obstaculizado pela impossibilidade da verdade tal como proclamada por aqueles afetados pela dúvida cética – disso decorre o máximo empenho de Agostinho.

Há que se compreender a maneira como Cícero apresentou ceticismo para ter claro o posicionamento confrontado pela reflexão agostiniana. Segundo Pereira Júnior

---

<sup>242</sup> *acad.*, II, 13, 30.

(2012, p. 57ss), o filósofo romano é, às vezes, associado ao pensamento cético devido à sua incorporação do probabilismo de Carnéades. Ao adotar esse critério, Cícero defendia que a felicidade do sábio reside na busca constante pela verdade, mesmo ciente de que ela é incompreensível e, portanto, inalcançável.

Na produção filosófico-literária ciceroniana, o ceticismo é apresentado através da obra *Academica*, que possui duas versões conhecidas como *Academica Priora* e *Academica Posteriora*. A primeira versão consistia em dois livros, sendo que apenas o segundo (*Lucullus*) sobreviveu, ficando designado como *Academica II*. Já da segunda versão, composta por quatro livros, apenas uma parte do primeiro livro subsiste, sendo denominada *Academica I* (PEREIRA JÚNIOR, 2012, p. 60). Os estudiosos da obra de Cícero não chegaram a um consenso sobre as denominações e a ordem adequada para apresentar o texto remanescente sobre a doutrina acadêmica; alguns, como Carassalli (cf. CICERONE, 1945), optam por colocar a parte sobrevivente da segunda edição em primeiro lugar e, só em seguida, o *Lucullus*.

Cícero sempre valorizou o estudo da filosofia grega e via sua missão como a de traduzir para o latim a sabedoria dos filósofos gregos. Apesar disso, como observa Skvirsky (2015), suas obras também possuem traços de originalidade (embora os estudiosos não estejam em pleno acordo, com alguns apontando que tanto Cícero quanto outros pensadores romanos deixaram de contribuir com ineditismo, sendo simplesmente meios de divulgação do pensamento grego<sup>243</sup>). Ao se apresentar como um acadêmico, Cícero produziu sua obra sobre o tema com uma abordagem pessoal específica: o ceticismo ciceroniano se caracterizava menos pela suspensão do juízo e mais pela busca do provável ou verossímil. Segundo o filósofo, o caminho correto para o homem era persistir na busca do que mais se aproximasse da verdade, sem dar sua aprovação a algo que pudesse ser falso:

Cícero endossa a tese de que a verdade existe, mas é inapreensível (*Acad. II*, 67-68, 77-78, 110, 141). Embora a verdade não possa ser apreendida, Cícero sustenta que para se considerar algo como provável não é preciso “conferir o assentimento, aprovar, tomar o fato como certo, compreender, perceber, ratificar, firmar e fixar” (*Acad. II*, 141, cf. *II*, 99); uma impressão (*videatur*) já seria o suficiente. Deste modo, em princípio Cícero aceita os argumentos acadêmicos para a acatalepsia e, conseqüentemente, para a epoché. No entanto, em vez da suspensão, Cícero busca o provável. A probabilidade não seria

<sup>243</sup> Reale e Antiseri (2021, p. 281), de maneira contundente, colocam Cícero como um grande mediador, mas restringem a isso o seu papel.

uma forma de apreensão ou assentimento, mas a alternativa possível tendo em vista a ausência da apreensão. Sendo a verdade inapreensível, entende-se a probabilidade justamente como a busca do que mais se aproxima ou se assemelha à verdade (SKVIRSKY, 2015, p. 234-235).

A filosofia cética transmitida através de Cícero possui uma característica distintiva, qual seja, a inapreensibilidade da verdade, a noção de que a verdade é reconhecidamente inacessível ao homem, restando-lhe apenas o referencial do que é verossimilhante ou provável. Essa postura apresenta certa parcela de dogmatismo, uma vez que afirma a impossibilidade de conhecer a verdade (o chamado ceticismo dogmático<sup>244</sup>). A partir dessa base dogmática, o cético probabilista, à maneira de Cícero, busca orientar-se pelo que é provável, evitando dar sua aprovação a qualquer coisa como sendo a própria verdade. Um outro aspecto relevante da apresentação do ceticismo por Cícero merece destaque ao se compreender a recepção e a perspectiva de Agostinho. Em sua obra *Academica*, o filósofo romano alude à existência de um "ensinamento esotérico" na Nova Acadêmica, ou seja, a ideia de que conhecimentos misteriosos estariam reservados apenas a alguns iniciados, os quais eram testados pelas argumentações de características céticas dos acadêmicos (BROCHARD, 2009, p. 127-128). Essa linha interpretativa, que atribui aos acadêmicos um dogmatismo velado protegido pelas exposições céticas, remonta a tempos antigos, mas, com Cícero, essa expressão ganha destaque significativo.

Resta aquilo que eles afirmam: que, com vistas a encontrar o verdadeiro, é necessário argumentar contra todas as coisas e a favor de todas elas. Eu quero ver, então, o que eles encontraram. "Não costumamos mostrá-lo", diria um deles. Que mistérios são esses afinal? Ou, por que vós escondeis vosso pensamento como se fosse algo torpe? (CÍCERO, *Ac.*, II, 18, 60 apud BROCHARD, 2009, p. 127)<sup>245</sup>.

---

<sup>244</sup> O conceito de ceticismo dogmático aqui, tomando por referência uma descrição de Loque (2012, p. 33-34), é aquele que se fundamenta em uma crença específica, qual seja, a da própria impossibilidade da verdade. Embora apresente faceta paradoxal, descreve adequadamente o posicionamento que está sendo analisado. Ver, também, ANDRADE, 2013, p. 65ss.

<sup>245</sup> *Restat illud quod dicunt, veri inveniendi causa, contra omnia dici oportere et pro omnibus. Volo igitur videre quid invenerint. – Non solemus, inquit, ostendere. – Quae sunt tandem ista mysteria, aut cur celatis quasi turpe aliquid sententiam vestram?* (CICERONE, 1945, p. 58).

A compreensão de Cícero sobre o ceticismo acadêmico, bem como a sugestão discreta sobre a possibilidade de ocultação de conhecimentos dogmáticos por trás da abordagem cética, marcou significativamente a visão de Agostinho sobre o assunto. Testard (1958a) ressalta a influência de Cícero tanto sobre o conhecimento, quanto sobre a possível adesão e mesmo a refutação de Agostinho em relação ao ceticismo. O estudioso aponta que Agostinho já teria recebido certa influência da doutrina dos acadêmicos por meio da leitura do *Hortensius* e que, ao se deparar com o *Academica*, isso apenas reforçou o desafio cético em sua mente. Testard (1958a) destaca que é notável o fato de Agostinho não apenas fazer referência à autoridade de Cícero, mas também elogiá-lo quanto à expressão da doutrina cética entre os latinos.

Tendo herdado essa imagem peculiar de Cícero, Agostinho ecoou a teoria de que os argumentos são, na verdade, uma proteção ao que seria o genuíno pensamento da Academia. A certa altura do livro III do *Contra academicos*, Agostinho prepara-se para fazer uma exposição dos motivos pelos quais acredita que os céticos da Academia “ocultaram seu verdadeiro pensamento”. Inicia destacando a sabedoria de Platão, talvez o mais sábio de seu tempo, que concebeu uma "filosofia como ciência perfeita" ao reunir os ensinamentos de Sócrates e outros mestres, incluindo a teoria dos dois mundos. Então, Agostinho faz um breve resumo do pensamento platônico que conhecia, especialmente em relação à teoria dos dois mundos<sup>246</sup>. Segundo Agostinho, parte dessa filosofia platônica foi mantida como um ensinamento secreto, acessível somente aos considerados dignos. No entanto, com a chegada do estoico Zenão, considerado suspeito, o líder da Academia na época, Pólemon, decidiu ocultar a doutrina professada na Academia. Após a morte de Pólemon, Arcesilau assumiu o comando da escola e, diante da expansão das ideias de Zenão, decidiu ocultar completamente a doutrina essencial da Academia (o desenvolvimento do pensamento platônico), preservando-a para as gerações futuras.

Essa atitude seria uma proteção contra as ideias de Zenão, que defendia a mortalidade da alma e a inexistência de qualquer coisa além do mundo sensível. Com tais ideias sendo propagadas, sinaliza Agostinho, em defesa das doutrinas platônicas atuou Arcesilau, o qual viu na postura cética uma estratégia para dissuadir os seguidores de Zenão sem revelar a verdadeira doutrina de Platão<sup>247</sup>.

---

<sup>246</sup> *acad.*, III, 17, 37.

<sup>247</sup> *acad.*, III, 17, 39.

Consequentemente, surge a doutrina dos céticos acadêmicos, que, ainda na visão de Agostinho, cumpre o papel de proteção às doutrinas platônicas, dissuadindo os seguidores estoicos sem, contudo, revelar efetivamente a verdadeira doutrina de Platão<sup>248</sup>.

Agostinho afirma acreditar que Carnéades, alinhado com essa estratégia, atuava da mesma maneira e defendia o mistério da doutrina platônica por meio do ceticismo, aprovando o verossímil. Segundo a interpretação de Agostinho, Carnéades sabia o que era semelhante ao verossímil, que é considerado o critério de ação neste mundo, e habilmente o ocultava, denominando-o também de provável. No discurso contínuo que se encontra na porção final do *Contra academicos*, Agostinho destaca que Carnéades foi alvo de ataques de diversas maneiras, especialmente em relação ao argumento mencionado: o dilema do sábio que não pode dar seu assentimento a nada, impedindo-o de agir ou fazer qualquer coisa. O pensador de Tagaste considera que, nesse aspecto, tanto Carnéades quanto os acadêmicos sabiam muito bem a que se assemelhava o verossímil (o critério de ação neste mundo) e prudentemente o ocultavam, denominando-o também de provável. Em outras palavras, os céticos conheciam a verdade pela teoria platônica e, ao aprovar o verossímil, reconheciam sua semelhança com o verdadeiro. No entanto, essa doutrina era protegida e sua revelação foi postergada<sup>249</sup>.

O diagnóstico de uma postura cética tomada como ação protetora de uma doutrina misteriosa (a platônica) perdurou até o registro feito por Cícero em seus escritos. Algum tempo depois, “[...] cessada toda obstinação e contumácia, a doutrina de Platão, a mais pura e luminosa da filosofia, expulsou as nuvens do erro e voltou a brilhar, principalmente em Plotino, filósofo platônico, que foi julgado [extremamente] semelhante ao seu mestre [...]” (AGOSTINHO, 2008, p. 143-144)<sup>250</sup>.

Embora exista essa argumentação agostiniana apresentando uma leitura pessoal e peculiar ao afirmar que o ceticismo acadêmico protege a verdadeira filosofia da Academia, não existem evidências históricas ou documentos que sustentem essa suposição (BROCHARD, 2009). A existência dessa leitura pessoal, porém, não desencoraja Agostinho a enfrentar o ceticismo como uma dúvida universal, um obstáculo à verdade. Mesmo que a doutrina acadêmica possa ter sido uma invenção

---

<sup>248</sup> *acad.*, III, 17, 38.

<sup>249</sup> *acad.*, III, 18, 40.

<sup>250</sup> *acad.*, III, 18, 41.

artificial, sua influência perdurou, justificando, assim, o empenho de Agostinho em refutá-la no âmbito da expressão de sua busca (*quaerere veritatem*).

Portanto, a fonte agostiniana para o modelo de ceticismo apresentado no *Contra academicos* baseia-se principalmente nas obras do filósofo romano Marco Túlio Cícero. Agostinho assimilou o retrato ciceroniano do ceticismo acadêmico, que se caracteriza por ser dogmático e probabilista, tornando-se, dessa forma, parte integrante da temática tratada pela filosofia cristã agostiniana. No que se refere à teoria misteriosa supostamente ocultada pelos acadêmicos, cuja proteção se daria através dos argumentos céticos, Agostinho incorporou essa ideia e a registrou em seu terceiro livro do *Contra academicos*. Apesar de ter apreendido essa perspectiva, o tagastense afirmou não temer o ceticismo dos acadêmicos caso ele fosse genuíno e sincero em sua abordagem. Essa postura reflete sua disposição em confrontar e debater os acadêmicos de forma franca e aberta na obra mencionada, expressando o caráter genuíno do *quaerere veritatem*.

Agostinho se empenha em afastar a tese cética de que a verdade é inacessível ao homem, buscando garantir, por meio de argumentação racional, que a certeza é de alguma forma possível. No terceiro livro do *Contra academicos*, antes de prosseguir com as discussões, Agostinho discorre brevemente sobre a esperança, a vida e o propósito humano, enfatizando que a busca pela verdade, o *quaerere veritatem*, com total empenho, é uma tarefa primordial e necessária, e diz: “Creio que nossa tarefa, não banal ou supérflua, mas necessária e suprema, é procurar a verdade com todo empenho” (AGOSTINHO, 2008, p. 99)<sup>251</sup>. Ele aponta que todos concordam com essa busca, até mesmo seu oponente Alípio. Agostinho argumenta então que, enquanto filósofos de outras correntes acreditavam que seu sábio havia encontrado a verdade e, por isso, podia ser feliz; os acadêmicos defendiam que o sábio deve esforçar-se para buscá-la diligentemente, mas como é inalcançável, deve seguir o que é verossímil em sua vida, e é esse critério de ação que garante a felicidade. Dessa forma, de todo modo, garantir a felicidade revela-se essencial<sup>252</sup>.

Após essa reflexão, Alípio e Agostinho entram em discussão<sup>253</sup> e este pede a Alípio que faça uma diferenciação entre o sábio e o filósofo (*sapientem et philosophum*), em face do que foi anteriormente dito. Para Alípio, a única diferença

---

<sup>251</sup> *acad.*, III, 1, 1.

<sup>252</sup> *acad.*, III, 1, 1.

<sup>253</sup> *acad.*, III, 2, 3.

entre eles é que aquilo que o sábio já possui como certo, por hábito, o aspirante à sabedoria, que é o filósofo, apenas almeja, ainda deseja, mas não possui. Agostinho, para esclarecer o conceito, introduz a noção de ciência, afirmando que a distinção se dá da seguinte forma: o sábio já possui a ciência da sabedoria (*scit sapientiam*), enquanto o filósofo ainda tem o desejo de conhecê-la (*scire desiderat*).

Neste momento, Agostinho indica que a discussão parece estar se encaminhando para uma conclusão desejada, de acordo com o que Alípio mesmo havia apresentado. O pensador tagastense observa que, se o sábio descrito por Alípio já possui conhecimento da sabedoria e, portanto, sabe algo como certo, então é inevitável concluir que o sábio realmente conhece algo verdadeiro, ou seja, conhece a verdade. Segundo Agostinho, negar isso com base no raciocínio cético seria equivalente a afirmar que o sábio nada sabe, ou que a sabedoria não possui valor e nada é<sup>254</sup>.

Apesar disso, Alípio não concorda com a perspectiva de Agostinho, retomando a questão do provável e sugerindo que o sábio pode se guiar pelo verossímil, que ele considera semelhante à verdade. Ao propor que ninguém conhece o falso, Agostinho novamente sugere que o debate esteja chegando ao fim, pois, segundo a lógica de Alípio, se o sábio parece conhecer a sabedoria, então ele de fato conhece algo e, portanto, não pode não conhecer nada. O sábio, nesse caso, afirmaria (segundo a argumentação agostiniana): "é verdade que me parece que conheço a sabedoria". Essa proposta de Agostinho perturba Alípio, que argumenta que suas opiniões estão muito distantes, levando Agostinho a tentar explicar a situação: conforme Agostinho, aqueles que acreditam que o sábio conhece a sabedoria não podem alegar que o sábio não conhece nada, a menos que se atrevam a afirmar que a sabedoria não possui valor. Dessa forma, ele argumenta que a opinião de ambos (a dele e a de Alípio) é a mesma, pois tanto ele quanto seu interlocutor concordam que o sábio realmente sabe algo, já que o sábio parece conhecer a sabedoria<sup>255</sup>.

Apesar da explicação agostiniana, Alípio insiste em acreditar que existe uma diferença entre *crer que se sabe* e *saber*, bem como entre a sabedoria que consiste na *busca* e a *posse efetiva* da verdade. Esse ponto de controvérsia levou à suspensão

---

<sup>254</sup> *acad.*, III, 3, 5.

<sup>255</sup> *acad.*, III, 3, 5.

das discussões, com a intenção de retomá-las posteriormente para esclarecer os elementos abordados<sup>256</sup>.

A linha de argumentação de Agostinho até o momento baseia-se na afirmação cética de que *parece* saber algo (com base na verossimilhança), o que o leva a concluir que o cético não nega a apreensão da própria verdade. Essa compreensão pode ser associada à teoria lógica mencionada por Matthews (2007, p. 64), que afirma que "a sabe que a sabe que *p*" é virtualmente equivalente a "a sabe que *p*". Portanto, Agostinho relaciona o fato de o cético afirmar que sabe o que é provável (o cético sabe que *a* se parece com a verdade, pela verossimilhança; logo, o cético sabe *a*, sabe algo) com o cético saber algo verdadeiramente, ou seja, saber o que lhe parece provável – o que já é fazer a afirmação de uma verdade sobre o próprio conhecimento.

Após uma introdução para a retomada do debate, Agostinho questiona se Alípio entende que o sábio dos acadêmicos conhece a sabedoria, obtendo como resposta que o sábio dos acadêmicos acredita conhecer. Essa resposta evasiva incomoda Agostinho, que insiste em esclarecer a questão e recebe uma nova resposta de Alípio: "Se há um sábio como a razão apresenta, posso crer que ele conhece a sabedoria"<sup>257</sup>, o que é aprovado por Agostinho. A resposta de Agostinho é enfática, questionando se é possível encontrar um sábio. Se for o caso, ele também pode conhecer a sabedoria, e a questão entre eles estará resolvida. Se, por outro lado, disser que não é possível encontrar um sábio, a questão passa a ser se alguém pode ser sábio. Os acadêmicos acreditavam que o homem pode ser sábio, mas não pode ter conhecimento verdadeiro de nada. Portanto, afirmavam que o sábio nada sabe. Alípio alega que os acadêmicos permanecem defensáveis no âmbito da suspensão do juízo, pois alegam que nada pode ser verdadeiramente conhecido. Agostinho diz:

Tu [...] achas que o sábio conhece a sabedoria, o que evidentemente não é não saber nada. Ao mesmo tempo concordamos, como todos os antigos e os próprios Acadêmicos, que ninguém pode ter conhecimento de coisas falsas. Donde se segue que deves afirmar que a sabedoria nada é ou admitir que o sábio descrito pelos Acadêmicos não é o sábio apresentado pela razão (AGOSTINHO, 2008, p. 109-110)<sup>258</sup>.

---

<sup>256</sup> *acad.*, III, 3, 6.

<sup>257</sup> *acad.*, III, 4, 9. Tradução livre do latim.

<sup>258</sup> *acad.*, III, 4, 10.



A resposta de Alípio propõe ainda salvaguardar a posição cética e reforça o princípio da impossibilidade do conhecimento, considerando a argumentação agostiniana como reforço desse princípio. Ele afirma que os céticos devem reforçar seu princípio, pois até mesmo Agostinho colocou em dúvida esse princípio<sup>259</sup>. Segundo Alípio, o fato de Agostinho ter questionado a afirmativa cética da impossibilidade do conhecimento – e quanto mais tenaz for esse questionamento, ainda mais razão acredita ter Alípio – é um suporte a essa mesma afirmativa. Em uma leitura de aprofundamento, lançando mão de referência não utilizada pelos contendores, mas de mesma linha, pode-se notar que o argumento se assemelha ao que o filósofo cético Metrodoro de Quios apontou: "Não podemos saber nada, nem mesmo se sabemos algo ou nada" (BROCHARD, 2009, p. 62). Em face disso, diz Agostinho: "Não desejava nada mais que isso. Vede quantas vantagens obtive! Em primeiro lugar, afirma-se que os Acadêmicos foram de tal modo vencidos, que para a sua defesa só lhes resta o argumento de que toda defesa é impossível" (AGOSTINHO, 2008, p. 111).

Agostinho afirma que a questão agora não é mais sobre a possibilidade de conhecimento, pois tanto ele quanto os acadêmicos concordam que o sábio conhece a sabedoria. No entanto, surge um ponto de discórdia com os céticos em relação à suspensão do juízo. Embora os céticos admitam que o assentimento deve ser dado à verdade, eles argumentam que esta, merecedora de tal assentimento, não pode ser encontrada, o que é o motivo da controvérsia para Agostinho. Em outros termos, não é que o ceticismo negue à verdade o assentimento, mas nega ao homem a possibilidade e encontrá-la e, assim, atribuir a ela o seu assentimento<sup>260</sup>.

Agostinho indaga quem seria capaz de mostrar aos homens a verdade, concordando com Alípio que, anteriormente, havia indicado que apenas uma divindade seria capaz disso. Agostinho, então, compara a verdade à figura mítica de Proteu<sup>261</sup>, inalcançável se o homem se deixar levar pelas aparências enganosas e não se esforçar pela compreensão. O envolvimento excessivo com questões materiais e

---

<sup>259</sup> *acad.*, III, 5, 11.

<sup>260</sup> *acad.*, III, 5, 12.

<sup>261</sup> "Deus marinho conhecedor de muitos segredos [...] Proteu, chamado 'o velho do mar', além de ter o dom da profecia era capaz de transformar-se no que quisesse; ele usava esse poder principalmente para livrar-se de quem viesse fazer-lhe perguntas, mas quem tivesse paciência de esgotar o seu repertório de metamorfoses conseguia ouvir-lhe as respostas" (KURY, 2008, p. 343).

sensoriais pode levar o homem ao engano e à ilusão, mesmo que ele tenha a verdade ao alcance. Destarte, Agostinho ressalta a importância da religião<sup>262</sup> e aponta como ele e Alípio chegaram a um ponto crucial de concordância nesse tema. Alípio, já rendido à argumentação agostiniana, pede que ele transforme sua exposição em discurso contínuo, o que é acolhido<sup>263</sup>.

No início do discurso contínuo, Agostinho aborda um elemento mencionado por Cícero, que muitos consideram motivo de glória para os acadêmicos: Cícero aponta que, entre as diferentes escolas filosóficas, o cético acadêmico é considerado sempre o "segundo sábio" por não conceder seu assentimento a nenhuma posição dogmática<sup>264</sup>. Enquanto os seguidores de cada escola consideram sábio aquele que adere aos seus próprios preceitos, o cético permanece em dúvida, o que é visto como um mérito filosófico por todos os demais<sup>265</sup>.

