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

Isabela Pinho

Análise hermenêutica e filosófica da fé e verdade em De fide rerum quae non uidentur, de Agostinho

Juiz de Fora
2025

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

Isabela Pinho

Análise hermenêutica e filosófica da fé e verdade em De fide rerum quae non uidentur, de Agostinho

Versão final da dissertação apresentada à banca do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Orientador: Dr. Humberto Araújo Quaglio.

Juiz de Fora
2025

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

Pinho de Paula, Isabela .
Análise hermenêutica e filosófica da fé e verdade em De fide rerum quae non uidentur, de Agostinho / Isabela Pinho de Paula. -- 2026.
104 f. : il.

Orientador: Humberto Araujo Quaglio de Souza
Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2026.

1. Fé. 2. Verdade. 3. Agostinho. 4. Religião. I. Araujo Quaglio de Souza, Humberto , orient. II. Título.

Isabela Pinho de Paula

Análise hermenêutica e filosófica da fé e verdade em De fide rerum quae non uidentur, de Agostinho

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, Campus Juiz de Fora, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião.

Aprovada em 27 de fevereiro de 2026.

BANCA EXAMINADORA

_____

Porf. Dr. Humberto Araujo Quaglio de Souza – Orientador
Universidade Federal de Juiz de Fora

_____

Dr. Fernando Adão de Sá Freitas
Membro externo
Universidade Federal de Juiz de Fora

_____

Dr. Fábio Caputo Dalpra
Membro externo
Aarhus Universitet, Dinamarca

Dedico este trabalho à memória de meus avós, Eunice e Nevito, e à memória de meu querido amigo Augusto, pessoas amadas cuja existência segue ressoando nas palavras que escrevo.

Agradecimentos

Agradeço inicialmente à confiança e ao amor que meus queridos pais, Eveline e Emiliano, demonstraram a mim ao longo do percurso de mestrado;

À minha querida Larissa, que me ensinou tanto sobre escrita, quanto sobre saber me divertir no processo e também a confiar mais em mim, principalmente nos momentos mais complexos, fazendo com que a jornada fosse mais leve, doce e divertida.

Ao meu querido amigo João, que mesmo à distância sempre se fez presente, seja com uma brincadeira que me fazia sorrir, seja com textos interessantes que poderiam me auxiliar.

Ao meu querido amigo Thiago, que tantas vezes me apoiou e acolheu, sempre com um café em mãos e um sorriso no rosto.

Às minhas queridas amigas Ana e Yasmim, que sempre torceram por mim e me apoiaram de maneira veemente, obrigada pelas horas de conversas que me fizeram sorrir.

À minha querida amiga Marcela, que me acolheu nos momentos mais difíceis, me proporcionando muita alegria, acompanhada de conversas profundas e ricas.

Às minhas amigas Patrícia e Samantha, que me acompanharam de perto e contribuíram com meu divertimento, proporcionando leveza e muita risada em meus dias.

À minha querida amiga Lara, que esteve presente na maior parte da minha vida até aqui e que continua a contribuir com risadas, afeto, conversas longuíssimas e viagens maravilhosas.

À minha amiga Ana Luiza, companheira de vida, cuja constante resiliência se torna fonte permanente de inspiração.

À minha amiga Esther, que mesmo à distância permanece em contato constante, me apoiando e se mostrando companheira de jornada ao longo dos anos.

À minha amiga Bianca, por ser minha companheira de vida, sempre me ajudando onde for preciso sem medir esforços, obrigada por tanto.

Ao meu amigo íntimo Caio, com quem compartilhei vários momentos de alegria, divertimento e empolgação. Seu apoio fez muita diferença.

Ao meu amigo Fernando, que me ensinou os pormenores da escrita e, com doçura e paciência, acompanhou e auxiliou meu percurso acadêmico - a quem agora devo uns bons cafés.

Ao meu querido amigo André, que se mostra sempre presente, com um sorriso no rosto, pronto para alegrar meus dias.

À minha amiga Nicole, uma pessoa doce e companheira que tem sempre um sorriso no rosto e uma palavra amiga.

Aos meus amigos Conrado e Raquel, que nunca mediram esforços para se fazerem presentes e que, mesmo à distância, sempre estiveram ao meu lado.

Aos amigos do programa de Pós-graduação em Ciência da Religião Nathália, Letícia, Fernanda, Camilo, Yan e Cássia, que estiveram presentes no processo de escrita deste trabalho e me ajudaram em âmbito acadêmico e pessoal, nunca me esquecerei de vocês.