No entanto, Agostinho discorda dessa perspectiva acadêmica e assevera que nada o impede de refutar, até com certa facilidade, essa noção. Ele argumenta que é melhor ser ignorante (*indoctum*) do que ser incapaz de aprender (*indocilem*)<sup>266</sup>. Ademais, afirma que, se há consenso de que o acadêmico é classificado como o "segundo sábio" em cada escola filosófica, também é necessário reconhecê-lo como alguém merecedor de escárnio, pois ele é o único entre os oponentes que admite abertamente sua incapacidade de aprender:

Assim, quando esse presunçoso Acadêmico se apresenta como discípulo a cada um dos filósofos e ninguém consegue convencê-lo do que crê saber, todos acabam concordando em rir-se dele. Cada qual pensará que, se nenhum dos seus adversários aprendeu alguma coisa, o Acadêmico, este é incapaz de aprender. Consequentemente, será expulso de todas as escolas [...] (AGOSTINHO, 2008, p. 116)<sup>267</sup>.

Agostinho está apontando os céticos como aqueles que se enquadram na categoria de *indocilem* a partir de sua afirmação da impossibilidade de alcançar a verdade – logo, impossibilidade do conhecimento e a incapacidade de instruir-se.

---

<sup>262</sup> *acad.*, III, 6, 13.

<sup>263</sup> *acad.*, III, 7, 14.

<sup>264</sup> *acad.*, III, 7, 15.

<sup>265</sup> *acad.*, III, 7, 16.

<sup>266</sup> Vieira de Almeida traduziu as expressões destacadas como *indouto* e *indócil*, respectivamente (AGOSTINHO, 1962, p. 110).

<sup>267</sup> *acad.*, III, 8, 17.

Ao se apresentar como um *philosophanti*<sup>268</sup>, ou seja, alguém que ainda não é sábio, mas que busca a sabedoria, Agostinho se opõe à glorificação dos acadêmicos e rejeita a ideia de ele ser o "segundo sábio". Em uma simulação hipotética de um debate com representantes das demais escolas (como Cícero havia construído), o cético acadêmico e Agostinho, este argumenta que, embora ele ainda não saiba onde está a verdade, não nega a possibilidade de um sábio conhecê-la. Por outro lado, o cético nega que o próprio sábio possa conhecer alguma coisa com certeza, inclusive a sabedoria, o que torna o nome "sábio" vazio de significado. Agostinho desafia os acadêmicos a confrontarem essa contraposição, pois, se concordarem com ele, ele ganhará a disputa, mas se se opuserem, acabarão admitindo que o sábio realmente pode conhecer a verdade, o que corroboraria igualmente a visão de Agostinho<sup>269</sup>.

No entanto, o verdadeiro foco deve estar, segundo Agostinho, “[n]a vida mesma e [na] esperança da alma feliz” (AGOSTINHO, 1962, p. 112). Os acadêmicos argumentam que nada pode ser conhecido, baseando-se na definição de Zenão, segundo a qual só se pode compreender e perceber o que não tem características em comum com o falso<sup>270</sup>. Porém, se os céticos conhecem essa definição, eles conhecem algo verdadeiramente, e não há motivo para temer nem para permanecer em dúvida. Por outro lado, se negam que conhecem essa definição, a vitória é ainda mais certa, pois não há mais adversário cético ao conhecimento. Agostinho questiona, até com tom irônico em ataque aos céticos, se era essa a proposição que fazia com que os céticos atuassem sobre aqueles que estavam na esperança de aprender até que eles fossem dissuadidos e, com alguma preguiça mental, deixassem a filosofia<sup>271</sup>.

Ainda que entenda que a postura de dúvida cética está vencida, Agostinho percebe e afirma que ainda é necessário atrair os homens para o “dulcíssimo e santíssimo [nome] da sapiência” (AGOSTINHO, 1962, p. 112)<sup>272</sup>, bem como esclarecer os discursos sobre a navegação rumo ao *philosophiae portum* e o falacioso convite dos céticos. Questionando qual posição seria responsável pelo afastamento dos homens da busca pela sabedoria, diz:

---

<sup>268</sup> Agostinho usa o termo *philosophanti*, traduzido por Vieira de Almeida (AGOSTINHO, 1962, p. 111) e por Belmonte (AGOSTINHO, 2008, p. 117) como *filosofante*, e por Capánaga, em espanhol, como *amante da sabedoria* (AGUSTIN, 1947, p. 179), o que se repete na tradução de Giachini (AGOSTINHO, 2014, p. 86).

<sup>269</sup> *acad.*, III, 8, 17.

<sup>270</sup> Cf. *acad.*, II, 5, 11.

<sup>271</sup> *acad.*, III, 9, 18.

<sup>272</sup> *acad.*, III, 9, 19.

Será quem diz [na linha da filosofia cristã]: Escuta, amigo, a filosofia não é a sabedoria, mas o estudo da sabedoria. Se a ela te aplicares, não serás sábio enquanto viveres aqui – pois a sabedoria pertence a Deus e não pode chegar ao homem – mas depois que te tiveres executado e purificado bastante por este tipo de estudo, depois desta vida, isto é, quando tiveres deixado de ser homem, tua alma facilmente desfrutará desta sabedoria. Ou será aquele que diz [conforme o ceticismo]: Vinde, mortais, para a filosofia, porque nela há grande proveito. Pois o que há de mais caro ao homem que a sabedoria? Vinde, portanto, *para que sejais sábios e ignoreis a sabedoria* (AGOSTINHO, 2008, p. 119. Grifo nosso).

Agostinho reforça que, ainda que o cético negue que faça um tal convite, toda a sua doutrina está fundamentada nisso, como ele tem sustentado ao longo do debate<sup>273</sup>: o convite para uma busca afirmada impossível desde a partida; o empenho para ser sábio negando a própria sabedoria.

Considerando ainda que a base do ceticismo reside na definição de Zenão sobre o que pode (ou não) ser apreendido (a verdade não pode se assemelhar ao falso), Agostinho sinaliza que o cético deveria investigá-la, como é próprio de sua abordagem crítica (*zetesis*). Se aquela definição fosse, então, refutada, não haveria obstáculos ao conhecimento da verdade. Contrariamente, caso fosse considerada verdadeira, ela mesma se tornaria uma proposição conhecida e compreensível e, portanto, verdadeira<sup>274</sup>. Em ambos os cenários, a questão central é a possibilidade de se chegar à verdade.

A argumentação de Agostinho no caso mencionado nada mais é do que uma aplicação de um dos princípios fundamentais da Lógica, conhecido como o Princípio do Terceiro Excluído, o qual estabelece que uma proposição é verdadeira ou falsa, não havendo outra possibilidade. Ao eliminar outras opções, a avaliação da proposição se concentra em seu valor de verdade, e a partir de cada alternativa, são examinadas suas consequências (COPI, 1978, p. 256): “Usarei de um dilema seguríssimo: ou a definição é verdadeira ou é falsa. Se é verdadeira, mantenho minha posição, se é falsa, é possível perceber algo, ainda que tenha características comuns com o falso” (AGOSTINHO, 2008, p. 120)<sup>275</sup>. Após o esclarecimento desse raciocínio, Agostinho até diz assentir em relação à definição de Zenão, entendendo ser ela tanto

---

<sup>273</sup> *acad.*, III, 9, 20.

<sup>274</sup> *acad.*, III, 9, 21.

<sup>275</sup> *acad.*, III, 9, 21.

uma adequada definição quanto um exemplo de coisas que podem ser percebidas e compreendidas.

Caso a análise anterior, que partiu da definição de Zenão, não tenha sido suficiente, Agostinho prossegue e identifica duas afirmações apresentadas pelos acadêmicos às quais ele se opõe e que está disposto a combater. A primeira delas é a alegação de que nada pode ser conhecido, enquanto a segunda é que não se deve dar assentimento a nada. Sobre a primeira afirmação, Agostinho indica que os céticos devem ser alertados sobre suas consequências: se eles conseguirem refutar a proposição de Zenão para ratificá-la, então estarão se contradizendo, pois isso implicaria que é possível perceber algo, incluindo o que é muito semelhante ao falso. Por outro lado, se a definição sobreviver ao questionamento, isso indicaria que ela é algo que pode ser verdadeiramente conhecido<sup>276</sup>.

Ademais, Agostinho fala que a discordância entre os filósofos em temas físicos é frequentemente invocada pelos céticos como justificativa para a impossibilidade do conhecimento. O tagastense se posiciona contrariamente à alegação, afirmando que, apesar de ainda se considerar longe de ser sábio, ele já conhece algumas coisas nesse campo, e afirma que tem a convicção de que o mundo é uno ou não é uno, e se não for uno, será de número finito ou infinito. Ele está ciente de que alguns podem comparar essa proposição a uma proposição falsa. Além disso, ele também tem conhecimento sobre a disposição do mundo, seja pela natureza dos corpos ou por alguma providência, e que o mundo sempre existiu e sempre existirá, ou que teve um começo e não terá fim, ou ainda, que começou a existir e terá um fim<sup>277</sup>. Trata-se da elaboração de proposições disjuntivas que, confrontadas com o posicionamento cético da impossibilidade de se conhecer algo, logram resistir e sobreviver. Ao fazer uso do mecanismo das proposições disjuntivas, Agostinho busca demonstrar, de forma lógica, que o conhecimento é possível mesmo nos temas polêmicos frequentemente utilizados pelos céticos para sustentar sua teoria da impossibilidade do conhecimento, baseada na discordância entre os filósofos. Agostinho busca mostrar que o conhecimento é viável, mesmo em questões controversas, e que as divergências entre os filósofos não invalidam a possibilidade de alcançar a verdade: “Estas

---

<sup>276</sup> *acad.*, III, 10, 22.

<sup>277</sup> *acad.*, III, 10, 23.

proposições disjuntivas são verdadeiras e ninguém pode confundi-las com alguma semelhança com o falso” (AGOSTINHO, 2008, p. 123-124)<sup>278</sup>.

Em seguida, Agostinho empreende uma interessante argumentação contra os céticos, utilizando-se do conceito de *aparência* como ponto de partida<sup>279</sup>. Ele sustenta que os céticos não podem negar a percepção, já que tudo o que lhes aparece é uma realidade inegável, mesmo que possam questionar se aquilo é de fato o mundo em si. O filósofo ressalta que negar a percepção levaria ao esvaziamento do debate, pois não haveria base para discussão. Ele explora o seguinte esquema de raciocínio: apontando que o nome "mundo" foi dado ao que lhe aparece, mesmo que seja alvo de dúvida pelo cético, a aparência é um fato inegável ao sujeito que a anuncia: “Eu [...] chamo mundo a tudo isso, o que quer que seja, que nos contém e sustenta, a tudo isso, digo, que aparece a meus olhos e é por mim percebido como comportando terra e céu, ou o que parece terra e céu” (AGOSTINHO, 2008, p. 124)<sup>280</sup>. Em outras palavras, o argumento agostiniano ressalta que o homem pode conhecer e denominar aquilo que lhe aparece (por exemplo, o “mundo”). Pode-se discutir o nome, mas não se pode negar àquele homem a verdade da própria percepção.

Agostinho também refuta a hipótese de estar dormindo ou em delírio<sup>281</sup>, o que supostamente falsearia suas percepções, sinalizando que isso não afetaria a verdade das proposições disjuntivas estabelecidas, nem a denominação de "mundo" para tudo o que lhe aparece. Ele enfatiza que as falsas aparências provenientes do sono ou delírio se restringem ao âmbito dos sentidos e não têm efeito sobre proposições

---

<sup>278</sup> *acad.*, III, 10, 23.

<sup>279</sup> Os céticos pirrônicos frequentemente utilizaram a aparência como um princípio orientador para suas ações. No que se refere aos pirrônicos, a análise de Porchat revela que o que não podemos recusar, algo que se manifesta de maneira incontestável para nossos sentidos e compreensão, é o que os céticos chamam de *fenômeno* (*tò phainómenon*, aquilo que se manifesta). O que nos é perceptível se impõe a nós com uma necessidade tal que só nos resta concordar; sua manifestação é completamente inquestionável (PORCHAT PEREIRA, 2007, p. 123). Mais tardiamente em relação aos céticos acadêmicos, portanto, o critério de aparência afastou, em meio aos pirrônicos, a radicalidade da afirmação de que nada pode ser conhecido.

<sup>280</sup> *acad.*, III, 11, 24.

<sup>281</sup> De acordo com Smith (2004, p. 15-16), deve-se compreender que hipóteses céticas são declarações que não têm a intenção de serem consideradas verdadeiras, mas que, em um exercício especulativo, introduzem cenários possíveis para desafiar a assertividade das filosofias dogmáticas. Isso abrange as sugestões de delírio e sono, as mesmas tratadas por Agostinho.

verdadeiras, como o fato de que três vezes três é igual a nove, mesmo que todos estejam em delírio ou dormindo/sonhando<sup>282</sup>.

Ao abordar, em proposição de exemplo, a percepção visual do remo imerso na água, Agostinho ilustra a discussão entre um epicurista e um acadêmico. O epicurista defende o testemunho dos sentidos, argumentando que, se houver alguma causa para as coisas parecerem de certa forma, ele acusaria seus olhos de testemunho falso se elas assim não lhe parecessem. Ele reitera que as percepções são verdadeiras para quem as afirma e que as causas podem afetá-las, mas isso não diminui a validade da afirmação da percepção como verdadeira. Em seguida, o suposto epicurista contesta a possibilidade de o cético refutar aqueles que afirmam que certas coisas lhes parecem brancas, que determinados sons lhes deleitam os ouvidos, que certos odores lhes causam prazer, que o gosto de certas coisas lhes parece doce e, por fim, que determinadas sensações lhes são frias. O epicurista reconhece que essas percepções são verdadeiras para quem as afirma, não podendo ser generalizadas, já que as causas podem mudar e, com elas, a própria percepção. Apesar disso, ele destaca que isso não invalida a possibilidade de afirmar a veracidade dessas percepções<sup>283</sup>.

Dessa forma, Agostinho utiliza a força da aparência e dos sentidos como base para contestar os céticos e defender a possibilidade do conhecimento verdadeiro, mesmo em meio a questões polêmicas e divergências filosóficas.

Ao abordar, na sequência, a questão moral, a fim de somá-la ao elenco de argumentos refutatórios frente ao ceticismo, Agostinho afirma que, mesmo sendo limitado e ignorante, ele próprio pode afirmar que o sumo bem do homem, sua felicidade e beatitude, ou não existe, ou existe e, nesse caso, pode estar na alma, no corpo ou em ambos. Essas proposições são inegáveis, mesmo diante das limitações próprias a Agostinho que, mais uma vez, se diz ignorante. Se ele, nessas condições humildes, pode conhecer essas verdades, então é razoável afirmar que o sábio perfeito conhece tudo o que é verdadeiro no campo da filosofia, por lhe ser superior<sup>284</sup>. O sábio, acrescenta Agostinho, permanece sábio ou perderia sua sabedoria pela demência, o que o levaria a não saber o verdadeiro, ou sua ciência permanece em

---

<sup>282</sup> *acad.*, III, 11, 24.

<sup>283</sup> *acad.*, III, 11, 26.

<sup>284</sup> *acad.*, III, 12, 27.

seu intelecto, mesmo que outra parte de sua mente imagine que as percepções dos sentidos tenham a mesma realidade que um sonho<sup>285</sup>.

Ao concluir sua análise sobre a afirmação cética da impossibilidade do conhecimento, Agostinho aborda a dialética, ali compreendida como o que constitui o campo filosófico da Lógica, a ciência da verdade (*scientia veritatis*)<sup>286</sup>. O filósofo afirma que o sábio deve conhecer bem a dialética<sup>287</sup>, caso contrário, ela não faria parte da sabedoria, e seria inútil questionar sua veracidade. Agostinho reconhece que a dialética lhe proporcionou muitos conhecimentos, permitindo que ele afirmasse diversas verdades. Ele apresenta uma lista de novas proposições disjuntivas e outras baseadas no princípio do terceiro excluído, explora o princípio da não-contradição e detalha as regras do silogismo, que garantem a verdade da conclusão quando as premissas são aceitas. Resumidamente, ao considerar a dialética como a "ciência da verdade" e demonstrar que, por meio do raciocínio lógico, é possível refutar a tese cética da impossibilidade do conhecimento, alcançando inúmeras conclusões verdadeiras, Agostinho sinaliza a superação desse aspecto do desafio do ceticismo<sup>288</sup>.

O próximo passo da argumentação de Agostinho trata do tema do assentimento, que ainda suscita cautela em Alípio. De forma irônica, Agostinho sugere que seu amigo pode estar pensando que, após as exposições anteriores refutarem o princípio cético da impossibilidade do conhecimento, ainda mais razão haveria para o homem suspender seu juízo e não dar seu assentimento, pois isso confirmaria que sempre seria possível opor a cada argumento uma objeção equivalente que o contradissesse. Nesse sentido, vencer o cético se tornaria, paradoxalmente, torná-lo vencedor<sup>289</sup>.

No entanto, Agostinho discorda dessa abordagem e considera tal pensamento equivocado. Ele afirma que, se é provável que o sábio realmente sabe alguma coisa, como foi demonstrado até o momento, não há razão para sustentar a suspensão do assentimento, uma vez que tal suspeita estava fundamentada na crença de que nada

---

<sup>285</sup> *acad.*, III, 12, 28.

<sup>286</sup> Em outra obra de Cassiciaco, foi assim definida: “[...] a disciplina das disciplinas, que se chama dialética? Esta proporciona a metodologia para ensinar e aprender; por ela a própria razão se mostra e se revela o que é, o que deseja, o que pode. Dá certeza ao saber; somente ela não apenas quer, mas também pode fazer com que tenhamos conhecimentos” – *ord.*, II, 13, 38 (AGOSTINHO, 2008, p. 237).

<sup>287</sup> *acad.*, III, 13, 29.

<sup>288</sup> *acad.*, III, 13, 29.

<sup>289</sup> *acad.*, III, 14, 30.



pode ser conhecido. Com essa dificuldade esclarecida, pois se admite que o sábio ao menos conhece a sabedoria, não resta motivo para que ele não conceda seu assentimento, pelo menos à sabedoria. Agostinho enfatiza que é mais absurdo para o sábio não aprovar a sabedoria do que simplesmente não a conhecer. Ao contrário do que Alípio pensava, a retenção do assentimento não era devida à contradição dos argumentos, mas à alegada impossibilidade de alcançar a verdade – uma dificuldade que, quando removida, deixa de sustentar a necessidade da *epokhé*<sup>290</sup>.

Agostinho levanta a questão sobre se a discussão acerca do assentimento não deve provocar a velha crítica de que quem não aprova nada, nada faz<sup>291</sup>. Ele recusa essa ideia, já que infere que os acadêmicos se apoiam no critério do verossímil para agir, apesar da retenção do assentimento. No entanto, o problema do erro ainda o incomoda, e ele contesta o uso do verossímil ou provável como critério de ação<sup>292</sup>.

Agostinho argumenta que o erro não é exclusivo daquele que segue o caminho errado, mas também daquele que não segue a via verdadeira. Para ilustrar, ele apresenta o exemplo de dois viajantes em busca do mesmo lugar, chegando a uma bifurcação. O primeiro, dito crédulo, pergunta a um pastor local sobre o caminho correto e segue suas indicações rapidamente. O segundo, caracterizado como sendo desconfiado, chega a fazer troça do companheiro que rapidamente deu adesão à informação que lhe foi prestada. Ele, contudo, permanece parado na bifurcação por longo período, chegando mesmo a se questionar sobre essa condição, até que encontra um elegante cavaleiro, de caráter enganador (*samardacus*), que aponta o caminho de onde vinha como sendo o correto, ludibriando-o. O segundo viajante, mesmo não aprovando a informação como verdadeira, decide tomar esse caminho por ser verossímil e não querer ficar ocioso: “Não aprovo esta informação como verdadeira, mas como é verossímil e não é honesto nem útil ficar ocioso, tomarei este caminho” (AGOSTINHO, 2008, p. 135). No fim, o primeiro viajante chega ao destino desejado, enquanto o segundo permanece perdido, sem encontrar outra referência que o conduza ao objetivo:

Entrementes, aquele que errou por ter dado tão prontamente o seu assentimento às palavras do pastor, já estava descansando no lugar do seu destino. O outro que não erra, pois que segue o provável, anda

---

<sup>290</sup> *acad.*, III, 14, 30.

<sup>291</sup> *acad.*, III, 15, 33.

<sup>292</sup> *acad.*, III, 15, 34.

vagando pelas florestas e não encontra sequer uma pessoa que conheça o lugar ao qual se dirige. Confesso-vos que não pude conter o riso ao refletir que, não sei como, segundo as palavras dos Acadêmicos, acontece que aquele que segue o caminho verdadeiro, ainda que por acaso, erra, enquanto não parece errar o que seguindo a probabilidade vagueia por montanhas intransitáveis, sem encontrar a região procurada. Se for preciso condenar o assentimento temerário, direi que mais facilmente erram ambos, que dizer que não erra o último. A partir daí comecei a ser mais cauteloso com essas afirmações dos Acadêmicos e considerar mais atentamente os fatos e costumes dos homens. Então me ocorreram tantos e tão graves argumentos contra os Acadêmicos que já não tinha vontade de rir, mas ora me indignava, ora me afligia que homens tão doutos e sutis fossem levados a opiniões tão criminosas e depravadas (AGOSTINHO, 2008, p. 135-136)<sup>293</sup>.

Agostinho conclui que, se for para condenar o rápido assentimento, deve-se admitir que ambos erraram em vez de afirmar que apenas o último não errou, seguindo o exemplo dos acadêmicos. Assim, a retenção do assentimento com base no provável não impede o erro, o que leva Agostinho ao corolário em sua crítica sobre a suspensão do julgamento e o uso do verossímil como critério de ação<sup>294</sup>.

Em tema de caráter ético similar, Agostinho discute o tópico relacionado ao erro e ao pecado, afirmando que nem todo erro é um pecado, mas aquele que peca pode ser considerado alguém que errou ou algo pior. Para ilustrar sua análise, ele apresenta um cenário em que um jovem recebe conselhos de um cético acadêmico sobre a retenção do assentimento. Segundo o cético, pode-se agir de acordo com o que é provável na vida, pois dessa forma não se erra nem peca; deve-se sempre lembrar, não obstante, de não aprovar como verdadeiro tudo o que se apresenta ao espírito ou aos sentidos. O jovem, ao seguir esse conselho, acaba cometendo um ato imoral envolvendo uma mulher comprometida, atentando contra seu pudor. Agostinho questiona se o jovem pode ser condenado por seus atos, já que não deu seu assentimento à ação, mas apenas agiu com base no provável<sup>295</sup>.

O critério de ação baseado no provável, argumenta Agostinho, impõe essa escolha apenas a si mesmo, e não aos outros. O jovem considerou provável a possibilidade do encontro impróprio com a mulher, e agiu de acordo com essa suposição<sup>296</sup>. Agostinho critica essa abordagem, sugerindo que, se aceita, poderiam

---

<sup>293</sup> *acad.*, III, 15, 34.

<sup>294</sup> *acad.*, III, 15, 34.

<sup>295</sup> *acad.*, III, 16, 35.

<sup>296</sup> *acad.*, III, 16, 35.

ser justificadas várias abominações e crimes, como homicídios, sacrilégios e outros atos repugnantes, desde que não houvesse assentimento a essas ações como verdades. Para o pensador, a aplicação do raciocínio dos acadêmicos, embasado no provável, pode levar a consequências graves e imorais, sem que haja acusação de crime ou erro, desde que se justifique seguir o provável e não aprovar nada como verdadeiro. Essa situação, segundo Agostinho, é preocupante e espantosa para as pessoas honestas, pois permitiria a prática de atrocidades sem consequência:

O que é vital, o que é espantoso, o que é de assustar todas as pessoas honestas é que, se o raciocínio dos Acadêmicos é provável, se poderá cometer qualquer abominação, sem ser acusado de crime e nem sequer de erro, uma vez que se julgue dever seguir o provável, desde que não se dê o assentimento a nada como verdadeiro (AGOSTINHO, 2008, p. 138).

Após expor seus argumentos contra a doutrina acadêmica que desafia a possibilidade do conhecimento, Agostinho encerra essa parte de seu discurso com uma refutação ao critério de ação fundamentado no provável ou verossímil<sup>297</sup>. Ele destaca que essa última investida leva à conclusão de que a doutrina acadêmica é prejudicial aos costumes e à vida em sociedade, abrindo caminho para diversos desvios de conduta.

Agostinho acredita que é essencial confrontar essa perspectiva dos acadêmicos, pois sua abordagem do conhecimento e da ação tem implicações sérias para a vida das pessoas. Ao questionar a possibilidade do conhecimento e incentivar a suspensão do juízo, os acadêmicos levam as pessoas a agir de acordo com o provável, sem comprometer-se com a verdade. Isso, para Agostinho, é perigoso, pois pode levar a decisões imorais. Ao analisar a doutrina acadêmica sob essa perspectiva, Agostinho demonstra sua preocupação com o impacto dessa visão filosófica na vida prática das pessoas:

A mim me basta transpor de qualquer modo este obstáculo que se opõe aos que querem ingressar na filosofia, retendo-os em não sei que tenebrosos esconderijos; ameaça fazer crer que toda filosofia é tal e não permite esperar que nela se possa encontrar a luz (AGOSTINHO, 2008, p. 1331)<sup>298</sup>.

---

<sup>297</sup> *acad.*, III, 16, 36.

<sup>298</sup> *acad.*, III, 14, 30.

Ao direcionar o *quaerere* para a tarefa essencial de comprometimento com a verdade – *quaerere veritatem* –, Agostinho se impõe a tarefa da confrontação e refutação da tese cética de impossibilidade do conhecimento e, a reboque, o critério de ação com base no verossímil/provável, tarefa que se faz de grande importância.

#### 4.4.2 *Quaerere beatitudinem*

A obra *De beata vita* é um dos textos oriundos do retiro de Cassiciaco e tem por foco fundamental a temática da felicidade (*beatitudo*), permitindo compreender o conceito de vida feliz sob uma perspectiva filosófico-cristã. Nos diálogos ali registrados, Agostinho oferece sua reflexão sobre a felicidade examinando a natureza humana e sua busca intrínseca pela felicidade. Ele argumenta que todos os seres humanos têm o desejo natural de serem felizes e buscam incessantemente a felicidade em suas vidas. No entanto, Agostinho ressalta que muitas pessoas estão equivocadas sobre o que é verdadeiramente a felicidade e, conseqüentemente, buscam-na nos prazeres temporais e materiais, que são efêmeros e não podem proporcionar a verdadeira satisfação duradoura.

Agostinho discute como os homens frequentemente são iludidos pelos bens materiais e pela busca de prazeres sensuais, acreditando que tais coisas trarão a felicidade desejada. Ele destaca que essa busca por prazeres terrenos pode levar à insatisfação constante, à busca incessante de mais e mais bens materiais, e a uma sensação de vazio existencial.

Em contrapartida, Agostinho argumenta que a verdadeira felicidade só pode ser encontrada na busca da sabedoria e da contemplação de Deus. Ele afirma que a alma humana é inquieta e só encontrará paz e felicidade plena quando buscar sua verdadeira fonte, que é Deus. Agostinho enfatiza a importância da busca interior e da sabedoria espiritual como o caminho para a felicidade verdadeira e eterna.

Em análise da obra, pode-se verificar que o debate tem início com a colocação de uma visão dual, através do questionamento de Agostinho sobre se parece evidente aos interlocutores de que os homens são compostos de alma e corpo (*anima et corpore*). Há concordância ampla, mas Návio resiste e, com isso, Agostinho passa a investigar seu posicionamento. Em debate, consegue que Návio vá afirmando que sabe que vive, que tem vida (pois ninguém pode viver sem tê-la) e que tem um corpo,

daí concluindo que consta de corpo e vida, mas não sabe se não há algo a mais, o que seria para o homem um complemento de perfeição. Contudo, dando direcionamento à temática investigada, Agostinho diz que essa análise de um complemento deve ficar para outra ocasião. Neste momento, tendo todos concedido que são compostos de corpo e alma, pergunta para qual dos dois deve-se dar alimentos. Licêncio acredita que o alimento é para o corpo, enquanto outros questionam essa ideia, argumentando que a vida depende da alma e não do corpo – se o alimento é buscado para viver, e a alma é a responsável pela vida, deve-se supor que o alimento possa ser a ela destinado. A intervenção agostiniana esclarece que o alimento presta à parte do homem que é vista crescer e fortalecer e que, em sua ausência, essa parte do homem chega a definhar; logo, pode-se concluir que o alimento tem por destinação o corpo e, se for suprimido, o corpo definhará<sup>299</sup>.

Estabelecido que o homem é feito de corpo e alma e que àquele é destinado o alimento como comumente entendido, Agostinho pergunta se a alma não teria, outrossim, seu alimento próprio (*alimenta propria*), e se não seria esse alimento a ciência (*scientia*). Em face dessa colocação, é interessante notar que há a participação da mãe de Agostinho, Mônica<sup>300</sup>, que intervém no debate concordando que o alimento da alma é o conhecimento das coisas e a ciência (*intellectu rerum atque scientia*). Trigécio titubeia na aceitação daquela reflexão, e Agostinho pergunta: “[...] não concordais então que, em certo sentido, os homens sábios possuem o espírito mais pleno e mais livre do que os ignorantes?”<sup>301</sup>, complementando em seguida que “[...] os espíritos desprovidos de cultura e instrução estão como que em jejum e famintos [*ieiunos et quasi famelicis*]” (AGOSTINHO, 2010, p. 126)<sup>302</sup>. Trigécio anui em relação à primeira colocação. Sobre a segunda, o jovem indica que, em seu entendimento, esses espíritos estão, na verdade, cheios de vícios e maldades (*vitiis atque nequitia*). Agostinho reflete, na sequência:

Assim é, concordei, e podes crer que isso representa para os espíritos certa esterilidade e fome [*quaedam sterilitas et quasi fames animorum*]. Pois, do mesmo modo como o corpo, privado de alimento, fica exposto a doenças e reações malignas decorrentes de sua

<sup>299</sup> *beata v.*, I, 2, 7.

<sup>300</sup> Ver a observação de Agostinho sobre o “talento e espírito inflamado pelas coisas divinas” que tem notado em sua mãe em *ord.* II, 1, 1 (cf. AGOSTINHO, 2008, p. 195).

<sup>301</sup> *Nonne [...] conceditis hominum doctissimorum animos multo esse quam imperitorum quasi in suo genere pleniores atque maiores?* – *beata v.*, I, 2, 8.

<sup>302</sup> *beata v.*, I, 2, 8.

inanição, assim [também] o espírito ignorante está impregnado de doenças provenientes de suas carências [*ieiunia*<sup>303</sup>]. Os antigos justamente queriam que fosse chamada malignidade [*nequitia*<sup>304</sup>] essa [...] que é mãe de todos os vícios [*matrem omnium vitiorum*], pois vem a ser o nada e o vazio [*nequidquam sit, id est ex eo quod nihil sit*]. E a virtude contrária a tal vício denomina-se [...] frugalidade [*frugalitas*]. Esse termo vem de *fruges* e tem o significado de frutos. Evoca assim uma espécie de fecundidade provinda ao espírito graças a essa virtude<sup>305</sup>. Por outro lado, *nequitia* vem da palavra *nihil* (nada), que lembra a improdutividade. Com efeito, pode-se chamar nada aquilo que se escoa, decompõe, dissolve e não cessa de certo modo de se deteriorar e perder. Por isso, os homens sujeitos ao vício da malignidade (*nequitia*) são chamados “perdidos” [*perditos*]. Ao contrário, quando existe algo que perdura, se mantém, não se altera e sempre fica semelhante a si mesmo, aí está a virtude. E o elemento mais importante e particularmente belo da virtude é a chamada temperança [*temperantia*] ou frugalidade [*frugalitas*] (AGOSTINHO, 2010, p. 126-127)<sup>306</sup>.

As relações entre a frugalidade e iniquidade (*fruges* e *nequitia*) são acolhidas, novamente, de Cícero, que sinaliza, nas *Tusculanae disputationes*, que o sábio está livre das enfermidades por vincular-se não ao que se perde, mas àquilo que é constante:

Frugalidade, segundo creio, vem de “*fruge*”, em relação a que nada de melhor provém da terra; iniquidade [...] é derivado daquilo que inutilmente existe em tal homem, pelo que se diz do mesmo modo “para nada”. – Para que alguém seja, portanto, sóbrio, ou, se preferes, moderado e temperante, é necessário que seja constante; mas quem é constante, é tranquilo; quem é tranquilo, está livre de toda perturbação e também, portanto, de enfermidade. E essas são as disposições do sábio: logo, do sábio a enfermidade fica longe (CÍCERO, 2014, p. 233).

É em função da busca do alimento adequado à alma, para que o homem possa deixar a iniquidade e encontrar a frugalidade, vinculando-se ao que é estável e constante, que Agostinho propõe que se faça a distinção, doravante, entre as duas espécies de alimentos para a alma: “um salutar e proveitoso, outro malsão e funesto

<sup>303</sup> As carências indicadas, na linha da metáfora do alimento, confessam um *jejum* – o que seria aqui, especificamente, talvez uma tradução mais condizente com o contexto. Na edição em inglês, Foley traduziu como *hunger* (fome).

<sup>304</sup> Na edição em inglês, Foley traduziu o termo *nequitia* por *worthlessness* (sem valor) e anotou a possibilidade de também traduzi-lo por *wickedness* (maldade).

<sup>305</sup> *Cui vitio quae contraria virtus est, frugalitas nominatur. Ut igitur haec a fruge, id est a fructu, propter quamdam animorum fecunditatem [...] – beata v., I, 2, 8.*

<sup>306</sup> *beata v., I, 2, 8.*

[*unum salubre atque utile, alterum morbidum atque pestiferum*]” (AGOSTINHO, 2010, p. 127)<sup>307</sup>.

A investigação que se dá a seguir parte da *quaestio* essencial do debate contido no *De beata vita*, qual seja, o *quaerere beatitudinem*. Agostinho inicia a reflexão perguntando, a partir daquele axioma já tomado e assentado entre os integrantes do retiro de Cassiciaco, se todos querem ser felizes<sup>308</sup>. A anuência de todos reflete a adesão ao axioma, mas daí segue-se a investigação: “quem não tem o que quer é feliz?”, pergunta Agostinho. Os interlocutores manifestam-se afirmando que não é possível ser feliz sem ter o que se quer. Voltando à carga, Agostinho reverte a análise, questionando se bastaria ter o que se deseja para, então, alcançar a felicidade, situação que gera um debate em que Mônica, novamente, toma a palavra e diz: “[...] se for o bem que ele apetece e possui, será feliz; mas se forem coisas más, ainda que as possua, será [miserável]<sup>309</sup>” (AGOSTINHO, 2010, p. 128).

A fala de Mônica faz com que Agostinho, ao elogiá-la, relembre as palavras de Cícero, lidas na protréptica obra *Hortensius*, em que o filósofo romano assevera que querer o que não é conveniente consiste em desgraça, sendo necessário que a vontade seja bem direcionada:

Há certos homens – certamente não filósofos, pois sempre prontos a discordar – que pretendem ser felizes todos aqueles que vivem a seu bel-prazer [... *esse beatos qui vivant ut ipsi velint*]. Mas tal é falso, de todos os pontos de vista, porque não há desgraça pior do que querer o que não convém [*Velle enim quod non deceat, id est ipsum miserrimum*]. És menos infeliz por não conseguires o que queres, do que por ambicionar obter algo inconveniente. De fato, a malícia da vontade ocasiona ao homem males maiores do que a fortuna pode lhe trazer de bens [*Plus enim mali pravitas voluntatis affert, quam fortuna cuiquam boni*] (AGOSTINHO, 2010, p. 128)<sup>310</sup>.

As palavras de Mônica, acolhidas e reafirmadas por Agostinho a partir da lembrança da obra ciceroniana de leitura partilhada no retiro de Cassiciaco fez com

<sup>307</sup> *beata v.*, I, 2, 8.

<sup>308</sup> *Beatos esse nos volumus, inquam?* – *beata v.*, I, 2, 10.

<sup>309</sup> Opção por traduzir a expressão *miser* por *miserável* em vez de *desgraçado*, como na edição citada, para dar mais acuidade à passagem: *Si bona, inquit, velit et habeat, beatus est; si autem mala velit, quamvis habeat, miser est.* – *beata v.*, I, 2, 10.

<sup>310</sup> Optou-se por transcrever o texto ciceroniano tal como contido na edição citada, ainda que se tenha feito o cotejamento tanto com as versões latinas que subsidiam a pesquisa quanto com a passagem no *trin.* XIII, 5, 8, em que Agostinho novamente lança mão dessa citação (cf. AGOSTINHO, 1984, p. 404).

que os interlocutores aprovassem que não pode ser feliz aquele que não possui o que deseja e, em complemento, que para ser feliz não é suficiente que o homem tenha o que ambiciona<sup>311</sup>.

A discussão subsequente foca no que deve, por conseguinte, buscar o homem que quer ser feliz (*quaerere beatitudinem*). Se é infeliz o homem que não tem o que deseja, mas se não basta ter o desejado para alcançar a felicidade, então, expõe Agostinho, “[...] significa ser necessário que se procure um bem permanente, livre das variações da sorte e das vicissitudes da vida [*semper manens, nec ex fortuna pendulum, nec ullis subiectum casibus esse debet*]. Ora, não podemos adquirir à nossa vontade, tampouco conservar para sempre, aquilo que é perecível e passageiro [*quidquid mortale et caducum est*]” (AGOSTINHO, 2010, p. 129)<sup>312</sup>.

O jovem Trigécio coloca, em relação ao postulado de Agostinho, que alguns homens têm, em abundância, os bens frágeis e sujeitos ao acaso e, com isso, alega que eles têm, ainda assim e por conta disso, vida muito agradável. Agostinho refuta essa posição, indicando que quem está sujeito ao receio não pode ser feliz; ora, se a posse de tais bens frágeis e sujeitos à sorte e ao acaso não é constante e, na verdade, está sempre sob o temor da perda, então aquele homem que possui esses bens está sempre receoso e, por isso, não pode ser verdadeiramente feliz. Em acréscimo, Mônica afirma que, mesmo que esses bens não fossem colocados sob o risco constante da perda (ainda que, de fato, estejam sempre sob esse risco, mas vale a hipótese para a reflexão), nunca seriam suficientes e o homem que os possuísse nunca se contentaria com o que tem, sempre buscando mais – e essa busca incessante é novo motivo de angústia incompatível com a felicidade. Frente à colocação de Mônica, Agostinho pergunta:

Nesse caso [...] aquele que possuísse bens em abundância, rodeado de benefícios sem conta, supondo que pusesse limite a seus desejos e que vivesse satisfeito com o que possuísse, no gozo honesto e agradável desses bens, a teu parecer seria ele feliz? (AGOSTINHO, 2010, p. 130)<sup>313</sup>.

A resposta dada sinaliza que, na verdade, nessa situação, a felicidade derivaria da moderação do espírito por parte do referido homem, e não propriamente das coisas

---

<sup>311</sup> *beata v.*, I, 2, 10.

<sup>312</sup> *beata v.*, I, 2, 11.

<sup>313</sup> *beata v.*, I, 2, 11.



que possui. Essa colocação faz com que Agostinho, novamente, elogie a percepção de sua mãe. Na sequência, apontando para a necessidade de se buscar o que seja um bem permanente a fim de auferir a felicidade, coloca-se que Deus é eterno e imutável e, por conseguinte, quem possui a Deus é feliz (*Deum igitur, inquam, qui habet, beatus est*)<sup>314</sup>.

Se quem possui a Deus é feliz, prossegue Agostinho com sua reflexão, então é preciso saber quem entre os homens possui a Deus. Ante a essa questão, os posicionamentos colocados são de quem possui a Deus “quem vive bem” (Licêncio), “quem faz o que Deus quer que se faça” (Trigécio, com adesão de Lastidiano e de Rústico) ou “quem não tem em si o espírito imundo” (Adeodato, com adesão de Návigio e, com mais ênfase dentre as demais, de Mônica)<sup>315</sup>.

Em face do exposto, Agostinho recoloca, mais uma vez, a questão dos acadêmicos céticos e sua relação com a busca da verdade e a possibilidade da felicidade a partir de seus posicionamentos. Ao fazer isso, contando com a atenção e o interesse de todos, disse:

Se é evidente, como a razão nos demonstrou há pouco, não poder ser feliz quem não possui o que deseja; e de outro lado ninguém procurar o que não deseja encontrar; como então se explica que os acadêmicos estejam sempre à procura da verdade? Porque eles a querem encontrar, mas por método infalível, a fim de a poder descobrir. E contudo não a descobrem! Segue-se, portanto, que não são felizes. Ora, ninguém é sábio, se não for feliz. Logo, o acadêmico não é sábio (AGOSTINHO, 2010, p. 132-133)<sup>316</sup>.

Como Licêncio esteve vinculado aos posicionamentos céticos (como se verifica nos debates anteriormente analisados, registrados no *Contra academicos*), e como teve, em outra ocasião, o apoio de Alípio, o qual está momentaneamente ausente, Licêncio indica que gostaria que a questão fosse submetida a este, a fim de verificar se pode aderir às palavras de Agostinho – palavras em relação às quais, deve-se observar, os demais convivas deram sua vigorosa adesão<sup>317</sup>. Agostinho insistiu que Alípio aprovaria o argumento por sua razoabilidade e incitou Licêncio a apontar com qual das proposições não concordava e, por isso, estava buscando a autoridade de

---

<sup>314</sup> *beata v.*, I, 2, 11.

<sup>315</sup> *beata v.*, I, 2, 12.

<sup>316</sup> *beata v.*, I, 2, 14.

<sup>317</sup> *beata v.*, I, 2, 14.

peessoa ausente. O jovem disse, então, que quem não possui o que deseja, ainda assim pode ser feliz. Rapidamente, contudo, mostrou-se arrependido da afirmação, mas Agostinho insistiu para que a colocação fosse registrada na obra<sup>318</sup>. Logo, Mônica pede que Agostinho descreva quem são os acadêmicos (observe-se que a mãe do tagastense não esteve presente nos debates que ficaram registrados na obra *Contra academicos*). Em face da breve descrição dada por Agostinho (não registrada nesta obra), sua mãe exclama que eles são uns “epiléticos” (*caducarii*)<sup>319</sup>. A esta altura, os debates são encerrados naquele dia<sup>320</sup>.

No dia seguinte, ao retomar as conversações, Agostinho faz uma recapitulação e, lembrando a pergunta sobre quem é que possui a Deus, fez memória das três opiniões que haviam sido postas<sup>321</sup> e sinaliza que as três, na verdade, constituem uma só posição. As duas primeiras posições – conforme elencadas anteriormente, com seus proponentes e com aqueles que a ela aderiram – são: possui a Deus quem vive bem; e possui a Deus quem faz o que Deus quer. Ora, diz Agostinho, “[n]ão constituem coisas diferentes: viver bem e fazer o que agrada a Deus” (AGOSTINHO, 2010, p. 138), recebendo a adesão de todos. Quanto à terceira opinião, oferecida por Adeodato, de que possui a Deus quem não tem o espírito impuro, Agostinho faz questão de buscar um melhor esclarecimento: segundo a religião, podem ser espíritos impuros aqueles que, de fora, são capazes de invadir a alma e provocar na pessoa uma espécie de loucura; sendo esses espíritos alvos das ações de exorcismo. Mas, de outro lado, a expressão pode designar aquelas almas impuras, ou seja, manchadas de vícios e erros. Para o melhor entendimento de todos, Agostinho pergunta a Adeodato quem não teria o espírito impuro: o livre do demônio ou o que está com a alma livre dos pecados e vícios, sendo esta segunda opção a resposta de Adeodato: aquele que vive castamente está isento do espírito impuro; e acrescenta: “[...] será realmente casto quem tiver os olhos voltados para Deus e não se prender a nada além dele só” (AGOSTINHO, 2010, p. 139), palavras elogiadas e enaltecidas por Agostinho, que conclui: “Desse modo, será necessário, para quem é casto, viver bem; e quem

---

<sup>318</sup> *beata v.*, I, 2, 15.

<sup>319</sup> “A palavra que Mônica usa é *caducarius*, que significa alguém propenso a cair ou tropeçar. Embora *caducus* fosse um termo médico comum para alguém com epilepsia ou “doença da queda”, *caducarius* parece, a julgar pela qualificação de Agostinho, ter sido um coloquialismo norte-africano” (FOLEY, 2019b, p. 44 – tradução livre do inglês).

<sup>320</sup> *beata v.*, I, 2, 16.

<sup>321</sup> *beata v.*, I, 3, 17.

vive bem necessariamente será casto” (AGOSTINHO, 2010, p. 139), confirmando que as três opiniões anteriormente expressas coincidem<sup>322</sup>.

O passo seguinte, tomando a coincidência de opiniões ora apresentada, aponta uma contradição digna de esclarecimento:

Se, pois, possui a Deus aquele que busca a Deus, faz a vontade de Deus, vive bem e está livre do espírito impuro<sup>323</sup>; e, entretanto, por outro lado, quem está à procura de Deus ainda não o possui<sup>324</sup>; segue-se que quem vive bem[,] faz o que Deus quer e não possui o espírito impuro, só por aí, não pode ser considerado como alguém que possua a Deus! (AGOSTINHO, 2010, p. 139)<sup>325</sup>.