Ao meu querido orientador Humberto Quaglio, que confiou em mim desde o início, com paciência, com cafés acompanhados de muita conversa e com conhecimento.

À Universidade Federal de Juiz de Fora que proporcionou as melhores vistas, refeições e acolhimento que um estudante pode querer.

E agradeço, por fim, à CAPES, por apoiar este projeto que também sempre foi um sonho e que agora está sendo realizado, meu muito obrigada.

Oh, como tudo é incerto. E no entanto dentro da Ordem. Não sei sequer o que vou te escrever na frase seguinte. A verdade última a gente nunca diz.

Clarice Lispector (2020, p. 53).

RESUMO

Nosso trabalho objetiva investigar, por meio da metodologia bibliográfica e hermenêutica, os conceitos de fé e verdade no arcabouço linguístico de Agostinho, a fim de rastrear e delimitar em seu sermão intitulado *De fide rerum invisibilium*, o que representam, para o autor, as coisas invisíveis às quais ele faz referência na obra. Nesse sentido, para que seja possível esse feito, torna-se necessário a dissertação de elementos individuais e relevantes, tais como a ilustração da verdade no âmbito da Antiguidade Tardia, as fronteiras nas quais ela se confunde e se difere da mentira e o sentido de autoridade e caridade no campo linguístico do período inicial do cristianismo, para que, por meio desse encadeamento de etapas e abordagens, as esferas elementares se unam com intuito de trazer luz ao sermão sob o qual nos debruçamos. Com vistas a isso, buscaremos a superação de nuances, sejam elas referentes à linguagem - campo caro para Agostinho -, ou relativas às questões históricas e/ou conceituais, com a finalidade de analisar a obra em questão e, assim, contribuir com sua inserção em uma esfera mais ampla do conhecimento acadêmico inerente à Ciência da Religião, de forma a promover um olhar aprofundado sobre o sermão que foi identificado há relativamente pouco tempo e é nesse ponto em que se insere nossa análise histórico-textual, sendo que a partir dela, procuramos relacionar conceitos, elementos subjacentes e historicidade, ajudando-nos deste modo no aprofundamento sobre o período trajetorial agostiniano.

Palavras-chave: Aurélio Agostinho; hermenêutica; linguagem; fé; verdade.

ABSTRACT

Our work aims to investigate, through bibliographic and hermeneutical methodology, the concepts of faith and truth within the framework of Aurelius Augustine, in order to trace and delimit, in his sermon entitled *De fide rerum invisibilium* - dated between 420-425 a.C. -, what the invisible things to which the author so emphatically refers, represent to him. In this sense, for such breakthroughs to be possible, it becomes necessary to examine individual and relevant elements, such as the depiction of truth in Late Antiquity, the boundaries within which it becomes confused with and distinguished from falsehood, and the meaning of authority and charity within the linguistic field of early christianity. Through this sequence of stages and approaches, these fundamental spheres are brought together with the aim of shedding light on the sermon under analysis. With this objective in mind, we seek to overcome certain nuances - whether related to language, a domain of particular importance for Augustine, or historical and/or conceptual issues -, in order to analyze the work in question and thus contribute to its insertion into a broader sphere of academic knowledge within the field of the study of Science of Religion. This endeavor seeks to promote an in-depth perspective on a sermon that was identified relatively recently. It is on this at point that our historical-textual analysis is situated, through which we aim to relate concepts, underlying elements, and historicity, thereby assisting in a deeper understanding of the trajectory of the augustinian period.

Keywords: Aurelius Augustine; hermeneutics; language; faith; truth.

LISTA DE ABREVIAÇÕES E SIGLAS DAS OBRAS DE SANTO AGOSTINHO

C. acad.	*Contra Academicos* [Contra Acadêmicos]
Conf.	*Confessiones* [Confissões]
De beat. v.	*De beata vita* [A vida feliz]
De civ. Dei	*De civitate Dei* [A cidade de Deus]
De doc. christ.	*De doctrina christiana* [A doutrina cristã]
De mag.	*De magistro* [O mestre]
De ord.	*De ordine* [A ordem]
De rhet.	*De rhetorica* [A retórica]
De lib. arb.	*De libero arbitrium* [O livre-arbítrio]
De trin.	*De trinitate* [A trindade]
De ver. rel.	*De vera religione* [A verdadeira religião]
Fid. rer.	*De fide rerum invisibilium* [A fé nas coisas invisíveis]
Retr.	*Retractationes* [As retratações]
Sol.	*Soliloquium* [Solilóquio]