Agostinho trabalha a contradição das opiniões expressas para, com maior ênfase, destacar novamente que a busca incompleta não pode ser compatibilizada com a felicidade, se o que se busca é justamente a felicidade (ou aquilo que a garantirá). Os homens podem, segundo essa percepção, viver bem, seguir os preceitos divinos e até mesmo ter seu espírito livre de erros e vícios; mas, se ainda buscam a Deus, então não podem ainda possuí-lo. Se, como posto anteriormente, para ser feliz é preciso possuir a Deus, segue-se que, por não possuí-lo ainda, mesmo que os demais critérios tenham sido atendidos, o homem ainda não é feliz.

Ante o exposto, Mônica ainda tenta resistir dizendo que é impossível chegar a Deus sem tê-lo procurado antes<sup>326</sup>, ao que Agostinho insiste que quem ainda está à procura não chegou até Deus. Ela, então, afirma a opinião de que não há ninguém que não possua a Deus, sendo que os que vivem bem O têm benévolo (*propitium*) e os que vivem mal, O têm como hostil (*infestum*). Nesse caso, pondera Agostinho, a concessão anterior de que aqueles que possuem a Deus são felizes foi equivocada, pois se todos possuem a Deus e nem todos são felizes, esse raciocínio está incorreto. Mônica pede que se considere o homem feliz aquele que possui a Deus benévolo para consigo (*propitium*)<sup>327</sup>.

Agostinho devolve a questão aos demais partícipes do diálogo, perguntando se é feliz aquele que tem Deus benévolo. Navígio pondera com o receio de que nova

---

<sup>322</sup> *beata v.*, I, 3, 18.

<sup>323</sup> Até aqui, Agostinho faz a síntese das opiniões acordadas até então no debate.

<sup>324</sup> Início da apresentação da contradição dessa opinião.

<sup>325</sup> *beata v.*, I, 3, 19.

<sup>326</sup> [...] *nemo* [...] *potest pervenire ad Deum, nisi Deum quaesierit* – *beata v.*, I, 3, 19.

<sup>327</sup> *beata v.*, I, 3, 19.

contradição surja, qual seja, a de afirmar que os cétricos acadêmicos são felizes: se esses filósofos buscam a Deus – e Návigio afirma não crer que Deus seja hostil (*infestum*) para com quem O procura – e ainda não O encontram, mas se têm Deus benévolo, nesse caso seriam enquadrados, conforme a proposição de Mônica, como felizes. Contudo, relembra a posição acolhida por todos de que quem ainda está em busca não é feliz. Logo, independentemente da condição de Deus benévolo para com o homem que O busca, enquanto ele está em busca, não tendo o almejado, não pode ainda ser feliz<sup>328</sup>.

O esclarecimento que se dá a seguir está na linha de apontar que Deus está em relação com todos os homens, mas que a análise da busca diz respeito à postura e à atitude *do homem em relação a Deus*. A partir do apontamento de Mônica de que “[u]ma coisa é possuir a Deus; outra não estar sem ele [*Aliud est [...] Deum habere, aliud non esse sine Deo*]”, segue-se um debate em função do qual Agostinho, finalmente, conclui:

Por conseguinte, chegas a estas distinções: todo o que encontrou a Deus e o tem benévolo é feliz. Todo o que ainda busca a Deus tem-no benévolo, mas ainda não é feliz. E, enfim, todo o que se afasta de Deus, por seus vícios e pecados, não somente não é feliz, mas sequer goza da benevolência de Deus (AGOSTINHO, 2010, p. 142)<sup>329</sup>.

A temática da busca por Deus como possibilidade da felicidade está novamente no centro da reflexão e dos debates travados em Cassicácio. Finalizando aquela sessão de conversações<sup>330</sup>, Agostinho relembra que ficou estabelecido que todo aquele que não é feliz é infeliz. Daí resulta, diz o tagastense, que aquele que busca, por não ter alcançado o almejado, não sendo feliz, deve ser dito infeliz. E, ainda, disso se seguiria que todo aquele que não tem o que deseja é miserável, e que toda pessoa miserável está em carência por não ter o que deseja, levando à conclusão de que a

---

<sup>328</sup> *beata v.*, I, 3, 20.

<sup>329</sup> *beata v.*, I, 3, 21.

<sup>330</sup> O parágrafo posto em *beata v.*, I, 3, 22, que encerra o capítulo 3, tem consideráveis supressões nos manuscritos restantes (cf. FOLEY, 2019a, p. 39). O próprio Agostinho fez registrar, quando da redação das *Retractationes*, que não teve como recuperar a obra *De beata vita* em sua integralidade: “Na verdade, encontrei este livro inacabado no meu manuscrito e possui algumas falhas; desse modo foi copiado pelos irmãos e não encontrei nenhum exemplar completo para poder corrigi-lo, quando me retratei sobre seu conteúdo” (AGOSTINHO, 2019, p. 27) – *retr.*, I, 2, 1.

infelicidade consiste na carência ou miséria<sup>331</sup>. Esse é o tema – ao qual Agostinho não deu sua adesão – que será retomado nos debates subsequentes.

Chegando ao terceiro dia dos colóquios contidos nos registros do *De beata vita*, Agostinho faz uma recuperação das posições já debatidas e propõe que seja esclarecida a questão sobre se são infelizes todos aqueles homens que estão em necessidade de algo – em carência. “Caso a razão chegue a nos demonstrar que assim é, teremos encontrado quem seja feliz: a pessoa que não padece de indigência alguma. Já que quem não é infeliz [*miser*] é feliz [*beatus*], será feliz quem não sofre necessidade [*egestate caref*]” (AGOSTINHO, 2010, p. 144)<sup>332</sup>.

Apesar da indicação anterior, é o próprio tagastense quem, após algumas considerações de Trigécio, vai sinalizar que “[...] do fato de que ‘todo indigente é infeliz’ não se segue que ‘quem não estiver na indigência será feliz’” (AGOSTINHO, 2010, p. 145)<sup>333</sup>. Fazendo uso de uma construção argumentativa que se diria alinhada a uma filosofia estoica, ou a uma perspectiva estoica sobre a vida, Agostinho pondera que o sábio, apesar de ter a alma (tomada como sede da vida feliz) perfeita, ainda tem necessidades corporais<sup>334</sup>. Para satisfazer tais necessidades, lançará mão dos esforços adequados e dos recursos disponíveis. Porém, caso os recursos exigidos para a satisfação de tais necessidades estejam ausentes/indisponíveis, não mais deixará recair sobre eles o seu desejo e, não desejando, não sentirá deles a falta. “Logo, o sábio evitará a morte e o sofrimento [do corpo] quando lhe for possível e conveniente” (AGOSTINHO, 2010, p. 146), e somente nesse caso. Se tiver recursos à disposição para sanar as necessidades do corpo e não fizer uso deles, não estará sendo sábio; se, ao contrário, mantiver um desejo constante desses recursos ainda em sua ausência, igualmente estará deixando de agir com sabedoria e, logo, não será sábio. Portanto, na linha proposta pelo estoicismo, o argumento ora esboçado é o de que o sábio deseja apenas aquilo que está ao alcance e é realizável. “Como poderia ser infeliz aquele a quem nada acontece contra a sua vontade? Pois ele não chega a

---

<sup>331</sup> *Sed illud videte, utrum quomodo verum est quod omnis egens miser sit, ita sit verum quod omnis miser egeat. Ita enim erit verum, nihil aliud esse miseriam quam egestatem [...] – beata v., I, 3, 22.*

<sup>332</sup> *beata v., I, 4, 23.*

<sup>333</sup> *beata v., I, 4, 24.*

<sup>334</sup> Há que se registrar que, neste parágrafo, além da perspectiva estoica, Agostinho lança mão de citações do dramaturgo Públio Terêncio Afro, conhecido como Terêncio, especificamente das peças *Eunuchus* e *Andria*. (195/185 a.C. - 159 a.C.). Terêncio é considerado um dos principais expoentes da comédia romana.

desejar o que vê ser irrealizável. Sua vontade dirige-se somente a coisas possíveis” (AGOSTINHO, 2010, p. 146)<sup>335</sup>.

Para fortalecer o argumento, Agostinho pede que seus interlocutores pensem se é infeliz todo aquele que sente necessidade ou falta de algo. Como existem muitas pessoas que têm bens em abundância e desfrutam desses bens perecíveis largamente, e como essas pessoas são vistas como tendo uma boa vida, então o argumento de que a infelicidade está associada à necessidade e a felicidade ao fato de não sentir falta de algo é apressadamente acolhido. Mas, considera Agostinho, essa vida em meio à abundância de bens é uma vida ainda sujeita a grandes dificuldades. Para ilustrar a reflexão, o tagastense recorre novamente a Cícero, o qual menciona o caso do romano Orata<sup>336</sup>, um homem cujos bens abundantes eram notáveis, e que a aplicação de suas riquezas era feita em benefício do atendimento dos prazeres sensuais, especialmente os voltados à alimentação requintada. Apesar de viver repleto de incontáveis bens e benesses, questiona o pensador, seria possível considerar que ele ainda estivesse desejoso de coisas ou bens ainda não possuídos. Porém, não fosse esse o caso (que Orata não desejasse mais nada além do que já possuía), Agostinho pergunta se a ele faltaria ainda alguma coisa. Em face disso, Licêncio diz:

Ainda que eu concordasse que nada lhe tenha faltado do que desejava [...] acontece, sem dúvida, que ele temia (pois, como dizem, era homem de não pouca inteligência), que por inesperado revés de fortuna viesse a perder todos esses bens. Com efeito, não lhe seria muito difícil compreender que todos aqueles benefícios – quão vultosos fossem – estavam na dependência dos caprichos da sorte (AGOSTINHO, 2010, p. 147)<sup>337</sup>.

Quanto mais acurada e esclarecida fosse a percepção de Orata sobre sua própria realidade – arrazoava Agostinho – tanto mais enfática seria sua noção de que estava constantemente sob o risco de perder os bens possuídos<sup>338</sup>. Disso decorreria simples e diretamente que a sensação de insegurança de Orata o levaria à

---

<sup>335</sup> *beata v.*, I, 4, 25.

<sup>336</sup> *Sergius Orata* foi um homem rico e poderoso, conhecido por ser um homem dado aos gostos gastronômicos requintados. Conta-se que, para satisfazer o seu paladar, possuía e aplicava recursos extraordinários; e que foi pioneiro na ostreicultura, entre outros feitos excêntricos e luxuosos (cf. FOLEY, 2019a, p. 146).

<sup>337</sup> *beata v.*, I, 4, 26.

<sup>338</sup> *beata v.*, I, 4, 26.

infelicidade. Com essa conclusão, seria negada aquela ideia de que só é infeliz quem tem necessidade de algo (miserável/carente). Como Orata não está em necessidade, mas, por sua insegurança, está impedido de ser feliz; logo, também pode ser infeliz quem não tem carências. Esse, deve-se frisar, seria o caminho de conclusão. Contudo, a partir de uma ponderação colocada por Mônica, esse raciocínio foi logo complementado e aprimorado:

[...] não vejo, e ainda não compreendo bem, como se pode separar indigência da infelicidade. Porque esse Orata ainda que fosse rico e, como dizíeis, nada ambicionasse a mais, acontece que pelo fato mesmo de temer a perda de todos os seus bens, encontrava-se na indigência. Faltava-lhe justamente a sabedoria. E, então, haveríamos de declarar ser alguém indigente por lhe faltar dinheiro e riquezas e não por lhe faltar a sabedoria? (AGOSTINHO, 2010, p. 148)<sup>339</sup>.

A fala de Mônica alinha a discussão à colocação prévia de que o sábio só deseja aquilo que está a seu alcance. Como não está ao alcance de Orata a manutenção de seus bens, posto que perecíveis, então o temor decorrente disso é sinal de ausência de sabedoria – em outras palavras, teme por desejar manter bens que não podem ser mantidos; por isso, deseja algo que não pode ter e, assim, demonstra falta de sabedoria, pois o sábio só deseja o que pode ter.

Agostinho, após elogiar a reflexão de Mônica, no que foi acompanhado pelos demais, registra que era essa a conclusão que esperava que todos alcançassem. Licêncio, por seu turno, ressaltou que “[...] não poderia ser dito nada de mais verdadeiro nem de mais divino. Posto que, de fato, a maior e mais deplorável indigência é a privação da sabedoria. Ao contrário, nada pode faltar a quem possui a sabedoria” (AGOSTINHO, 2010, p. 149)<sup>340</sup>.

Destarte, pode-se seguir como conclusão que a alma carente – ou a carência da alma (*animi egestas*) é a estultícia (*stultitia*), e a estultícia é o oposto da sabedoria, de forma que todo aquele que não é estulto (e não tem a alma carente), é sábio. Do que decorre que Orata, citado no exemplo ciceroniano, era infeliz, posto que privado de sabedoria e, assim, ainda carente. Ainda que não sentisse temor algum, como anteriormente dito, de perder os bens que a seu redor tão fartamente existiam, não estaria livre da carência de sabedoria, pois sua segurança seria derivada de visão

---

<sup>339</sup> *beata v.*, I, 4, 27.

<sup>340</sup> *beata v.*, I, 4, 27.

inadequada e “embotamento da mente”, em grande estultícia, por vincular-se a bens passageiros e perecíveis:

Se alguém, privado de sabedoria, padece de grande carência (*egestatem*), entretanto nada falta a quem possui a sabedoria. Segue-se que a [estultícia] é a verdadeira carência. Ora, como todo insensato é infeliz, do mesmo modo todo infeliz é insensato. Assim, pois, está demonstrado como toda carência equivale a infelicidade, e do mesmo modo toda infelicidade implica carência (AGOSTINHO, 2010, p. 149)<sup>341</sup>.

Note-se a progressão da conclusão: primeiramente (em *beata v.*, I, IV, 27), havia sido indicado, de forma precária, que nem todo homem infeliz está carente de alguma coisa. Após o arrazoado de Mônica e a complementação de Agostinho, contudo, ficou estabelecido que a ausência de sabedoria, definida como a estultícia, é uma carência, e que desta carência podem padecer até mesmo aqueles homens que vivem em meio à abundância de bens perecíveis; de modo que se chega a afirmar, em conclusão, que, com efeito, todo homem infeliz está na carência de algo (associando a carência à infelicidade).

Para dar prosseguimento à reflexão, Agostinho estimula os interlocutores para que reflitam sobre nova questão: se todos aqueles que estão em carência são infelizes, é preciso saber quem não está na carência e que, por isso, seria ao mesmo tempo sábio e feliz. Em busca do oposto à indigência (*egestas*), que representa essa carência de que padecem aqueles que não são sábios, estimulado por Agostinho, Trigécio supõe ser a ideia de riqueza (*divitia*). Por uma questão mais conceitual e terminológica do que, propriamente, de conteúdo, Agostinho insiste com os debatedores para que outro termo seja acrescentado<sup>342</sup>, ao que Licêncio propõe que o oposto à indigência (*egestas*) é a plenitude (*plenitudo*)<sup>343</sup>.

Agostinho acolhe a proposição conceitual de Licêncio e diz que nenhuma outra palavra pode definir mais claramente o oposto de indigência do que a plenitude. E, dando prosseguimento à análise, afirma que se a estultícia é indigência, então, no polo oposto, tem-se que a sabedoria será plenitude<sup>344</sup>.

---

<sup>341</sup> *beata v.*, I, 4, 28.

<sup>342</sup> A explicação da metodologia é escamoteada por não ser o foco do debate: “Talvez mais tarde haveremos de tratar mais diligentemente dessa questão de palavras. Isso é secundário na investigação da verdade” (AGOSTINHO, 2010, p. 152) – *beata v.*, I, 4, 31.

<sup>343</sup> *beata v.*, I, 4, 30.

<sup>344</sup> *beata v.*, I, 4, 31.



Na sequência, Agostinho recupera a noção de frugalidade/moderação (*frugalitas*)<sup>345</sup> como sendo a mãe de todas as virtudes, à qual Cícero somou os sinônimos moderação e temperança (*modestiam et temperantiam*), e propõe que sejam examinadas<sup>346</sup>. Alude que a moderação é derivada de medida (*modus*), e que a temperança deriva de proporção (*temperies*), de maneira que, onde há moderação e temperança, há medida e proporção – e eis aí precisamente, sinaliza Agostinho, a plenitude, o oposto da indigência<sup>347</sup>. A medida ignora tanto o excesso ou a abundância, quanto a falta e a indigência – tanto o a mais quanto o a menos. Essa precisão em equilíbrio é o que define a plenitude:

Portanto, o que há em excesso ou em insuficiência existe falta de medida e risco de indigência. Logo, a sabedoria é a medida da alma [*Modus ergo animi sapientia est*], pois ela é, evidentemente, o contrário da estultícia. Ora, a estultícia é indigência, e esta tem como contrário a plenitude. Logo, a sabedoria é plenitude [*Sapientia igitur plenitudo*], e a plenitude implica a medida. Portanto, a medida da alma encontra-se na sabedoria [*Modus igitur animo in sapientia est*] (AGOSTINHO, 2010, p. 153-154)<sup>348</sup>.

A esta altura do diálogo, a questão da busca da felicidade (*quaerere beatitudinem*), a qual havia dado o mote para os colóquios que se fizeram registrar no *De beata vita*, começa a ser direcionada: a busca pela felicidade deve considerar que o que se busca não pode ser passageiro, fugidio, instável e/ou perecível. Deve-se buscar aquilo que proporcione a plenitude, colocando na justa medida – sob a temperança e a moderação – a alma. E Agostinho faz a associação desse alimento buscado pela alma, a sabedoria, com a justa medida. O alimento deve ser buscado adequadamente e na medida justa, a fim de que a plenitude seja possível. Em relação a isso e à associação da sabedoria com a justa medida da alma, Josadaque Silva (2014) assinala:

A partir dessa discussão, o hiponense [sic] declara que a alma do ignorante encontra-se na condição de *nequitia* (desmedida), pois lhe falta a sabedoria, enquanto a alma do sábio é fecunda e frutuosa, tendo em vista que nada falta a quem possui a sabedoria. Assim, é estabelecido que a verdadeira indigência é a ausência de sabedoria e que o oposto de indigência é a plenitude, já que esta palavra tem o

<sup>345</sup> Cf. *beata v.*, I, 2, 8.

<sup>346</sup> *beata v.*, I, 4, 31.

<sup>347</sup> *beata v.*, I, 4, 32.

<sup>348</sup> *beata v.*, I, 4, 32.

sentido de justa medida ou proporção. Por essa razão, Agostinho afirma que a sabedoria é a justa medida da alma (SILVA, 2014, p. 105).

Ato contínuo, tendo associado a sabedoria à justa medida da alma, Agostinho aponta ser preciso definir essa sabedoria, e diz que a sabedoria é a moderação da alma (*modus animi*), “[i]sto é, aquilo pelo que a alma se conserva em equilíbrio, de modo a não se dispersar em excessos ou encolher-se abaixo de sua plenitude” (AGOSTINHO, 2010, p. 154)<sup>349</sup>.

Retomando um pouco a reflexão que havia sido partilhada por seu filho Adeodato, Agostinho reflete sobre a sabedoria como justa medida e plenitude, indicando que o homem, quando coloca a sabedoria como elemento buscado e a ela se apega, deixando de lado e evitando as seduções relativas às coisas vãs, inconstantes e mundanas, sem dar atenção às aparências enganosas, então encaminha-se para estar abraçado a seu Deus (*amplexos a Deo suo*), deixando de temer a imoderação, a carência e, por conseguinte, a infelicidade. “Concluamos, pois, que toda pessoa para ser feliz deve possuir sua justa medida, isto é, possuir a sabedoria” (AGOSTINHO, 2010, p. 155)<sup>350</sup>.

A fala agostiniana que confere as conclusões aos colóquios do *De beata vita*, aos moldes de um discurso contínuo, como presente também em outras obras, então, parte de um questionamento respondido pelo próprio Agostinho sobre qual será a sabedoria que pode ser, efetivamente, assim designada como justa medida/sabedoria. Ora, aponta o tagastense, em alusão à autoridade das *scripturae*, somente a Sabedoria de Deus (*Dei Sapientia*) atende pelo nome de verdadeira sabedoria<sup>351</sup>. A autoridade divina, diz Agostinho, indica que o Filho de Deus (*Dei Filium*) é a Sabedoria de Deus, bem como que o Filho de Deus é Deus. Ademais, essa Sabedoria de que se fala nada mais é do que a Verdade (*Sed quid putatis esse sapientiam, nisi veritatem?*)<sup>352</sup>. Ora, a Verdade encerra em si uma Suma Medida (*summum modum*), da qual procede e à qual retorna. Por conseguinte, “[...] todo aquele que vier à Suma Medida pela Verdade será feliz. E isso é possuir a Deus na

<sup>349</sup> *beata v.*, I, 4, 33.

<sup>350</sup> *beata v.*, I, 4, 33.

<sup>351</sup> Em alusão a 1Cor 1, 24: “mas para aqueles que são chamados, tanto judeus como gregos, é Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus”.

<sup>352</sup> Novamente, em alusão às *scripturae*, citando textualmente Jo 14, 6: “Diz-lhe Jesus: Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida. Ninguém vem ao Pai a não ser por mim”.

alma, gozar de Deus. Quanto as outras coisas criadas, Deus as possui, mas elas não possuem a Deus” (AGOSTINHO, 2010, p. 156)<sup>353</sup>.

Após associar a sabedoria à justa medida da alma, Agostinho aponta a Sabedoria de Deus como a Medida Suprema, em relação à qual todos os seres devem ser tomados e o homem deve se alinhar. A busca do homem, então, tem por impulso essa Medida Suprema, a qual o leva a estar desejoso e a ansiar pela sabedoria que é a posse e o gozo de Deus:

Certo impulso interior que nos convida a lembrar-nos de Deus, a buscá-lo, a sentir sede dele, sem nenhum fastio, jorra em nós dessa mesma fonte da Verdade [*Admonitio autem quaedam, quae nobiscum agit, ut Deum recordemur, ut eum quaeramus, ut eum pulso omni fastidio sitiamus, de ipso ad nos fonte veritatis emanat*]. É luz que esse misterioso sol irradia em nossos olhos interiores. E é dele que procede tudo o que proferimos de verdadeiro, ainda que tenhamos volver para ele nossos olhos ainda doentios ou recém-abertos, e de o fixarmos face a face. Esse sol revela-se a nós como sendo o próprio Deus, ser perfeito sem nenhuma imperfeição a diminuí-lo. Pois nele encontra-se toda perfeição, completa e íntegra, visto que ele é, ao mesmo tempo, o Deus todo-poderoso (AGOSTINHO, 2010, p. 156)<sup>354</sup>.