Sumário

Introdução..... 13

CAPÍTULO PRIMEIRO

Contexto e conceito da fé.....17

1.1 Contextualização da antiguidade tardia e sua interlocução com a tradição grega..... 18

1.2 A relação íntima entre fé e razão: a iluminação como chave para compreensão..... 27

1.3 O trivium linguístico: o papel da linguagem.....35

CAPÍTULO SEGUNDO

Um exercício da verdade..... 45

2.1 *Veritas et mendatio*.....46

2.2 *Auctoritas* como *veritas*..... 53

2.3 *Caritas* e o encontro com a sabedoria.....60

CAPÍTULO TERCEIRO

De fide rerum invisibilium: uma exortação à contemplação.....68

3.1 *Rerum invisibilium:* a obra, o invisível e a fé em sua dimensão relacional..... 70

3.2 *Veritas intima*: o sujeito e a interioridade..... 80

3.3 Da controvérsia intelectual à contemplação interior.....88

4 Considerações finais.....95

5 Referências bibliográficas..... 99

Introdução

A seguinte pesquisa, inserida no estudo do sermão de Agostinho de nome *De fide rerum invisibilium*[1], tem como objetivo discutir conceitos específicos de seus escritos, como: fé, verdade e o ponto de encontro entre ambos. Os conceitos listados foram objeto de reflexão ao longo de toda vida do autor, especialmente após sua conversão ao cristianismo. O filósofo, pensador, bispo e religioso, buscava, por meio de um discurso eloquente, promover a busca subjetiva pela verdade, orientar as pessoas em direção ao divino e envolver seus ouvintes em seus discursos orais, como é o caso de *fid. rer.,* que, inicialmente era um sermão, conforme aponta Freitas[2], e que teve sua autoria questionada por um longo período, sobretudo porque não foi incluído em obras agostinianas como as *Retractationes*, onde o próprio Agostinho listou seus 232 livros. A origem da obra foi estabelecida com base na Epístola 231,7, dirigida a Dario, amigo de Agostinho[3], sendo que a data de sua composição foi avaliada após o ano 399 d.C., portanto, estima-se entre os anos de 420-425 d.C.[4]

Ao analisar a obra, são observados apontamentos de Agostinho, tais como: "... ainda que sejamos inaptos a mostrar aos olhos humanos a realidade divina na qual cremos, ainda assim, mostramos à mente humana que se deve crer também nas coisas que não se veem." (*fid. rer.,* I). Neste trecho nota-se a necessidade do autor de direcionar as pessoas à fé cristã, para que a partir daí, a fé nas coisas invisíveis pudesse adentrar à mentalidade das mesmas de forma consciente. Conforme ressalta Gilson em seu livro intitulado *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, crer já é em si algo natural aos homens, tal como o instinto. Além de que, o ato de crer poderia ser visto como: pensamento acompanhado de aceitação. Em seu texto, Agostinho argumenta que a natureza da crença reside em sua impalpabilidade e invisibilidade ao tato e aos olhos, ressaltando o imbróglio que contorna a questão, principalmente ao tentar-se comprová-la por meio de dados

[1] Assim como é comumente traduzido para o português como: *A fé nas coisas invisíveis.*
[2] Heres Drian de O. Freitas, autor da breve introdução ao texto *A fé nas coisas invisíveis* (2017) da coleção Patrística da editora Paulus.
[3] Cf. PL 40, 171.
[4] Introdução ao texto *A fé nas coisas invisíveis* (2017, p.296).

empíricos, ou seja, práticos. Para dar um exemplo, o autor afirma que, no limite, o que confirma o elo de amor que estabelece a amizade é a fé no outro e não apenas informações observáveis. No decorrer do texto, podem surgir questionamentos como: seriam suficientes as verdades que não podem ser vistas? Seria o autor, talvez, equivocado?

O primeiro capítulo da dissertação servirá como ponto de partida para a maior compreensão e aprofundamento do conceito de fé na Roma da Antiguidade Tardia de maneira contextual e que, ao mesmo tempo, centralize os pensamentos de Agostinho como escritor que abordou a fé enfaticamente, fundamentado através de sua passagem pela filosofia em direção ao cristianismo e seu momento de vida paralelo ao período de sua apresentação do *fid. rer.*, que remete ao seu período de sua maturidade. Ao contextualizar a fé no período em questão, utilizaremos em nossa bibliografia autores como Brown (2023), Hadot (1999), Matthews (2007), Gilson (2006), Lourenço (2020), Contaldo (2023) e textos agostinianos como *De doc. Christ., Conf.* e *C. acad.*, buscaremos dar início ao caminho complexo dos pensamentos e estudos do hiponense, em busca de luz para os temas que se seguirão, além de abordar também as influências de autores igualmente históricos e didáticos que influenciaram o percurso de Agostinho acerca da fé. Ao dar contorno à fé, abordaremos sua relação ambígua com a razão, visto que quando é pensada a fé na religião, a razão se mostra possivelmente longínqua e difícil de ser explorada, ao ponto que: para acreditar em algo e ter fé que aquilo seja real, deve-se abdicar da razão em certo nível. Portanto, pergunta-se: será que Agostinho agia dessa maneira ao tratar de seus sermões? Seria possível pensar que fé e razão caminhassem juntas? Estas são questões às quais propomos alcançar também neste primeiro capítulo.

O segundo capítulo, abordará o conceito de verdade e as formas com que ela pode ser delimitada através de conceitos subjacentes e adjacentes, ou seja, trataremos a verdade através também da delimitação de conceitos próximos e também contrários, como é o caso da mentira ou falsidade. Pensamos ser melhor visualizada a verdade se antes apontarmos os contornos do que representa a mentira e como ela é sobreposta na ótica do cristianismo e de Agostinho, para a partir de então lidarmos diretamente com ela. O seu segundo tópico abordará a autoridade divina. Para Agostinho, em certo momento de vida - ao longo de suas iniciais reviravoltas e questionamentos acerca da filosofia cristã -, o ceticismo o havia paralisado, a ponto de fazê-lo desacreditar que a busca da verdade fosse possível ou minimamente alcançável. Assim, para se distanciar do ceticismo, foi necessário que o autor pensasse em algumas hipóteses acerca da

verdade, visto que o ceticismo o teria conduzido à dúvida sobre a possibilidade de acesso à verdade. Nesse sentido, nosso segundo capítulo busca respostas para essa questão através da seguinte pergunta: é possível sob a ótica agostiniana chegar à verdade? Nosso intuito consiste em utilizar a diferença entre a verdade e a mentira, a relevância da autoridade divina e a caridade - conceitos que além de serem de exímia relevância para o cristianismo também são centrais no pensamento de Agostinho. Desse modo, tendo investigado tais conceitos, observa-se que as respectivas compreensões irão auxiliar a pesquisa em busca de elucidações, permitindo aprofundamentos sobre os conceitos de verdade e fé. Alguns autores relevantes abordados neste capítulo são: Blans (2012), Greggersen (2005), Rocha (2016), Kierkegaard (1979) Hadot (1999), Cardoso (2026), Gilson (2010) e Detoni (2010), além de também incluídas obras do próprio Agostinho como *de ord.,* e *conf.*, para melhor fundamentação.

Por fim, em nosso terceiro e último capítulo, utilizaremos os conceitos trabalhados anteriormente como ferramentas para nos debruçarmos diretamente no sermão *De fide rerum invisibilium*. Inicialmente, mostrou-se possível e também necessário, para uma compreensão mais madura, a realização de um levantamento de dados históricos do próprio texto, desta forma, McDonald (1950) se destaca em meio aos autores utilizados ao longo do capítulo, visto que a autora fez uma investigação acadêmica sobre a obra, como por exemplo sua datação, origem, linguagem, curiosidades sobre termos utilizados, comentários próprios e a própria tradução do sermão do latim para o inglês. Portanto, para que fosse possível uma comparação de caráter didático entre as traduções, colocamos sempre o texto latino para que o leitor possa ter acesso ao texto latino na sua versão filológica. Este estudo histórico também possui relevância pois visa o esclarecimento sobre a obra ser "nova", e por isso ainda pouco estudada no meio acadêmico. Seguindo esse ponto de partida, o estudo se volta diretamente ao texto ao se direcionar para os conceitos de fé e verdade, para os quais a pesquisa se orienta, a fim de compreendê-los através do período de vida do autor, de suas palavras escolhidas para serem utilizadas no texto e seu intuito com elas. Para tanto, torna-se indispensável abordar a verdade interior como a busca solitária e íntima, para a qual o indivíduo interessado ao encontro com Deus se volta. Pretendemos investigar o que são as coisas invisíveis abordadas na obra porque a fé em tais coisas se mostra essencial para o aprofundamento no arcabouço linguístico agostiniano. Nosso último tópico coloca uma lente sobre o interessante movimento vivencial de Agostinho e como sua conversão ao cristianismo, seus ideais e pensamentos filosóficos se misturam de forma a