Entretanto, em relação à busca e todas as ponderações e reflexões feitas previamente, tanto no *De beata vita* quanto no *Contra academicos*, Agostinho reconhece e admite que, enquanto o homem está em busca de Deus, ainda não está e não pode estar saciado de sua busca, posto que não alcançou o termo de sua busca, não saciou-se nessa fonte, na expressão utilizada. A perfeita plenitude só pode ser alcançada com a sabedoria perfeita, que confere e coincide com a vida feliz, e essa sabedoria perfeita é da alma já completamente vinculada com a Trindade, conhecendo perfeita e piedosamente o Pai por quem é conduzido à Verdade, o Filho como a Verdade de que goza e o Espírito Santo como a Suma Medida que estabelece esse vínculo com a Verdade. Como bem observa Silva (2014), o procedimento racional da filosofia cristã incipientemente desenvolvida por Agostinho em Cassiciaco não se prende às limitações das escolas filosóficas pagãs à medida em que, com o auxílio da fé, pode superá-las. Josadaque Silva conclui:

Percebemos [...] no *De beata uita*, que o itinerário de busca pela beatitude, passando do sentido teórico-contemplativo e moral para o

---

<sup>353</sup> *beata v.*, I, 4, 34.

<sup>354</sup> *beata v.*, I, 4, 35.

sentido trinitário, em nenhum momento deixa de ser um procedimento racional. Por outro lado, não se pode dizer que o trabalho filosófico de Agostinho termina como submissão à fé, ao contrário, é só pela perscrutação e auxílio da fé que a razão pode sair do esgotamento obtido pelo neoplatonismo. E nesse aspecto, a fé não contraria a razão, mas a complementa. Pois enquanto o neoplatonismo oferece apenas uma contemplação racional para entender o bem supremo, permitindo ao ser humano usar (*uti*) o conhecimento da divindade para fins de inteligibilidade, já na fé cristã, em que o ato de fé é um ato da própria razão que assente ao mistério divino, o ser humano é chamado a fruir (*frui*) da Trindade, alcançando a plena vida feliz (SILVA, 2014, p. 106).

Recuperando um hino de Ambrósio, Mônica expõe uma mensagem que, acolhida por Agostinho, encaminha o debate para seu termo: se o homem, enquanto busca, não está saciado, é preciso, contudo, manter a confiança de que se poderá alcançar a vida feliz (*beatitudo*). A essa altura, cita as virtudes teológicas<sup>355</sup> que, em articulação, proporcionam a busca do homem por essa vida feliz: a fé, a esperança e a caridade: “Eis, sem nenhuma dúvida, a vida feliz, e essa é a vida perfeita. Tenhamos confiança que poderemos ser levados a ela [...] graças à fé sólida, à alegre esperança e à ardente caridade” (AGOSTINHO, 2010, p. 157)<sup>356</sup>.

É dessa forma que Agostinho aponta que a Suma Medida deve ser tanto guardada quanto amada em toda parte, sinalizando que, assim, manifesta-se o empenho daquela busca essencial (*quaerere*) a que o homem é impulsionado: o retorno a Deus (*Modus, inquam, ille ubique servandus est, ubique amandus, si vobis cordi est ad Deum reditus noster*)<sup>357</sup>:

A felicidade é o fim de todo homem; é o fim da vontade humana. Agostinho nos ajuda a compreender esta concepção na medida em que tomamos o homem como um ente decaído, afastado de Deus e desejoso de voltar a si mesmo e desta forma assemelhar-se novamente a Deus, seu criador. Isto ocorre apenas por meio do processo de conhecer e amar que o leva à felicidade perfeita, que está em Deus mesmo. Assim, sem dúvida, chega-se ao sumo bem (SANTOS, 2016, p. 63).

Dessa forma, o *quaerere beatitudinem* é expressão da busca essencial do homem que, nos termos de Sangalli (1998), proporcionam ao homem um projetar-se em direção à vida divina: “É preciso compreender a *beata vita* ontologicamente como

<sup>355</sup> Cf. REIS, 2006, especialmente seção sobre “Virtude nos diálogos de Cassiciaco”.

<sup>356</sup> *beata v.*, I, 4, 35.

<sup>357</sup> *beata v.*, I, 4, 36.

uma participação no Ser divino, isto é, o homem pelo pensamento reconhece a existência da vida divina e se deixa projetar em direção a essa mesma vida divina” (SANGALLI, 1998, p. 179). Trata-se, portanto, de um encaminhamento à culminância da busca essencial do homem, qual seja, a de buscar a Deus.

#### 4.4.3 *Quaerere Deum*

A noção de que a filosofia agostiniana constitui, desde seu princípio, uma expressão do *quaerere* requer que se compreenda, portanto, nas obras iniciais do pensador tagastense, além da busca pela verdade e pela felicidade, ainda alguns *movimentos* dessa busca. Há um *movimento para a interioridade*, em que o homem busca se conhecer, compreendendo a vontade que o inspira e o move (o *amor*), a ferramenta que possui (a *razão*), sua vinculação para com Deus (a *fé*), e sua *esperança* de que, na busca por Deus, encontrará a felicidade – o que é, na verdade, a própria maneira de a busca essencial agostiniana manifestar o *quaerere Deum*. Ao se falar do direcionamento do *quaerere* para Deus, por conseguinte, não se trata exclusiva e somente de um direcionamento da busca para Deus, mas de uma série de expressões do *quaerere* que permitem conhecer-se, ou seja, conhecer o homem que se relaciona com Deus: “[...] o conhecimento da relação do homem com o Pai, a possibilidade do seu conhecimento, as exigências para tal conhecimento e as implicações que dele advêm para a vida do homem” (VARGAS, 2021, p. 17).

Neste cenário, então, ficam destacados alguns conceitos que, lidos nas obras iniciais de Agostinho, permitem compreender esse movimento essencial para a interioridade que é uma forma de expressão do *quaerere Deum*.

A inquirição de caráter antropológico é uma das questões prementes dos *Diálogos de Cassiciaco*, como se pôde já notar (com destaque, o axioma da felicidade e a vinculação com a busca da verdade). Naquele retiro em que se encontravam, os companheiros de Agostinho e o próprio neo-convertido ansiavam por compreender o *homem*. No texto *De ordine*, ainda no prólogo em dedicatória a Zenóbio, Agostinho lamenta que o homem não se conhece a si mesmo: “Para conhecer-se a si mesmo, ele precisa de um ótimo modo de viver, pra afastar-se dos sentidos, refletir em si mesmo e manter-se em si mesmo”<sup>358</sup> (AGOSTINHO, 2008, p. 162). Mas a questão

---

<sup>358</sup> *ord.*, I, I, 3.

não aparece explicitamente formulada. Na verdade, há que se ter sempre em mente a assistemática do pensamento agostiniano, sobretudo quando se toma por escopo de investigação as primeiras obras escritas pelo filósofo. Partilhando da percepção de Lima (2015):

[p]artimos do pressuposto de que, embora Agostinho tenha feito uma filosofia assistemática e de pouco rigor terminológico, suas intenções de fundo são bem definidas. Queremos dizer que esse caráter assistemático e de suposto baixo rigor terminológico não impede que Agostinho tenha refletido e equacionado questões filosóficas visando a objetivos específicos e muito bem delineados” (LIMA, 2015, p. 4).

Especialmente, dos quatro textos elaborados no retiro de Cassiciaco, destacam-se dois nos quais encontram-se debates e análises de marcado caráter antropológico, os quais compoem este ora denominado *movimento para a interioridade*, manifestação do *quaerere Deum*. São eles: os *Soliloquia* e o *Contra academicos*. No primeiro, a estrutura de uma conversação entre Agostinho e sua própria razão é representativa de um interessar-se pela *reflexão*, em sua mais adequada acepção: um voltar-se sobre si, para compreender-se. Há muita força nesta volta sobre si, e D’Amaral chega a fazer dela a originalidade de Agostinho:

Dele [Agostinho] pode-se dizer que o homem é o seu pensamento, sendo a recíproca absolutamente verdadeira. De modo que o pensamento não é propriamente uma *atividade* intelectual, da qual o homem seja o *sujeito*. O pensamento é uma *hipoteca* na qual ele está radicalmente empenhado, e da qual é, no final das contas, *objeto*. Essa é a originalidade do pensamento agostiniano (D’AMARAL, 2015, p. 166).

Já o escrito *Contra academicos* deixa marcada a forma como a dúvida cética perturbou a mente agostiniana, motivo pelo qual a refutação se fazia imperiosa. O entendimento de que o ceticismo é uma experiência, algo vivenciado pelo homem, fez com que Agostinho visse a necessidade de buscar sua superação, afastando tão avassaladora e profunda experimentação de desespero da verdade – o que é, em síntese, o desespero de encontrar a própria felicidade. Assim, a obra enquadra-se numa perspectiva de *movimento para a interioridade* na medida em que Agostinho compreende o desejo visceral do homem de ser feliz e, então, esforça-se na luta contra o desespero de alcançar essa finalidade humana.

No primeiro dos três livros que compõem a obra, como visto, o filósofo registra a ideia do ceticismo como um desafio experiencial à felicidade humana, nos seguintes termos: se ao homem não for dada a possibilidade de chegar à verdade, e considerando que a felicidade é possível somente através da verdade, então o ceticismo é, claramente, um obstáculo à própria felicidade. Em síntese, o ceticismo é, para Agostinho, a negação da possibilidade de apreensão da verdade pelo homem: “E que tudo é incerto, não só proclamavam mas buscavam afirmar através da argumentação. [...] verdade não é apreensível [...]”<sup>359</sup>. O posicionamento agostiniano ante a tal constatação é a de que o homem, se vitimado pela dúvida cética, encontrar-se-á perdido, desesperado, perturbado. Assim, enfrentar o desafio cético e superá-lo, destravando o caminho do homem para a verdade (*quaerere veritatem*), para a felicidade (*quaerere beatitudinem*) e, em síntese, para Deus (*quaerere Deum*), corolário de toda a busca, deve ser uma tarefa de máximo empenho.

\*\*\*

Em meio a diversas outras questões, as quais foram alvos dos debates estabelecidos no retiro de Cassiciaco, Agostinho afirma estar na busca diligente por *si mesmo*, por *seu bem* e, igualmente, querendo compreender *o mal que deve ser evitado*<sup>360</sup>. Evitar os erros, voltar-se para si, colocar-se em busca da *beatitude* – todos esses passos estão encaminhando a expressão do *quaerere Deum*. E esse é o mote para principiar as reflexões da obra *Soliloquia*. Para iniciar, não obstante, Agostinho é incitado, pela Razão que é sua interlocutora nessa conversa, a orar a Deus, pedindo força e *ajuda para chegar ao que deseja*<sup>361</sup>. A oração direciona-se àquele Pai da segurança que aconselha aos homens a retornarem a Ele (*Pater pignoris quo admonemur redire ad te*)<sup>362</sup>: nessa definição, fica implícita a forma como Deus é o objetivo da busca (*quaerere Deum*), busca essa solicitada, instada, incentivada e despertada por Deus mesmo, através de sua ligação com os homens, e executada mediante o auxílio da graça divina. Essa concepção é reiterada quando aquele que ora afirma que sente em si que deve voltar a Deus, e especialmente na frase: “Se é

<sup>359</sup> *acad.*, II, 5, 11. Tradução livre do latim.

<sup>360</sup> *sol.*, I, I, 1. Tradução livre do latim.

<sup>361</sup> *sol.*, I, I, 1. Tradução livre do latim.

<sup>362</sup> *sol.*, I, I, 2.

com a fé que te encontram os que se refugiam em ti, dá-me a fé [...]”<sup>363</sup> (AGOSTINHO, 2010, p. 19), explicitando o entendimento de que a fé é não só a ligação inicial do homem com Deus, como a concessão que permite que a busca seja realizada e que os homens *retornem a Deus*. Na oração, ainda, Agostinho refere-se a Deus com as seguintes caracterizações: Verdade, Sabedoria, Felicidade, Bondade, Beleza e Luz Inteligível<sup>364</sup>.

A ideia de *retorno a Deus* marca a inclinação primordial do homem, o mote de sua busca essencial, nessa concepção, e é o motor que desperta e expressa o *quaerere Deum*. É a motivação inicial, a primeira ideia que Agostinho faz do homem é a de que nele habita este anseio fundamental por retornar a Deus: “Sinto em mim que devo voltar a ti [*Ad te mihi redeundum esse sentio ...*]”<sup>365</sup> (AGOSTINHO, 2010, p. 19).

Ao término da oração, a Razão demanda que Agostinho resuma tudo o que pediu, e então se registra a frase que marca o *projeto da filosofia cristã agostiniana*: “Desejo conhecer a Deus e a alma”<sup>366</sup> (AGOSTINHO, 2010, p. 21), e absolutamente nada mais é desejado. E até que ponto deveria Agostinho buscar o conhecimento de Deus – questiona a Razão. Seria possível comparar o conhecimento desejado de Deus em relação ao conhecimento de alguma outra coisa conhecida? Ante a interpelação, Agostinho indica que é impossível comparar com qualquer coisa conhecida. Tudo aquilo que ele conhece não é semelhante a Deus, se assim fosse, também seria alvo de seu amor, mas só a alma e Deus são foco do amor devotado pelo tagastense. Aqui surge a questão: Agostinho torna-se desejoso de conhecer a Deus e expressa esse *quaerere Deum* porque, como dito, já o ama. Faz-se necessário considerar, portanto, a compreensão do *amor a Deus que se encontra no homem*. Este amor certamente é o que dá vida à inclinação da busca fundamental do homem: o *quaerere* parte desta condição inicial da busca: o amor a Deus. Sobre isso, afirma Dalpra:

Em seu aspecto fundamental, toda a reflexão agostiniana acerca do amor se encontra resolutamente vinculada ao tema da criação, tal como estabelecido na tradição cristã. O que implica aqui em duas questões seminais. A primeira, relaciona-se ao fato de decorrer, a

<sup>363</sup> “*Si fide te inveniunt qui ad te refugiunt, fidem da [...]*” (*sol.*, I, I, 5).

<sup>364</sup> *sol.*, I, I, 3.

<sup>365</sup> *sol.*, I, I, 5.

<sup>366</sup> “*Deum et animam scire cupio.*” (*sol.*, I, II, 7).



criação, diretamente do amor divino. Afinal, ao se considerar, em plena conformidade com o seu pensamento, que Deus, na sua perfeição, na sua eternidade e na sua sumidade, é absolutamente auto-suficiente, somente o amor confere sentido, tanto ao movimento de instauração da alteridade, quanto ao extravasamento de si numa realidade exterior, que perfazem o ato da criação. Deus cria porque é, sobretudo, Amor. Em decorrência disso, e aqui avançamos à segunda reflexão, o fato de ter sido criada pespega à criatura uma deficiência, uma carência atávica. Toda criatura começa a existir num dado momento da criação, e se extinguirá em outro. Essa deficiência existencial faz com que a ela se sobreponha um constante desejo de suprir a plenitude que lhe falta (DALPRA, 2009, p. 26).

Nesta análise, o autor indica uma compreensão geral sobre a reflexão agostiniana acerca do amor, apontando diretamente para a *deficiência existencial* da criação que imporia, neste caso de modo essencial, o *desejo (quaerere)* de alcançar a plenitude faltante. Portanto, a *inclinação do homem para Deus estaria na sua natureza*, na forma como criada: “Todo amor é, seminalmente, para Agostinho, desejo (*appetitus*). Desejo de prover uma carência, de possuir algo que satisfaça de maneira definitiva a existência humana [...]” (DALPRA, 2009, p. 26). Fazendo menção à ideia de *eros* da filosofia platônica, a qual teria sido absorvida por Agostinho, o pesquisador indica que ele subjaz na estrutura da compreensão de amor ora estabelecida, mas sua integralidade só pode ser compreendida se em face da ideia da criação própria ao cristianismo: “O homem foi criado do nada (*ex nihilo*), assim, não possui por si seu *bonum*, eis o mote cristão que glosa essa carência que é a marca da criatura e do *eros* platônico” (DALPRA, 2009, p. 27).

O homem então, enquanto ser criado, e no qual figura essa *carência essencial*, torna-se, de princípio, desejoso do seu sumo bem, e o vê em Deus, dando estímulo para que o busque essencialmente. Esse axioma antropológico, adotado por Agostinho, é o primeiro grau da inclinação do homem em seu *quaerere Deum*. Tanto no *Contra academicos* (I, II, 5) quanto no texto *De beata vita* (II, 10), encontra-se a concordância com este princípio fundamental de desejo pela felicidade, na forma como anteriormente analisado, o que move o homem para a busca de seu próprio bem e, assim, para Deus: “[...] percebemos na alma o impulso da lembrança e da busca de Deus; a única fonte capaz de saciar, imperfeitos que somos, toda nossa sede de perfeição” (BERALDI, 2010, p. 105).

A busca do homem, sua inclinação, o motor de sua vontade, por assim dizer, é a felicidade, e a vida feliz é, justamente, o conhecimento de Deus (CUNHA, 2000,

p. 17). No *De beata vita* (IV, 35), Agostinho fala a seus interlocutores, como anteriormente visto e analisado, de um “certo impulso interior que nos convida a lembrar-nos de Deus, a buscá-lo”<sup>367</sup> (AGOSTINHO, 2010, p. 156).

Destarte, a condição do *quaerere* do homem está neste desejo pela sua plenitude-felicidade, somente possível através da graça divina: “Assim, a completa plenitude das almas, a vida feliz, consiste em conhecer piedosa e perfeitamente por quem somos guiados à Verdade; de qual Verdade desfrutamos; e por qual vínculo estamos unidos à Suma Medida”<sup>368</sup>. O *quaerere Deum* requer, por princípio, este movimento para a interioridade, a partir do impulso que advém do amor a Deus: “Deus está na alma. Procurá-lo é procura-la, reclinar-se sobre si, interiorizar-se” (D’AMARAL, 2015, p. 171).

\*\*\*

Os *Soliloquia* constituem uma obra crucial para que se perceba a abordagem do *quaerere*, especialmente pelo destaque dado à razão neste escrito agostiniano. Isso se dá pelo fato, já mencionado, de que, nos diálogos registrados, a interlocução ocorre entre Agostinho e sua própria razão. Ali, portanto, a Razão – ora com inicial maiúscula – é personificada e participa diretamente do diálogo: “[...] nesta obra, Agostinho dialoga consigo mesmo, donde o nome: *Solilóquios*. Sua razão faz o papel de instrutora, e ele de discípulo. Assim, Agostinho nos proporciona com rara beleza um exemplar de sua fecunda inteligência, tratando dos mais variados temas” (FIOROTTI, 2010, p. 11-12). No texto, há a explicação para o título da obra:

Uma vez que são conversações entre nós, a sós, quero chamá-las Solilóquios. O nome talvez seja novo e duro, mas muito adequado para significar o que estamos fazendo. Pois sendo o melhor método de investigação da verdade o de perguntas e respostas [...] pareceu-me bom investigar a verdade, com a ajuda de Deus, perguntando-me e respondendo-me a mim mesmo (*sol.*, II, VII, 14)<sup>369</sup>.

---

<sup>367</sup> *beata v.*, I, 4, 35.

<sup>368</sup> *beata v.*, I, 4, 35. Tradução livre do latim.

<sup>369</sup> Tradução livre. “[...] *quae quoniam cum solis nobis loquimur, Soliloquia vocari et inscribi volo; novo quidem et fortasse duro nomine, sed ad rem demonstrandam satis idoneo. Cum enim neque melius quaeri veritas possit, quam interrogando et respondendo [...] pacatissime, ut opinor, et commodissime placuit, a meipso interrogatum mihique respondentem, Deo adiuvante, verum quaerere [...]*”

Destarte, a partir daquele escrito, é preciso que a Razão seja analisada duplamente: do ponto de vista da personificação realizada por Agostinho ao torná-la mestra condutora do diálogo travado nos dois livros dos *Soliloquia*; e na compreensão própria dada à faculdade da razão a partir das reflexões realizadas. Assim, o intento é estabelecer uma análise do posicionamento do filósofo sobre a Razão derivado daquela obra, o que oferece subsídio tanto para os estudos agostinianos da produção tardia quanto para a Filosofia da Religião e a maneira como foi inicialmente constituída com aquele que se tornaria Bispo de Hipona e Doutor da Igreja.

O tratamento destas etapas iniciais de elaboração da filosofia cristã agostiniana se faz mister em face do caráter assistemático do pensador tagastense. Como os temas acabam por aparecer, em sua obra, de forma esparsa, muitas vezes reiterada, um trabalho de compreensão e síntese de certos conceitos pode elucidar outros aspectos e permitir clarear a visão do filósofo (COSTA, 2000, p. 39-40). A assistemática de Agostinho, reconhecida pelos estudiosos (o que não significa, frise-se de princípio, qualquer demérito quanto à profundidade das elaborações e dos escritos) é um problema, posto que há imprecisão, alteração, retificação conceitual aqui e alhures em sua produção – e, por derivação, nos seus comentadores. Por outro lado, torna fértil a empreitada para que, com o devido recorte, e aplicando cuidadosa análise, se possa buscar apreender a construção específica nos passos iniciais daquele que virá a ser o Doutor de Hipona.

Um primeiro alerta ao qual deve-se voltar a atenção, desde logo, quando se busca especificamente investigar a razão e sua construção conceitual no seio da obra de algum autor, é o seguinte:

Abordar o conceito de razão em qualquer contexto resulta sempre em uma tarefa extremamente complicada, dada a polissemia/polivalência do termo. Como é sabido, ao longo da história do pensamento, o vocábulo adquiriu vários significados e, ainda hoje em dia, não podemos, com rigor, associá-lo a um significado único, sem cair em um reducionismo, porque realmente nenhum dos significados é excludente e todos mostram distintos rostos do que a razão é (MANZANAS, 1998, p. 191).

Feito o alerta, pode-se adentrar na obra analisada, os *Soliloquia*. Este escrito constitui elemento crucial para que se perceba o sentido próprio da razão nos primeiros passos filosóficos agostinianos.

Por ser uma relação de diálogo “consigo próprio” (NODARI, 2011, p. 161), a obra pode passar a impressão inicial e equivocada de representar uma postura solipsista, o que definitivamente não se coaduna com a noção de movimento para a interioridade em busca de Deus. Nodari, estudioso com o qual se deve concordar, é enfático em recusar tal interpretação a qual, deve-se acrescentar, incorreria num obstáculo severo à construção filosófico-cristã da qual Agostinho é representante:

[...] salienta-se que a perspectiva agostiniana sofreria injustiça se ela fosse denominada sem um rigoroso juízo como uma atitude solipsística. Para Agostinho, diferentemente dos modernos, *a busca mais íntima em nós resulta na busca de Deus. O passo para a interioridade é o passo para Deus*. Na interioridade está a principal rota que leva para Deus, porque Deus não é apenas o objeto transcendente, mas é o próprio alicerce básico e o princípio subjacente à atividade cognoscitiva do sujeito cognoscente (NODARI, 2011, p. 161. Grifos nossos).

Personificada, então, a Razão tem uma *função* intrínseca à obra ora analisada: constitui, na investigação dialogada, a mestra capaz de guiar o aprendiz pelos caminhos do *quaerere Deum*, uma missão que ele mesmo se coloca ainda no início do texto: conhecer a Deus e a alma, e nada mais<sup>370</sup>. De fato, os *Soliloquia* não registram um monólogo. Ali, Agostinho, com grande capacidade criativa<sup>371</sup>, estabelece um diálogo, uma “[...] *reflexão dialógica* em que o próprio Agostinho como a figura central do diálogo julga o papel do discípulo e se deixa, inclusive, errar e corrigir nos erros do próprio pensamento” (NODARI, 2011, p. 162).

Mas persiste o questionamento sobre a acepção adequada, do ponto de vista da estruturação teórica agostiniana, dada à razão neste escrito. Em face dele, pode-se indicar que a ideia fundamental, isto é, o *sentido próprio* de razão nos *Soliloquia* é, sem dúvida, aquela que decorre da construção agostiniana de *razão como o olhar da alma*. Textualmente, Agostinho oferece esta acepção, em passagem do capítulo dos *Soliloquia* em que a Razão promete a Agostinho que mostrará Deus à sua mente como o sol se mostra aos olhos<sup>372</sup>. Naquela passagem, a referência à razão é feita na

<sup>370</sup> *sol.*, I, II, 7 – a passagem constitui o mote fundamental do texto *Solilóquios*.

<sup>371</sup> Pode-se observar, a título de exemplo, que em *sol.* I, I, 1, há até mesmo um estranhamento de Agostinho no primeiro contato com a Razão personalizada: “de repente uma voz me fala, não sei se fui eu mesmo ou outro qualquer, exterior ou interiormente”.

<sup>372</sup> *sol.*, I, VI, 12.

seguinte formatação: *aspectus animae, ratio est* – o olhar da alma é a razão<sup>373</sup>. Note-se claramente, para que essa distinção permita a compreensão integral da proposição agostiniana, que aqui se fala do ato, o *olhar*. Lane (2013, p. 163-164) reitera tal percepção indicando que, nos *Soliloquia*, a razão é o ato de olhar da alma<sup>374</sup>; assim, fica patente o aspecto de *exercício da alma* quando se define a razão<sup>375</sup>.

A frase agostiniana, segundo Manzanas (1998, p. 192), estabelece um paralelismo entre a percepção visual e o fenômeno do conhecimento, e comporta dois aspectos decorrentes da tradução do termo *aspectus*:

O texto latino diz, literalmente: “*aspectus animae ratio est*”, sendo que *aspectus* admitiria dois significados que, longe de contraporem-se, se apoiam mutuamente: olhar e/ou aspecto. A razão tomada como olhar da alma acentua o caráter dinâmico daquela como faculdade desta, mas razão e alma, nesta perspectiva, não se identificariam plenamente; poderíamos dizer que a alma inclui a razão, embora sugira a ideia de um excedente no que diz respeito à alma, ou seja, esta não é somente a razão. Se traduzirmos *aspectus* por aspecto nos deparamos com a alma a se mostrar como razão, sua aparência/seu aspecto é a razão, mas daqui tampouco se pode concluir que alma e razão sejam exatamente o mesmo, pois a alma aparece como razão mas continua vigente esse excedente de significado ao qual aludimos anteriormente (MANZANAS, 1998, p. 192)<sup>376</sup>.

O mesmo autor segue sua análise indicando que não há margem para identificação total entre razão e alma, de tal maneira a tomá-las por sinônimo. Contudo, vai buscar em outros textos latinos algumas definições para alma, deixando de perceber que já nos *Soliloquia* encontra-se o fundamento para tal constatação: em dado momento da obra<sup>377</sup>, ao ser questionado, Agostinho indica um *amor pela alma racional*, partilhada por todos os homens. Por terem alma *racional*, diferem-se dos demais animais, possuidores somente de *almas*. E é o aspecto da *razão* o que faz com que Agostinho, segundo sua assertiva, ame todos os homens, ainda que venha a ter alguma aversão à *forma* como certos homens fazem uso daquilo que permanece objeto de seu amor: a alma racional. Trata-se, em síntese, de indicar a semelhança

<sup>373</sup> Em seu *Dicionário Latino-Português* (2006, p. 33), F. R. S. Saraiva indica uma das traduções para *aspectus* justamente como *olhadura, o olhar, vista, vista d’olhos [...]*.

<sup>374</sup> Em inglês, ora livremente traduzido: “[...] reason as the mind’s act of looking [...]”.

<sup>375</sup> Referência à passagem de Lane, 2013, p. 164: “[...] ‘to look’ means to exercise one’s reason [...]”.

<sup>376</sup> Tradução livre do espanhol.

<sup>377</sup> *sol.*, I, II, 7.

de todos os homens neste elemento essencial que é a *alma racional*, embora os caminhos e descaminhos dos homens possam colocá-los em situação de dessemelhança e, assim, caírem em sua aprovação e/ou desaprovação. A razão é, portanto, aquilo que define, como característica descritiva e primordial, a alma humana (MANZANAS, 1998, p. 192).

Ao adotar, dentre o par possível de traduções para *aspectus*, o sentido de olhar, o autor registra que este é mais adequado ao contexto em que tal definição se encontra na obra de Agostinho e, então, afirma que, se o olhar é uma atividade, então há que haver um sujeito que a execute. Neste caso, o sujeito do olhar, de acordo com a definição, é a alma: “definitivamente, sintetizando as diversas leituras que se podem fazer do conceito de razão em sua relação com a alma, cabe entender aquela como uma faculdade desta, uma potência com a qual conhece” (MANZANAS, 1998, p. 194).

Retomando, então, o texto de Agostinho, para compreender integralmente o sentido dado à razão na construção conceitual dos *Soliloquia*, convém que se analise pormenorizadamente aquela passagem em que a definição de razão como *olhar da alma* se oferece. Essa definição encontra-se em uma parte da obra em que Agostinho trata da capacidade humana de conhecer – elemento fundamental para que se alcance aquela meta inicialmente estabelecida pelo filósofo nesta obra: conhecer a Deus e a alma, e nada mais:

Te promete a razão, que fala contigo, mostrar-te Deus como o Sol se mostra aos olhos. Porque as faculdades da alma são como os olhos da mente; [...] E eu, a razão, sou para a mente como a visão para os olhos. Ter olhos não é o mesmo que olhar, nem olhar é o mesmo que ver. Logo, a alma necessita três coisas: ter olhos, olhar e ver. O olho da alma é a mente pura de toda mancha corpórea, isto é, afastada e limpa do apetite das coisas corruptíveis<sup>378</sup>.

Como se pode notar, a razão promete a Agostinho que mostrará Deus a ele assim como o Sol se mostra aos olhos. E, a partir da metáfora da visão, passa a tratar

---

<sup>378</sup> “*Promittit enim ratio quae tecum loquitur, ita se demonstraturam Deum tuae menti, ut oculis sol demonstratur. Nam mentis quasi sui sunt oculi sensus animae; disciplinarum autem quaeque certissima talia sunt, qualia illa quae sole illustrantur, ut videri possint, veluti terra est atque terrena omnia: Deus autem est ipse qui illustrat. Ego autem ratio ita sum in mentibus, ut in oculis est aspectus. Non enim hoc est habere oculos quod aspicere; aut item hoc est aspicere quod videre. Ergo animae tribus quibusdam rebus, opus est ut oculos habeat quibus iam bene uti possit, ut aspiciat, ut videat. Oculus animae mens est ab omni labe corporis pura, id est, a cupiditatibus rerum mortalium iam remota atque purgata [...]*” (sol., I, VI, 12 – tradução livre).

do entendimento de Deus: as faculdades da alma são como os olhos da mente, mas não basta ter olhos, porque isso não é o mesmo que olhar, muito menos poder ver. Não basta, portanto, que as faculdades da alma existam, é preciso algo mais. Assim, a razão, que é para a alma o que o olhar é para os olhos, é solicitada. A alma precisa ter olhos (suas faculdades), olhar (o que, agora, se entende como o exercício da razão) e ver. O olho da alma é definido, na passagem supra, como a mente isenta de qualquer mancha das coisas do corpo e das coisas mortais.

Decorre da passagem citada a seguinte concepção: a mente, ora entendida como o conjunto das faculdades da alma<sup>379</sup>, é tomada como o *olho da alma*. E a razão, que já fora definida como o *olhar da alma* é, assim, um exercício da mente, a ação própria da mente, assim como o olhar é a ação própria dos olhos. Na sequência, diz a Razão personificada: “A razão é o olhar da alma. Mas como nem todo aquele que olha, vê; o olhar correto e perfeito, seguido da visão, se chama virtude, que é a razão correta e perfeita”<sup>380</sup>.

Por derradeiro, esboça-se a acepção própria de razão nos *Soliloquia* de Agostinho como a *potência da mente que, purificada, pode conhecer – é, portanto, o exercício ou o ato da alma na busca de Deus*. Tal definição confere papel crucial à filosofia cristã que se está construindo: sendo a filosofia a atividade racional de busca da Verdade, a filosofia cristã é o exercício de investigação da Verdade maior que é Deus. O ponto buscado por ambas, sua completude, é o mesmo que a *finalidade do olhar*: é o ato de ver – no caso de Agostinho, a contemplação de Deus é o corolário deste *exercício da alma* que é a razão. Em conclusão: a razão, mestra do aprendiz e olhar da alma, pode conduzir, se depurada, à Verdade/a Deus – eis a concepção agostiniana neste escrito.

Nesse movimento de busca que dá o passo para a interioridade como caminho do *quaerere Deum*, portanto, o homem começa a conhecer-se na esteira de seu desejo essencial, e tem em sua razão a ferramenta para o *quaerere Deum*. Mas

---

<sup>379</sup> A mente (*mens*) não recebe, ainda nas obras de Cassiciaco, definição conceitual clara, mas superficial. “O termo ‘mente’ ou ‘pensamento’ (*mens*) é utilizado por Agostinho para designar a *pars superiora* da alma racional. A inclusão deste novo conceito se faz necessária na medida em que o viés argumentativo de Agostinho se desenvolve. Para o filósofo, cada parte da alma contém uma especificidade própria de atribuições, não obstante, Agostinho reserva à *mens* a característica de apreender ou assimilar as coisas inteligíveis” (LIMA; FERREIRA, 2012, p. 5).

<sup>380</sup> “*Aspectus animae, ratio est: sed quia non sequitur ut omnis qui aspicit videat aspectus rectus atque perfectus, id est quem visio sequitur, virtus vocatur; est enim virtus vel recta vel perfecta ratio [...]*” (*sol.*, I, VI, 13 – tradução livre).

somente a razão não basta. Nesta investigação autorreflexiva, o homem encontra, ainda, outros elementos, como a fé.

É de se destacar, contudo, e chama a atenção quando são investigados os Diálogos de Cassiciaco, que a fé, explicitamente nomeada, quase não figura nos escritos agostinianos. O termo *fides* e suas variações são raros naqueles diálogos, e ainda assim a fé precisa ser considerada como de suma importância para a compreensão do pensamento do neo-convertido.

A fé não é *objeto* de análise dos escritos agostinianos. Quando se fala de uma conciliação entre fé e razão na filosofia cristã, deve-se afastar, no presente caso, a concepção de uma filosofia da religião que seja um exercício de investigação, com uso da razão, sobre a fé; isto é, uma análise racional da adesão ao fenômeno religioso. Ao contrário, esta conciliação, esta aliança, é na verdade um *exercício racional que se torna possível na abertura da fé*. A *filosofia cristã*, não é uma *filosofia sobre a religião*, mas uma *filosofia na religião*, uma prática da razão totalmente ancorada, balizada e possível enquanto umbilicalmente vinculada à fé.

Neste sentido, vale considerar a argumentação de Marías (2015, p. 115). Segundo o autor, a história da filosofia teve sua divisão mais profunda promovida pelo cristianismo, fazendo com que o pensamento ocidental fosse definitivamente separado por ele, num antes e num depois. Não há como não considerar importante, de fato, a inovação do cristianismo para o pensamento filosófico. Contudo, prossegue o autor:

Mas seria um erro crer que o cristianismo é uma filosofia; é uma religião, coisa muito distinta: nem sequer se pode falar com rigor de filosofia cristã, se o adjetivo *cristã* definir um caráter da filosofia; podemos chamar de filosofia cristã exclusivamente a *filosofia dos cristãos enquanto tais*, ou seja, a que está determinada pela situação cristã de que o filósofo parte. Nesse sentido, o cristianismo tem um papel decisivo na história da metafísica porque modificou de modo essencial os pressupostos a partir dos quais se move o homem, e, portanto, a situação de que parte para filosofar. É o homem cristão que é outro, e por isso é outra sua filosofia, distinta, por exemplo, da grega (MARÍAS, 2015, p; 115).

Se a história da filosofia teve marcada sua trajetória pelo cristianismo, não há como negar que, com esta religião, a filosofia *adota novo caráter*. De fato, este novo caráter advém da forma como os cristãos, enquanto tais, aplicam-se a esta atividade da razão humana – já não mais considerada autônoma na busca da Verdade.



O cristianismo modifica, como religião, *os pressupostos a partir dos quais se move o homem*. A filosofia, enquanto atividade da razão humana, é feita com base na própria realidade em que se encontra o homem. Ora, então é preciso considerar que a compreensão da realidade oferecida pelo cristianismo ao homem coloca a atividade de filosofar em nova abertura, com nova base e *nova leitura, nova perspectiva*. O cristianismo confere, então, certa e seguramente, um *novo caráter à filosofia*, ao menos àquela executada pelos cristãos, como é o caso de Agostinho, já no período imediatamente pós-conversão, em Cassicíaco.

Ao falar do pensamento do próprio Marías, Cuesta (2011, p. 54), percebe e concorda que a construção dessa *perspectiva cristã* edifica uma maneira específica de pensar. Logo, há uma nova compreensão da realidade e, por conseguinte, o pensamento filosófico tem de adotar *novo caráter*, diverso daquele que não resulta desta mesma perspectiva:

Segundo Marías, o Cristianismo deu à Europa uma instalação nova no mundo, distinta da greco-romana, e que denomina “a perspectiva cristã”. Nela se vive mergulhado em uma tradição cujos valores alcançam as esferas mais diversas da cultura, isto é, sem que seja preciso ser crente, posto que a fé não configura prova filosófica alguma. Não obstante, é inegável a afirmação de que essa perspectiva cristã conforma uma maneira de pensar, de agir e de sentir, em suma: de viver e entender a realidade, sobretudo a humana [...] (CUESTA, 2011, p. 54).

Esta nova abertura, essa *perspectiva cristã* é exatamente a situação na qual já se encontra Agostinho no retiro de Cassicíaco. E é nesta situação que, ao dialogar com a Razão nos *Soliloquia*, ele é estimulado, primeiramente, a orar, pedindo força e ajuda para chegar ao conhecimento que deseja<sup>381</sup>. O exercício da razão que vai se dar na sequência não pode ser outro senão o de uma *filosofia cristã*, com compreensão da realidade específica desta *abertura da fé*.

Se houve a oportunidade de Aristóteles indicar, na *Metafísica* (I, 1), ao tratar do surgimento da filosofia, que foi pelo maravilhamento<sup>382</sup>, pelo espanto, que os homens passaram a se dedicar a esta específica investigação racional de sua realidade –

---

<sup>381</sup> *sol.*, I, I, 1.

<sup>382</sup> “É por força de seu maravilhamento que os seres humanos começam agora a filosofar e, originalmente, começaram a filosofar; maravilhando-se primeiramente ante perplexidades óbvias e, sem seguida, por um progresso gradual, levantando questões acerca das grandes matérias [...]” (ARISTÓTELES, 2012, p. 45).

maravilhamento este que colocou o homem em nova situação, quando do questionamento do paradigma mítico que anteriormente abarcava a compreensão da realidade –, então cabe perguntar qual foi o início, o *despertar da filosofia cristã agostiniana*.

Pode-se partir da percepção de que a filosofia antiga encontrou um epílogo na antiguidade tardia, sobretudo com o *ceticismo*. Na caminhada progressiva da atividade filosófica, partindo de seu surgimento com foco nos temas cosmológicos, ampliando-se às questões antropológicas, políticas, lógicas, éticas – em uma palavra, questões humanas (de onde parte a caracterização da filosofia clássica grega como início do período humanístico da filosofia); o homem acabou por deparar-se com dilemas da própria razão e, talvez pela primeira vez com clareza incontestada, a filosofia chocou-se com os *limites da razão*. Foram colocados alguns obstáculos à caminhada da razão, alguns desafios cuja síntese encontra-se no *ceticismo*. De certa maneira, a pretensão de fazer uso da razão para compreender integralmente a realidade circundante, enaltecendo a autonomia humana, foi posta em xeque. Os questionamentos céticos em face dos filósofos dogmáticos minaram quaisquer pretensões de alcançar a verdade pelo caminho da razão. É da pena de Paul Tillich (2007, p. 26) a expressão “epílogo cético do desenvolvimento antigo”, com a qual busca retratar a forma como o ceticismo se colocou como um desafio, quiçá impedimento, ao desenvolvimento da atividade de compreensão racional da realidade, ao qual se dá o nome de *filosofia*.

Com o cristianismo, contudo, o pensamento filosófico ganha novo fôlego, justamente pela abertura proporcionada pela fé. Assim, aquele desafio do ceticismo em face da busca racional pela razão foi enfrentado sobre novas bases, formando o que pode ser chamado de *prólogo da filosofia cristã agostiniana* (SILVA, 2016, p. 12) a partir do *intermediário epílogo da filosofia* (o paradoxo aqui retoma a expressão de Tillich (2007), mas indica sua superação):

[...] o ceticismo estabeleceu o vazio e o limite da razão. A filosofia cristã afastou estas “negras nuvens” e abriu o campo para o pensamento racional que se pauta na fé. Conhecendo a história, percebe-se que esta abertura garantiu uma hegemonia relativamente duradoura, de cerca de um milênio. [...] para Agostinho, o conhecimento é possível com a ajuda de Deus – o que dá início ao desenvolvimento do que seria a teoria da iluminação divina [...].  
A salvação do homem, atacada pelo desafio cético, se mostra resguardada, dado que o homem pode alcançar a verdade, logo pode

alcançar a Deus – e isto se faz pela fé e pela aceitação da autoridade divina. O enfrentamento filosófico-cristão ao desafio cético alicerçou a filosofia cristã em seu mais direto objetivo: garantir ao homem a possibilidade de voltar-se para Deus (SILVA, 2016, p. 98).

No *Contra academicos*, ao enfrentar o desafio cético, Agostinho está essencialmente clarificando a abertura que a fé proporciona, asseverando que as demais filosofias, justamente por não adotarem essa *perspectiva cristã*, não podem lograr êxito. Sua preocupação é com o *homem*, portanto, e ele o vislumbra nessa situação específica da religião: “trata-se da nossa vida, dos costumes e da alma. Esta espera superar os perigos de todas as falácias e depois de abraçada a verdade, como que voltando à região da sua origem, triunfar sobre as paixões e assim, desposando a temperança, reinar, mais segura de voltar ao céu” (AGOSTINHO, 2008, p. 91)<sup>383</sup>.

A *fé*, então, não é de forma alguma um objeto. Ela é um *princípio*, nunca um termo, um fim em si. É a partir dela que podem ser feitas as buscas e especulações da filosofia, sobretudo aquelas mais fundamentais, constituintes do que ora se denomina *quaerere Deum*: “Isso significa dizer que a inteligência prepara para a fé e esta se dirige àquela e a ilumina: *Intellige ut credas. Crede ut intelligas*. E, finalmente, a inteligência e a fé desembocam, isto é, orientam-se, juntas, no amor. Seu desejo supremo é a Verdade [...]” (NODARI, 2011, p. 159), e a Verdade é Deus.

Agostinho vai representar (e, quiçá, ser o paradigma fundamental), assim, já nos Diálogos de Cassiciaco, a característica própria do filósofo cristão, para quem *a fé determina a atitude cognoscitiva* (BOEHNER; GILSON, 2012, p. 12). A visão de mundo, a cosmovisão do filósofo, é determinada pela abertura da fé. Para onde quer que lance sua investigação filosófica, este gênero de filósofo o fará a partir da fé. Ao falar da relação entre religião e sentido de vida, em obra dedicada à Filosofia da Religião, Jean Grondin (2012) assevera:

É na religião que se articulou, e de maneira infinitamente diversa, uma *experiência da vida* que reconhece nela um percurso que tem sentido, porque esta vida se inscreve num conjunto que comporta uma direção, um fim e uma origem. [...] cada vida se reconhece comandada por algo superior que habitualmente é o objeto de uma veneração, de um culto e de reconhecimento, sejam quais forem (GRONDIN, 2012, p. 7. Grifo nosso.).

---

<sup>383</sup> *acad.*, II, 9, 22.

Adotando este posicionamento, realizando o projeto de filosofia cristã no retiro de Cassiciaco, Agostinho é explícito, nos *Soliloquia* (I, VI, 13), ao afirmar que o *olhar da alma*, a razão, só pode se completar se a mente estiver afastada daquilo que a macula, a prejudica. Portanto, há aqui a atuação de um elemento que, presente, possibilita a persecução do objetivo fundamental do homem. A ação, neste caso, é o de *direcionamento do quaerere*, e o componente é a *fé (fides)*: dentre todos os elementos nos quais podem prender-se os olhos da mente humana, somente um é o Bem beatificador, aquela Verdade que garantirá a felicidade; e é a fé quem adequadamente *direciona* o *olhar da alma* para este sumo bem. Este elemento, a fé, diz Agostinho na oração inicial, é o princípio do estímulo, do *quaerere Deum: Deus cui nos fides excitat*<sup>384</sup>.

O olho da alma é a mente isenta de qualquer mancha das coisas mortais. É a fé quem proporciona essa *purificação* da alma, posto que somente crendo na Verdade é que pode se desligar daquilo que é mancha e vício: a fé é exigida posto que é ela que faz a alma acreditar que aquela coisa, para a qual ela é solicitada a voltar seu olhar, é de tal tipo que, se alcançada, garantirá a beatitude<sup>385</sup>.

A partir do momento em que se tem a fé – ora, talvez, entendida como dádiva, porque recebida – então é possível se desligar do que é mortal e corpóreo, porque a fé já é esta ligação inicial com Deus, porque é a crença Nele. A alma se purifica das manchas “do mundo” através da fé, porque a partir do momento em que a tem, se desliga do mundo para se ligar [religar? – *religare*] com Deus. A fé é o passo inicial da caminhada para a qual todas as almas são convocadas: retornar a Deus. A alma se purifica (os olhos), e então torna-se capaz de olhar perfeitamente, ou seja, aplicar a razão correta e perfeitamente para, assim, ver – contemplar a Deus.

No Prólogo a Romaniano que precede o Livro II do *Contra academicos* há uma passagem que esclarece uma das *funções* da fé, e como Agostinho a significa neste período de sua produção filosófica. O tagastense está falando a seu amigo que, em Cassiciaco, está desfrutando do repouso, tendo rompido laços com os desejos mundanos, e em busca da verdade beatífica; e tudo isso deve-se ao patrocínio de Romaniano. Então, Agostinho afirma que “[a]quele de quem foste ministro, mais o

---

<sup>384</sup> *sol.*, I, I, 3.

<sup>385</sup> “[...] *fides, qua credat ita se rem habere, ad quam convertendus aspectus est, ut visa faciat beatum [...]*” (*sol.*, I, VI, 13).

concebi pela fé do que o compreendi pela razão”<sup>386</sup> (AGOSTINHO, 1962, p. 76). Neste caso, portanto, é a *fé que permite o discernimento*, porque direciona o olhar (a razão) para a Verdade. Só assim é possível ter clareza. Isoladamente, a razão não seria capaz da compreensão completa. Note-se: a *fé* direciona para *aquele de quem Romano foi ministro*: Deus. A *fé*, neste caso, está sendo a abertura à compreensão da própria *providência divina*.

\*\*\*

A fé que estimula a razão na expressão do *quaerere* encontra manifestação de considerável importância na oração inicial contida nos *Soliloquia*. Concebida como uma oração com vistas a possibilitar a melhor condição para a investigação que iria travar doravante, em diálogo com a Razão personificada, esse texto é uma expressão do *quaerere Deum* em diversos aspectos:

Considerada por muitos como uma das mais belas orações da mística cristã de todos os tempos, a oração que introduz o livro dos *Soliloquios*, de Agostinho, tem sido objeto de estudo de muitos pesquisadores. Além da profundidade e da densidade do seu conteúdo, ela se caracteriza também pela beleza do estilo, sendo verdadeiramente uma obra de arte na qual encontramos um Agostinho no ápice de sua atividade como orador e pensador. Ela se constitui, ao mesmo tempo, em elevada obra filosófica, teológica, mística e poética (VARGAS, 2021, p. 13-14).

Embora a expressão de oração possa parecer externa à filosofia, não deve ser extrínseca ao *quaerere* e sua expressão, visto que toda a inclinação do homem está em busca da verdade e da beatitude, colocando-o em direção a Deus, a quem a oração também se dirige. Tanto para requerer o estímulo do *quaerere* quando para colocá-lo em ação, a oração cumpre papel de chamada à transcendência.

Há pesquisadores que chegam a apontar, na oração dos *Soliloquia*, a existência de uma síntese do pensamento agostiniano, apesar de sua condição de integrante do conjunto das primeiras obras produzidas por Agostinho após sua trajetória de busca errática e sua conversão ao cristianismo (VARGAS, 2021, p. 14-15).

---

<sup>386</sup> *acad.*, II, II, 4.

Dentre os esquemas interpretativos possíveis para a oração, aquele que se coaduna com o delineamento do *quaerere* nas obras de Cassiciaco, e permite vislumbrar no texto a expressão do *quaerere Deum*, é aquela que, segundo Vargas (2021, p. 34), foi proposta por Doucet:

o homem, voltando-se para Deus, reencontra a si mesmo, graças a uma busca da natureza divina que revela à alma a própria natureza [...]. Depois intervém uma purificação intelectual e moral que realiza a *ratio intelligendi* e a *ordo uiuendi* da busca filosófica (DOUCET, 1990 apud VARGAS, 2021, p. 34).

Tratando diretamente da oração, pode-se dizer que ela é uma invocação a Deus e uma série de súplicas que expressam um profundo desejo de aproximação, entendimento e comunhão com Deus – em essência, a própria expressão do *quaerere Deum*. Agostinho começa direcionando sua oração a Deus, reconhecendo-o como o criador de todas as coisas, o ser supremo e onipotente. Em seguida, pede que Deus o auxilie a formular uma oração sincera e adequada, demonstrando humildade ao reconhecer que a própria habilidade para orar é um dom divino. Ao colocar-se assim, Agostinho busca ser merecedor da atenção de Deus, indicando seu desejo: “Deus, criador de todas as coisas, concedei-me primeiramente que eu faça uma boa oração; em seguida, que me torne digno de ser ouvido por ti; por fim, que me atendas” (AGOSTINHO, 2010, p. 15)<sup>387</sup>. Vargas (2021, p. 35) observa uma estrutura triádica, sem conceder a essa percepção um elo com cada uma das pessoas divinas, e destaca a “[...] *atitude fundamental* com a qual Agostinho começa a oração e que a perpassará por completo, atitude de humildade e consciência de total dependência de Deus” (VARGAS, 2021, p. 35).

A parte seguinte enfatiza a dependência de todas as coisas em relação a Deus como sua fonte de existência e sustento e, em indireta referência à queda anterior nas teorias maniqueístas, Agostinho destaca a perfeição e a bondade de Deus, ressaltando que Ele não é a fonte do mal: “[...] Deus, que não fazes o mal e fazes que este não seja pior. Deus, que mostras aos poucos, que se aproximam do que é verdadeiro, que o mal é nada” (AGOSTINHO, 2010, p. 16)<sup>388</sup>. Como se nota, o tagastense expressa a crença de que, à medida em que os homens se aproximam da

---

<sup>387</sup> *sol.*, I, 1, 2.

<sup>388</sup> *sol.*, I, 1, 2.

verdade e do conhecimento, eles tornam-se capazes de perceber que o mal carece de substância real.

Dando prosseguimento, faz menção a Deus como fonte de toda a perfeição nas coisas (ainda que, em si, sejam limitadas e imperfeitas), e destaca a harmonia e a ordem do universo como baseadas em Deus: “Deus, por quem todas as coisas são perfeitas, ainda com a parte que lhes toca de imperfeição. Deus, por quem se atenua ao máximo qualquer dissonância quando as coisas piores se harmonizam com as melhores” (AGOSTINHO, 2010, p. 16)<sup>389</sup>.

Novamente dando expressão ao *quaerere* que se manifesta no homem, Agostinho enfatiza o amor universal a Deus, seja esse amor consciente ou inconsciente. Neste caso, pode-se dizer que, à medida em que esse amor é esclarecido, mediante a investigação e a expressão do movimento de busca, com apoio da razão e da fé, ele se torna cada vez mais consciente; não sem frisar a necessidade afastamento dos erros na execução da busca pela verdade, indicando que a verdade é compreendida por aqueles que têm o espírito afastado das impurezas:

Deus, a quem amam, consciente ou inconscientemente, todos os que possam amar. Deus, em quem todas as coisas subsistem e para quem, contudo, não é torpe a torpeza de qualquer criatura, a quem não prejudica a sua malícia nem o afasta o seu erro. Deus, que não quiseste que conhecessem a verdade senão os puros (AGOSTINHO, 2010, p. 16)<sup>390</sup>.

Agostinho conclui essa primeira parte da oração afirmando Deus como o Pai de todas as coisas boas e verdadeiras, reconhecendo-o como a fonte de iluminação espiritual e direcionando-se a Ele como um Pai amoroso que orienta e guia. O introito é, portanto, um estabelecimento e uma afirmação da relação do homem com Deus.

A invocação feita em seguida, como já mencionado, dá a Deus diversas designações e atributos, como Verdade, Sabedoria, Vida, Felicidade, Bondade, Beleza e Luz inteligível. Todos esses atributos da natureza divina são postos de maneira a reafirmar as limitações dos sentidos (corpóreos) humanos para conhecê-los. Destarte, Agostinho explora a relação do homem com Deus, enfatizando que afastar-se de Deus resulta em queda, engano e perdição – reminiscências de sua

---

<sup>389</sup> *sol.*, I, 1, 2.

<sup>390</sup> *sol.*, I, 1, 2.

busca errática, enquanto retornar a Ele é levantar-se, ser purificado e reviver – o resultado da expressão do *quaerere*, o qual ocorre a partir de um estímulo que é divino e que demanda a purificação e a conversão (o afastamento dos erros e a expressão da busca essencial): ao tratar desse aspecto, enfatiza a ação transformadora de Deus, que converte o coração humano e o fortalece, atraindo e guiando para a verdade e para a beatitude, tidos como alimento da alma:

[...] Deus, de quem separar-se significa cair, a quem retornar significa levantar-se, em quem permanecer significa ser firme. Deus, de quem afastar-se é morrer, ao qual voltar é reviver, em quem habitar é viver. Deus, a quem ninguém deixa senão enganado, a quem ninguém busca senão estimulado para isso, a quem ninguém encontra senão purificado. Deus, a quem abandonar é o mesmo que perecer, a quem acatar é o mesmo que amar, a quem ver é o mesmo que possuir. Deus, a quem a fé nos estimula, a esperança nos eleva, o amor nos une. Eu te invoco, [...] Deus, por quem não aquiescemos às artimanhas e seduções dos maus. Deus, por quem as pequeninas coisas não nos diminuem. Deus, por quem o que há de melhor em nós não está sujeito ao que há de pior. Deus, por quem a morte é absorvida na vitória. Deus, que nos convertes. [...] Deus, que nos atrais para toda verdade. [...] Deus, que nos chamas para o caminho. [...] Deus, por quem temos sede de uma bebida que, uma vez tomada, faz que nunca mais tenhamos sede. [...] (AGOSTINHO, 2010, p. 17-18)<sup>391</sup>.

Então, Agostinho finaliza a segunda parte da oração buscando a proximidade e benevolência divina, reconhecendo a purificação e a preparação espiritual feitas por Deus: “Deus, que nos purificas e nos preparas para os prêmios divinos, achega-te a mim com benevolência” (AGOSTINHO, 2010, p. 18)<sup>392</sup>. Essa parte da oração expressa a relação profunda do homem com Deus, o que tem prosseguimento na terceira seção.

Como manifestação de seu desejo, Agostinho faz um apelo a Deus para que o auxilie, atribuindo a Ele a perfeição e a imutabilidade, destacando que não está sujeito a contradições, mudanças ou limitações – assim, reconhece em Deus o elemento estável que possibilita a plenitude: “Vem em meu auxílio, substância una, eterna e verdadeira, em quem não há discrepância, confusão, mudança, indigência nem morte. Onde há plena concórdia, total evidência, total constância, suma plenitude e vida plena. Em quem nada falta, nada sobra” (AGOSTINHO, 2010, p. 18)<sup>393</sup>.

---

<sup>391</sup> *sol.*, I, 1, 3.

<sup>392</sup> *sol.*, I, 1, 3.

<sup>393</sup> *sol.*, I, 1, 4.



As porções finais da oração, ainda que permitam um prosseguimento da postura de reconhecimento de Deus e de expressão de seu desejo de unir-se a ele, tem de Agostinho uma variação de estilo, ao falar de si em sua relação com o criador. O tagastense, orando, declara seu amor, devoção e busca exclusiva por Deus, afirmando sua plena entrega ao *quaerere Deum*:

Amo somente a ti, sigo somente a ti, busco somente a ti, estou disposto a servir somente a ti e desejo estar sob a tua jurisdição, porque somente tu governas com justiça. Manda e ordena o que quiseres, mas sana e abre meus ouvidos para ouvir tuas palavras; sana e abre meus olhos para enxergar os teus acenos (AGOSTINHO, 2010, p. 19)<sup>394</sup>.

Para essa entrega, suplica o afastamento dos erros (fazendo memória, novamente, de sua busca errática) e a orientação divina, através da fé, de forma a guiá-lo em sua navegação em direção ao porto e à destinação final, o encontro definitivo com Deus:

Afasta de mim a ignorância para que eu te reconheça. Dize-me para onde devo voltar-me para ver-te e espero fazer tudo o que mandares. Suplico-te: recebe teu fugitivo, Senhor e Pai clementíssimo; já sofri muito; já servi demais aos teus inimigos, os quais sujeitas sob teus pés; por muito tempo fui ludibriado por falácias. [...] Sinto em mim que devo voltar a ti. Abra-se tua porta para mim, que estou batendo. Ensina-me como chegar a ti. Nada mais tenho que a vontade. Nada mais sei senão que se deve desprezar as coisas passageiras e transitórias e procurar o que é certo e eterno. (AGOSTINHO, 2010, p. 19)<sup>395</sup>.

Agostinho conclui o penúltimo parágrafo da oração reconhecendo a grande bondade de Deus, enfatizando a singular natureza divina, à qual deseja entregar-se inteiramente. Dando termo à sua oração inicial dos *Soliloquia*, Agostinho reafirma a sua expressão do *quaerere Deum*:

Almejo-te; e novamente te peço aquilo que se necessita para almejar-te. Parece aquele a quem abandonares; mas não abandonas, porque és o bem supremo a quem não deixa de encontrar aquele que procura corretamente. E procura corretamente todo aquele a quem conduzes para que procure corretamente. Faze, Pai, que eu te procure, mas livra-me do erro. Nenhuma outra coisa, além de ti, se apresente a mim,

---

<sup>394</sup> *sol.*, I, 1, 5.

<sup>395</sup> *sol.*, I, 1, 5.

que te estou procurando. Se nada mais desejo senão a ti, Pai, então eu te encontro logo. Mas se houver em mim desejo de algo supérfluo, limpa-me e torna-me apto a ver-te. Quanto ao mais, em relação à saúde do meu corpo mortal, confio-o a ti, porquanto não sei que utilidade possa haver nele para mim ou para aqueles a quem amo. Pai sapientíssimo e ótimo, em relação a isso rezarei no tempo em que me avisares. Apenas rogo à tua excelentíssima clemência que me convertas totalmente a ti e faças com que nada se oponha a mim, que caminho para ti e que, durante o tempo em que carregos e lido com este mesmo corpo, eu seja puro, magnânimo, justo e prudente, perfeito amante da tua sabedoria, aplicando-me à sua percepção, digno da habitação e de ser habitante do teu reino tão feliz. Amém, amém (AGOSTINHO, 2010, p. 20)<sup>396</sup>.

Por conseguinte, como observado, o *quaerere Deum*, culminância da expressão e manifestação da busca essencial que Agostinho reconhece e desenvolve a partir das obras de Cassiciaco, é composto por um movimento para a interioridade, em que o homem, olhando para si, reconhece o impulso que o move em direção ao seu bem beatificador, a Verdade, que é Deus.

---

<sup>396</sup> *sol.*, I, 1, 6.

## 5 FECHAMENTO

*Deus aderit (...) quaerentibus (...)*

*(sol. II, 20, 36)*<sup>397</sup>

Dentre os afazeres aos quais Agostinho se entregava no retiro de Cassiciáco, quer nas atividades próprias à casa, quer nos debates com os diversos integrantes daquela comunidade cristã, houve ocasião de um encontro que deve ser especialmente destacado. Desse encontro resulta a obra *Soliloquia*, termo que o pensador tagastense cunhou a fim de descrever as conversações a sós entre ele e sua própria Razão: os solilóquios. Um encontro, destarte, consigo. Um diálogo cuja mensagem ecoou por séculos.

Os dias e as noites passados na casa de campo em Cassiciáco foram ocasião de desenvolvimento, para Agostinho, a partir de diversos diálogos. Naquele período, atentando-se aos variados eventos ao seu redor, com uma sensibilidade especialmente afluída acerca da natureza, e colocando em uso seu conhecimento acumulado, Agostinho principiou sua formação como um filósofo cristão.

Ao dialogar com a Razão, em um momento raro de solidão, o tagastense encontrou a oportunidade de aprofundar seu entendimento acerca daquilo que passou a ser a culminância de todo o seu empenho e dedicação: a busca essencial – o *quaerere*. Assim, retomando a noite<sup>398</sup> em que Agostinho foi despertado para a reflexão pelo correr das águas de um ribeirão próximo ao seu local de descanso, em meio a ratos campestres, é possível, agora, vislumbrar o seu *despertar*, quando já raiando o dia, em um mergulho em si mesmo, perscrutando sua razão e buscando, a partir dali, o encontro com a verdade, a felicidade e Deus. Esse mergulho legou a Agostinho a lição de que não há que se perder na fluidez, como a do ribeirão ali próximo; nem há que se distrair com sujeira e imundície, como a que atraía os ratos que passavam por seu aposento noturno... Sua busca essencial, superada a multiplicidade circundante e afastados os erros e os vícios, deve ser bem direcionada para Deus.

---

<sup>397</sup> Expressão de *sol.*, II, 20, 36: “*Bono animo esto; Deus aderit, ut iam sentimus, quaerentibus nobis [...]*”: “Tenha bom ânimo. Deus estará conosco, como já sentimos, que O buscamos [...]”. (tradução livre).

<sup>398</sup> Cf. seção Abertura deste trabalho.

O encontro consigo, representado pelos solilóquios, bem como a aplicação da razão, inspirada e movida pela fé, a fim de que a busca essencial do homem possa expressar-se e direcionar-se para a plenitude que se encontra em Deus representam o despertar agostiniano em Cassiciaco, do qual toda a tradição cultural posterior poderá e irá auferir heranças.

Agostinho dormia, na quinta em Cassiciaco, ao som da fluidez e em meio à sujeira. Acordou, porém, e ergueu-se para a filosofia cristã. E, ouvindo (de dentro) da voz interior da Razão, sentiu que estava sendo estimulado e encorajado, entregando-se, portanto, à missão de busca e acreditando, fervorosa e piedosamente, que Deus estará com aqueles que o buscam – *Deus aderit quaerentibus nobis*.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após o percurso de estudo e compreensão trilhado, cabe uma retomada à guisa de consideração final. Partindo da análise das obras que Agostinho produziu no retiro de Cassiciáco, quais sejam: o *Contra academicos*, o *De beata vita*, o *De ordine* e os *Soliloquia*; a presente tese buscou explorar a relação entre o termo substantivado *quaerere* e a busca essencial do homem como representativa do desenvolvimento inicial da filosofia cristã agostiniana. Iniciando com uma análise da trajetória agostiniana, destacando eventos e experiências que culminaram em sua conversão ao cristianismo, a seção que tratou da busca errática pretendeu oferecer a compreensão da forma como Agostinho tomou a matéria de sua própria vivência para construir uma reflexão com vistas à busca essencial que não deve se perder na multiplicidade do mundo, mas visar à plenitude. Abordando elementos como suas entregas aos prazeres mundanos, sua interação com o pensamento maniqueísta e sua relação com o ceticismo, a estrutura da seção culminou com a análise da conversão ao cristianismo, entendido como um marco transformador no itinerário percorrido por Agostinho.

A partir daí, a tese focou na análise da construção da ideia de busca essencial, a partir do termo *quaerere* e sua significação. O retiro de Cassiciáco foi examinado, assim como as obras produzidas nesse contexto, evidenciando a mudança da abordagem eudemonista para uma perspectiva cristã. Essa transição permitiu a exploração do delineamento do *quaerere* como busca essencial por Agostinho, processo no qual se evidencia como o tagastense examina sua própria jornada de busca e a mudança ocorrida a partir de sua conversão.

Em seguida, foi apresentada a exploração das formas com Agostinho, a partir das obras de Cassiciáco, desenvolveu o delineamento e a expressão do *quaerere*, elaborando uma concepção única dessa busca essencial que o diferencia das perspectivas eudemonistas. A partir das obras construídas no retiro, em fase imediatamente posterior à conversão, mas ainda prévia ao batismo, Agostinho demonstra que não somente se dedicou a compreender a busca essencial (no processo de delineamento do *quaerere*), mas também a vivenciá-la (o *quaerere* em suas diversas e complexas expressões): empenhando-se na busca direcionada à verdade, à felicidade e a Deus.

No decorrer do desenvolvimento do presente estudo, buscou-se analisar o início do desenvolvimento da filosofia cristã de Agostinho, logo após sua conversão, fornecendo uma perspectiva sobre um período menos valorizado nos estudos agostinianos. O objetivo principal foi o de construir uma leitura da construção da busca essencial em Agostinho, delineando suas etapas e sua expressão e, assim, tomando o *quaerere* como o impulso de partida de todo o edifício reflexivo que o tagastense oferecerá ao longo de sua história.

## REFERÊNCIAS

### A) OBRAS DE AGOSTINHO

#### A.1) REFERÊNCIAS LATINAS

SANCTI AURELII AUGUSTINI, HIPONENSIS EPISCOPI, OPERA OMNIA. In: MIGNE, J.-P. **Patrologiae cursus completus** [...] Series latina. Paris: Garnier Fraters, 1877. Disponível em <<https://archive.org/stream/patrologiaeacurs02migngoog#page/n457/mode/2up>>. Acesso em 26 abr. 2023.

SANCTI AVRELI AVGVSTINI. **Corpvs scriptorvm ecclesiasticorvm latinorvm**. v. LXIII. New York/London: Hölder-Pichler-Tempsky, 1922.

A.1.1) Transcrição latina online:

**S. AURELII AUGUSTINI OPERA OMNIA – editio latina**. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/index.htm>>. Acesso em 26 abr. 2023.

#### A.2) TRADUÇÕES DAS DIVERSAS OBRAS DE AGOSTINHO

AGOSTINHO. **A doutrina cristã**: manual de exegese e formação cristã. Tradução de Nair de Assis Oliveira. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2011. (Patrística).

AGOSTINHO. **A trindade**. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1984. (Patrística).

AGOSTINHO. **Confissões**. Tradução de Frederico Ozanam Pessoa de Barros. Rio de Janeiro: Petra, 2020. (2 v.).

AGOSTINHO. **Confissões**. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. 26. ed. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Editora Universitária São Francisco, 2012. (Pensamento humano).

AGOSTINHO. **Confissões**: livros VII, X e XI. Tradução de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina Castro-Maia de Sousa Pimentel. Covilhã: Serviços Gráficos da Universidade da Beira Interior, 2001.

AGOSTINHO. **Confissões**. Tradução do latim e prefácio de Lorenzo Mammì. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.

AGOSTINHO. **Contra os acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre**. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008. (Patrística).

AGOSTINHO. **Contra os acadêmicos**. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2014. (Vozes de bolso).

AGOSTINHO. **Contra os acadêmicos**: diálogo em três livros. Tradução de Vieira de Almeida. Coimbra: Atlântida, 1962. (Biblioteca filosófica).

AGOSTINHO. **Solilóquios; A vida feliz**. Tradução de Adaury Fiorotti e Nair de Assis Oliveira. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2010. (Patrística).

AGOSTINHO. **Retratações**. Tradução e notas de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2019. (Patrística).

AGOSTINHO, Santo. **Diálogo sobre a felicidade**. Trad., intr. e notas de Mário A. Santiago de Carvalho (edição bilíngue). Lisboa: Edições 70, 1988.

AGUSTÍN. **Carta 1 – Agustín a Hermogeniano**. Tradução de Lope Cilleruelo. Disponível em: < [http://www.augustinus.it/spagnolo/lettere/lettera\\_001\\_testo.htm](http://www.augustinus.it/spagnolo/lettere/lettera_001_testo.htm)>. Acesso em 13 out. 2015.

AGUSTÍN. **Obras de San Agustín** – v. III (en edicion bilingüe). Tradução, introdução e notas de Victorino Capanaga, Evaristo Seijas, Eusebio Cuevas, Manuel Martinez, Mateo Lanseros. Madrid: Editorial Catolica, 1947. (Biblioteca de Autores Cristianos).

AUGUSTINE. **Against the Academicians and The Teacher**. Tradução de Peter King. Indianapolis: Hackett, 1995.

SAINT AUGUSTINE OF HIPPO. **Letters of Saint Augustin (Illustrated)**. S/l: Aeterna Press, 2014.

SAN AGUSTÍN. **Obras completas de San Agustín**: VIII – Cartas (1º) – 1-123. Madrid: Editorial Catolica, 1986. Biblioteca de Autores Cristianos).

ST. AUGUSTINE. **Against the Academics**: St. Augustine's Cassiciacum Dialogues, volume 1 . Tradução de Michael P. Foley. New Haven/London: Yale University Press, 2019a.

ST. AUGUSTINE. **On the happy life**: St. Augustine's Cassiciacum Dialogues, volume 2. Tradução de Michael P. Foley. New Haven/London: Yale University Press, 2019b.

ST. AUGUSTINE. **On order**: St. Augustine's Cassiciacum Dialogues, volume 3. Tradução de Michael P. Foley. New Haven/London: Yale University Press, 2020a.

ST. AUGUSTINE. **Soliloquies**: St. Augustine's Cassiciacum Dialogues, volume 4. Tradução de Michael P. Foley. New Haven/London: Yale University Press, 2020b.



## B) OBRAS E ARTIGOS SOBRE AGOSTINHO E SEU PENSAMENTO

BAKHOUCHE, Béatrice. La conversion de saint Augustin : modèle paradigmatique ou exemple atypique?. **Cahiers d'Études du Religieux – Recherches Interdisciplinaires (CER-RI)**. v. 6. 2009. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/cerri/520>>. Acesso em 15 jun. 2023.

BERALDI, Adriano Cesar Rodrigues. **Beatitude e sabedoria em Agostinho**: estudo sobre as fontes pagãs no *De beata vita* a partir do termo *philosophia*. 2010. 113 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2010.

BOFF, Clodovis. Introdução geral. In: BOFF, Clodovis. **A regra de Santo Agostinho**. Petrópolis: Vozes, 2009. (Regras comentadas). p. 9-21.

BOULTON-TOUBOLIC, Anne-Isabelle. Cicero and Augustine. In: ATKINS, Jed. W.; BÉNATOUIL, Thomas (eds.). **The Cambridge companion to Cicero's philosophy**. New York: Cambridge University Press, 2022. p. 252-267.

BROWN, Peter. **Santo Agostinho**: uma biografia. Tradução de Vera Ribeiro. 7. ed. Rio de Janeiro: Record, 2012.

CAPANAGA, Victorino. **Agustin de Hipona**: maestro de la conversión cristiana. Madrid: La Editorial Católica, 1974. (Biblioteca de autores cristianos).

CAPANÁGA, Victorino. Introducción (Contra los académicos). In: AGUSTIN, San. **Obras de San Agustin (en edicion bilingüe)**. Madrid: La Editorial Católica, 1947. (Biblioteca de Autores Cristianos). p. 3-65.

CARVALHO, Mário A. Santiago de. Notas. In: AGOSTINHO, Santo. **Diálogo sobre a felicidade**. Trad., intr. e notas de Mário A. Santiago de Carvalho (edição bilíngue). Lisboa: Edições 70, 1988.

CATAPANO, Giovanni. **Il concetto di Filosofia nei primi scritti di Agostino**: analisi dei passi metafilosofici dal *Contra academicos* al *De vera religione*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2001.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **O problema do mal na polêmica antimaniqueia de Santo Agostinho**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. (Filosofia).

COSTA, Marcos Roberto Nunes. O amor: princípio da moral interior em Santo Agostinho. **Perspectiva Filosófica - UFPE**, Recife, v. 4, n. 9, p.117-128, jul./dez, 1996.

COURCELLE, Pierre. **Recherches sur les Confessions de Saint Augustin**: nouvelle édition augmentée et illustrée. Paris: E. de Boccard, 1968. Disponível em: <<https://archive.org/details/recherchessurles0000cour/mode/2up?view=theater>>.

CREMONA, Carlo. **Agostinho de Hipona**: a Razão e a Fé. Petrópolis: Vozes, 1990.

CUNHA, Mariana Paolozzi Sérvulo da. **Perspectivas da vontade em Agostinho**. 2000. 130 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000.

DALPRA, Fábio Caputo. **O amor a Deus como fundamento do conhecimento nas Confissões de Agostinho**. 2009. 85 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2009.

DJUTH, Marianne. Vontade. In: FITZGERALD, Allan D. (org.). **Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia**. São Paulo: Paulus, 2018. (Filosofia medieval). p. 970-974.

DODARO, R.; MAYER, C.; MÜLLER, C. (eds.). **Augustinus-Lexikon**. Basel: Schwabe, 2016.

DUPONT, Anthony; KNOTTS, Matthew W.. In dialogue with Augustine's Soliloquia. Interpreting and recovering a theory of illumination. **International Journal of Philosophy and Theology**, S.l., v. 74, n. 5, p. 432-465, 2013.

FIOROTTI, Adaury. Introdução [à obra Solilóquios]. In: AGOSTINHO, Santo. **Solilóquios; A vida feliz**. Tradução de Adaury Fiorotti e Nair de Assis Oliveira. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2010. (Patrística).

FOLEY, Michael P. Translation, Annotation, and Commentary. In: ST. AUGUSTINE. **On the happy life: St. Augustine's Cassiciacum Dialogues**, volume 2. Tradução de Michael P. Foley. New Haven/London: Yale University Press, 2019b.

FOLEY, Michael P. Translation, Annotation, and Commentary. In: ST. AUGUSTINE. **On order: St. Augustine's Cassiciacum Dialogues**, volume 3. Tradução de Michael P. Foley. New Haven/London: Yale University Press, 2020a.

GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de santo Agostinho**. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial/Paulus, 2010.

GUTIÉRREZ, Jorge Luís. O *Protréptico* de Aristóteles, o *Hortênsio* de Cícero e a referência de Santo Agostinho às ilhas dos bem-aventurados no livro *De Trinitate*. **Basíliade – Revista de Filosofia**, Curitiba, v. 3, n. 5, p. 173-188, jan./jun. 2021.

HEIL, John. Augustine's attack on skepticism: the *Contra academicos*. **The Harvard Theological Review**, v. 65, n. 1, jan. 1972, p. 99-116.

JOLIVET, Regis. **San Agustín y el neoplatonismo cristiano**. Tradução de G. Blanco; O. Iozzia; M. Guirao; J. Otero; E. Pironio; J. Ogar. Buenos Aires: CEPA, 1941. (Gladium).

KATZ, Sheri. Buscar e encontrar. In: FITZGERALD, Allan D. (org.). **Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia**. São Paulo: Paulus, 2018. (Filosofia medieval). p. 198-199.

LANGONE, Hugo. **Chorar por Dido é inútil**: Santo Agostinho, as Confissões e o manejo da literatura pagã. São Paulo: Filocalia, 2018.

LE BLOND, Jean-Marie. **Les Conversions de Saint Augustin**. Paris: Aubier, 1950.

LIMA, Ricardo Pereira Santos; FERREIRA, Anselmo Tadeu. As particularidades do conceito de “alma” no pensamento de Agostinho. **Horizonte científico**. S.l, v. 6, n. 2, p. 1-31, fev. 2012. Disponível em: <<http://www.seer.ufu.br/index.php/horizontecientifico/article/view/14522/11860>>. Acesso em 05 dez. 2018

LIMA, Ricardo Pereira Santos. **Uma análise conceitual da relação entre psique e corpo em Agostinho**: os rudimentos do problema mente-corpo. 2015. 84 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2015.

MADUREIRA, Pedro Paulo de Sena. **Santo Agostinho (354-430)**. Rio de Janeiro: Três, 1973.

MANZANAS, Almudena Jiménez. “Aspectus animae ratio est”: apuntes sobre la razón en los Soliloquios de San Agustín. **Revista Española de Filosofía Medieval**. S.l, v. 5, p. 191-205, 1998. Disponível em: <<https://www.uco.es/ucopress/ojs/index.php/refime/article/view/9691/9160>>. Acesso em 10 set. 2018.

MARCOS, Francisco Evaristo; REEGEN, Jan Gerard Joseph ter. As fontes neoplatônicas de Santo Agostinho. Algumas pistas novas. **Kairós**: r. acadêmica da Prainha. Fortaleza, v. 12, n. 1-2, p. 93-112, 2015.

MARTINS, Diamantino. **Deus no sistema de Santo Agostinho**. Revista portuguesa de filosofia, v. 11, n. 2, 1955, p. 177-189.

MARTINS, Maria Manuela Brito. Deus como beatitude e outras felicidades. In: **Santo Agostinho**: o homem, Deus e a cidade – actas do Congresso. Fátima: Centro de Formação e Cultura, 2004. p. 179-201.

MATTHEWS, Gareth B.. **Santo Agostinho**: a vida e as idéias de um filósofo adiante de seu tempo. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

MISIARA, Antonio Pedro. As “Confissões”. In: **Atualidade de Santo Agostinho**. Sorocaba: Fundação Scarpa, 1955. p. 7-24.

MÚGICA, M. Carmen Dolby. La influencia del diálogo *Hortensio* de Cicerón en San Agustín. **Anuario Filosófico**. n. 24. 2001. p. 555-564.

NODARI, Paulo César. A busca de Deus nos Solilóquios de Agostinho. **Telecomunicação**. Porto Alegre, v. 11, n. 1, p. 150-168, jan./jun. 2011. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/download/9207/6340>>. Acesso em 09 set. 2018.

NUNES, Ruy Afonso da Costa. Os diálogos de Cassiciacum. In: **Atualidade de Santo Agostinho**. Sorocaba: Fundação Scarpa, 1955. p. 25-53.

O'MEARA, John J. **La jeunesse de Saint Augustin**: son évolution intérieur jusqu'à l'époque de sa conversion. Paris: Librairie Plon, 1984.

O'MEARA, John J. Les Conversions de Saint Augustin. **Philosophical Studies**, v. 3, jun. 1953, p. 131-132. Disponível em: <[https://www.pdcnet.org/collection/show?id=philstudies\\_1953\\_0003\\_0000\\_0131\\_0132&file\\_type=pdf](https://www.pdcnet.org/collection/show?id=philstudies_1953_0003_0000_0131_0132&file_type=pdf)>. Acesso em 15 jun. 2023.

OLIVEIRA E SILVA, Paula. Agostinho de Hipona – Carta a Nebrídio (Carta 3) – Introdução e tradução: Paula Oliveira e Silva. **Civitas Augustiniana**, n. 3, 2014, p. 107-115.

PACIONI, Virgilio. **Augustine of Hippo**: his philosophy in a historical and contemporary perspective. Herefordshire: Gracewing, 2010.

PALACIOS, Pelayo Moreno. **O estamento da Verdade no Contra academicos de Agostinho**. 2006. 171 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

PAOLOZZI, Mariana. Agostinho frente aos cétricos acadêmicos. **Dissertatio**. n. 45. p. 165-183. 2017.

PEGUEROLES, Juan. **El pensamiento filosófico de San Agustín**. Barcelona: Labor, 1972.

PEGUEROLES, Juan. Notas de antropología agustiniana. **Espíritu**: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana, ano 19, n. 61, 1970, p. 37-49. Disponível em: <<http://www.revistaespiritu.org/wp-content/uploads/2018/02/ESP061-Arti%CC%81culo.-Pegueroles.pdf>>. Acesso em 22 nov. 2018.

PEREIRA JÚNIOR, Antonio. **Agostinho e o ceticismo**: um estudo da crítica agustiniana ao ceticismo em Contra academicos. 2012. 116 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2012.

POSSÍDIO. **Vida de Santo Agostinho**. Tradução Monjas Benedictinas. São Paulo: Paulus, 1997. (Espiritualidade).

REIS, Émilien Vilas Boas. **O conceito de virtude no jovem Agostinho**: evolução ou revolução? 2006. 05f. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.

RETA, José Oroz. **Conversão**. In: FITZGERALD, Allan D. (org.). **Agostinho através dos tempos**: uma enciclopédia. São Paulo: Paulus, 2018. (Filosofia medieval). p. 276-279.

- RODRIGUEZ, Carlos Megino. Topic of Aristotle's *Protrepticus* in Augustine of Hippo: The transmission of Cicero and the context of their use. **Traditio**. n. 71. p. 1-31. 2016.
- ROSA, José Maria Silva. **Em busca do centro**: investigações sobre a noção de ordem na obra de Santo Agostinho – Período de Cassiciaco. Lisboa: Universidade Católica, 1999.
- SANGALLI, I. J. **O fim último do homem**: da *eudaimonia* aristotélica à *beatitudo* agostiniana. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.
- SANTOS, Bento Silva. Introdução. In: \_\_\_\_\_. AGOSTINHO, Santo. **Contra os acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre**. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008. (Patrística). p. 9-40.
- SANTOS, Danilo Nobre dos. **A felicidade e sua busca no *De beata vita* de Santo Agostinho**. 2016. 69f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual Paulista, Marília, 2016.
- SCIACCA, Michele Frederico. **San Agustín**. Tomo I. Barcelona: Luis Miracle, 1955.
- SIMÕES, Edilezia Freire. **O critério da Verdade no *Contra academicos*, de Agostinho**. 2012. 128 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2012.
- SOTE, Rodrigo F. **O livro VIII das Confissões de Agostinho de Hipona a partir das noções de *caritas* e *cupiditas***. 2017. 164 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.
- SILVA, Ivan Bilheiro Dias. **Agostinho e o desafio cético**: o enfrentamento filosófico-cristão a partir do *Contra academicos*. 2016. 108 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2016.
- SILVA, Josadaque Martins. **A correlação entre as noções de “vontade” e “medida” no diálogo *De beata uita* de Santo Agostinho**. 2014. 113 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, 2014.
- TAYLOR, John Hammond. St. Augustine and the “Hortensius” of Cicero. **Studies in Philology**, v. 60, n. 3, jul. 1963, p. 487-498. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/pdf/4173424.pdf>>. Acesso em 5 jan. 2018.
- TESTARD, Maurice. **Saint Augustin et Cicéron: I – Cicéron dans la formation et dans l’oeuvre de Saint Augustin**. Paris: Études Augustiniennes, 1958a.
- TESTARD, Maurice. **Saint Augustin et Cicéron: II – Répertoire des textes**. Paris: Études Augustiniennes, 1958b.
- VARGAS, Walterson José. **Deus e o homem e sua relação em Santo Agostinho**. São Paulo: Loyola, 2021. (Humanística).

VON ZUBE, Newton Aquiles; OLINTO, Carlos. A experiência religiosa de Agostinho: os diálogos nos jardins e o êxtase de Óstia. **Interações**: cultura e comunidade. s/l, n. 16, n. 2, 2021.

### C) OBRAS E ARTIGOS SUPLEMENTARES

ANDRADE, Caio Augusto de. **Superação do psicologismo por meio da *Epoché* nos textos husserlianos de 1906/7**. 2013. 94 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2013.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. 2. ed. São Paulo: Edipro, 2012.

BENTO XVI, Papa. **Os Padres da Igreja**: de Clemente Romano a Santo Agostinho. São Paulo: Paulus, 2012.

BLOCH, Marc. **Apologia da história, ou, o ofício de historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. **História da filosofia cristã**: desde as origens até Nicolau de Cusa. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

BORGES, Jorge Luis. A Biblioteca de Babel. In: \_\_\_\_\_. **Ficções**. 6 ed. São Paulo: Globo, 1995. p. 84-92.

BROCHARD, Victor. **Os cétricos gregos**. Tradução de Jaimir Conte. São Paulo: Odysseus, 2009.

CÍCERO, Marco Túlio. **Discussões Tusculanas**. Tradução Bruno Fregni Bassetto. Uberlândia: EDUFU, 2014. (Coleção do Estudo Acadêmico – Edição Bilingue Português/Latim).

CICERONE, M. T. **Academicorum**: commento e note di Settimio Carassali. Libro I. Torino: Chiantore, 1945.

CIPRIANI, Nello. Mário Vitorino. In: FITZGERALD, Allan D. (org.). **Agostinho através dos tempos**: uma enciclopédia. São Paulo: Paulus, 2018. (Filosofia medieval). p. 641-643.

COLEMAN-NORTON, P. R. The Fragmentary Philosophical Treatises of Cicero. **The Classical Journal**, v. 34, n. 4, jan. 1939, p. 213-228.

COLLINGE, William J. *Hortensius*. In: FITZGERALD, Allan D. (org.). **Agostinho através dos tempos**: uma enciclopédia. São Paulo: Paulus, 2018. (Filosofia medieval). p. 499-501.

COMMELIN, P. **Mitologia grega e romana**. 4. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

COPI, Irving M. **Introdução à Lógica**. Tradução de Álvaro Cabral. 2. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1978.

CUESTA, Manuel Sánchez. Lo filosófico y lo religioso em Julián Marías. **Annales Universitatis Mariae Curie-Sklodowska**, v. 36, n. 1, 2011, p. 41-55. Disponível em: <[http://dlibra.umcs.lublin.pl/Content/23689/czas16080\\_36\\_1\\_2011\\_3.pdf](http://dlibra.umcs.lublin.pl/Content/23689/czas16080_36_1_2011_3.pdf)>. Acesso em 03 jan. 2019.

D'AMARAL, Marcio Tavares. **Os assassinos do sol**: uma história dos paradigmas filosóficos. Rio de Janeiro: UFRJ, 2015.

DALPRA, Fábio Caputo. **Dissertação “Agostinho e o desafio cético: o enfrentamento filosófico-cristão a partir do contra academicos” – Ivan Bilheiro Dias Silva** [parecer]. 2016. (mimeo).

DANCY, Jonathan. **Epistemologia contemporânea**. Tradução de Teresa Louro Pérez. Lisboa: Edições 70, 2002. (O saber da Filosofia).

DANIÉLOU, Jean; MARROU, Henri. **Nova história da Igreja**: I – Dos primórdios a São Gregório Magno. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1984

DUMONT, Jean-Paul. **Ceticismo** [Título original: Scepticisme. Publicado na Encyclopaédia Universallis France, 1986, pp. 509-513]. Tradução de Jaimir Conte. Disponível em: <<http://fil.cfh.ufsc.br/files/2013/04/ceticismo.htm>>. Acesso em: 30 jul. 2013.

DUMOULIN, O. Anacronismo. In: BURGUIÈRE, André (org.). **Dicionário das Ciências Históricas**. Rio de Janeiro: Imago, 1993. p. 47-48.

EDWARDS, Mark J.. Neoplatonismo. In: FITZGERALD, Allan D. (org.). **Agostinho através dos tempos**: uma enciclopédia. São Paulo: Paulus, 2018. (Filosofia medieval). p. 693-697.

ELIADE, Mircea; COULIANO, Ioan P. **Dicionário das religiões**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FITZGERALD, Allan D. Simpliciano. In: FITZGERALD, Allan D. (org.). **Agostinho através dos tempos**: uma enciclopédia. São Paulo: Paulus, 2018. (Filosofia medieval). p. 901.

GALLEGO, Antonio Dopazo. **Plotino**: a odisseia da alma entre a eternidade e o tempo. São Paulo: Salvat, 2017.

GRONDIN, Jean. **Que saber sobre Filosofia da Religião**. Tradução de Lúcia Mathilde Endlich Orth. Aparecida: Idéias & Letras, 2012.

KENNY, Anthony. **Filosofia medieval**. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Loyola, 2008. (Uma nova história da filosofia ocidental).

KURY, Mário da Gama. **Dicionário de mitologia grega e romana**. 8. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

LOQUE, Flavio Fontenelle. **Ceticismo e religião no início da modernidade: a ambivalência do ceticismo cristão**. São Paulo: Loyola, 2012. (Faje).

MANGUEL, Alberto. **Uma história da leitura**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2021.

MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

MARROU, Henri-Irénéé. **História da educação na antiguidade**. Tradução de Mário Leônidas Casanova. São Paulo/Brasília: EPU/INL, 1975.

MORESCHINI, Claudio. **História da filosofia patrística**. Tradução de Orlando Soares Moreira. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2013.

MORESCHINI, Claudio; NORELLI, Enrico. **História da Literatura Cristã Antiga Grega e Latina: II – do Concílio de Nicéia ao início da Idade Média – tomo I**. São Paulo: Loyola, 2000a.

MORESCHINI, Claudio; NORELLI, Enrico. **História da Literatura Cristã Antiga Grega e Latina: II – do Concílio de Nicéia ao início da Idade Média – tomo II**. São Paulo: Loyola, 2000b.

O'DONNELL, James J. *Bíblia*. In: FITZGERALD, Allan D. (org.). **Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia**. São Paulo: Paulus, 2018. (Filosofia medieval). p. 183-186.

PLOTINO. **Enéada IV**. Tradução de Juvino A. Maia. João Pessoa: Ideia, 2022.

RAMÍREZ, Fabio. Es necesario filosofar: el *Protréptico* de Aristóteles. **Universitas philosophica**, n. 31, Bogotá, dez. 1998, p. 145-152.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média**. 11. ed. São Paulo: Paulus, 2012.

SKVIRSKY, Alexandre. O uso filosófico da dúvida nos Academicos de Cícero. **Prometeus – Filosofia**, ano 8, v. 8, n. 18, jul.-dez. 2015, p. 229-242.

SMITH, Plínio Junqueira. **Ceticismo filosófico**. São Paulo/Curitiba: EPU/Editora da UFPR, 2000.

SMITH, Plínio Junqueira. Os impasses céticos de uma filosofia crítica e racional: o desafio cético é um assunto incontornável para quem se dispõe a filosofar seriamente e de maneira crítica. **Ciência e Vida Filosofia**. Disponível em: <<http://filosofiacienciaevida.uol.com.br/ESFI/Edicoes/16/artigo66116-2.asp>>. Acesso em 5 abr. 2013.



SOUZA FILHO, Danilo Marcondes de. O ceticismo antigo: pirronismo e Nova Academia. **Revista de Ciências Humanas**, Florianópolis, v. 11, n. 15, p. 85-95, 1994.

TAYLOR, John Hammond. Reviewed Work: L'Hortensius de Ciceron: Histoire et reconstitution by Michel Ruch. **The American Journal of Philology**. v. 81, n. 1, jan. 1960, p. 94-99. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/291767>>. Acesso em 10 jun. 2023.

TILLICH, Paul. **História do pensamento cristão**. Tradução de Jaci Maraschin. 4. ed. São Paulo: Aste, 2007.

WILLIAMS, Michael. Ceticismo. In: GRECO, John; SOSA, Ernest (orgs.). **Compêndio de Epistemologia**. Tradução de Alessandra Siedschlag Fernandes e Rogério Bettoni. São Paulo: Edições Loyola, 2008. p. 65-116.