indicar que o autor estava - através de suas palavras -, sempre em consonância com suas relações e suas experiências relacionais e religiosas, por isso a aproximação entre o Agostinho filósofo e o Agostinho teólogo além de ter relevância em sua própria vida, teve relação direta com seu trabalho. O conceito de verdade retorna no último capítulo, e isso ocorre com intuito de concluir sua significação na obra investigada.

A metodologia de nossa pesquisa se dará no âmbito qualitativo e bibliográfico, uma vez que, para que se torne possível atravessar as colunas epistêmico-hermenêuticas de um autor como Agostinho que, foi estudado durante os últimos séculos de maneira tão sólida, acaba por não se desenvolver em um simples trabalho de argumentação, mas sim de demonstração, argumentação e debate.

1 Contexto e conceito da fé

O primeiro capítulo dessa trajetória busca elucidar da forma mais fidedigna possível o contexto do cristianismo no período tardio, período no qual viveu Agostinho, para que através desse labor, possam tornar-se mais claros alguns aspectos e até mesmo certas escolhas do autor, principalmente no que diz respeito ao conteúdo para o qual essa pesquisa se volta. Para tanto, voltamo-nos aos tempos anteriores ao ano I, com o objetivo de construir os aspectos filosóficos que antecederam Agostinho e o cristianismo também os influenciaram. A influência de alguns autores será também abordada neste capítulo como forma de elucubração de um período transitório repleto de significados. Ao indicá-los, explicitar-se-à sua influência e consequentemente sua importância para os anos que viriam a seguir, associando-os ao Agostinho sempre que necessário, já que o objetivo é também evidenciar como autores e contextos ajudaram a delinear o estudo aqui elaborado.

O início desta pesquisa tem como objetivo, primeiramente, i) apresentar os autores que influenciaram tanto o contexto histórico quanto Agostinho, em seguida ii) analisar o desenvolvimento dos conceitos agostinianos de fé e razão, para que seja possível a partir disso, iii) chegar à questão da autoridade, compreendida aqui como elemento central que levou Agostinho a pensar o cristianismo e a Igreja Católica, instâncias que tiveram influência significativa em seus pensamentos, escolhas e até mesmo sobre seu próprio modo de viver. A compreensão dessa trajetória intelectual e religiosa no período tardio pode revelar um novo leque de perspectivas para reflexão contemporânea, levando em consideração que o autor foi um pensador que dialogou com temáticas que viriam a se tornar na posteridade alvo de inúmeras reflexões.

1.1 A contextualização do cristianismo no período tardio e sua interlocução com a tradição grega

Agostinho (354-430) que foi um filósofo, teólogo e bispo cristão nascido em Tagaste, na província de Numídia, região que corresponde atualmente à Argélia, viveu em um período (séc IV) em que os ambientes intelectuais já se mostravam intensamente voltados para o cristianismo, que já se consolidava como uma forma de sabedoria intrinsecamente ligada à verdade e à filosofia. De acordo com Brown, a partir dessa época, passou-se a venerar a grandiosidade do Verbo de Deus, sendo que a sabedoria só poderia ser plenamente alcançada pelo homem por meio da união entre sabedoria e verdade (2005, p. 50). Consequentemente, sendo Agostinho um homem religioso e perspicaz, era inevitável que ele buscasse compreender a questão da sabedoria e da verdade, amplamente discutidas em seu tempo. Como ressaltou o pesquisador Sciacca: "Agostinho não aderiu nunca a uma filosofia ou a uma doutrina sem Cristo, de quem, ainda criança, lhe havia falado Mônica, e que velava, inconscientemente, o dificílimo caminho de sua alma" (2005, p. 44). Dessa maneira, ele dedicou sua vida a conhecer e promover os ensinamentos que ele acreditava que conduziram as pessoas ao verdadeiro encontro com Deus.

A influência de Marcus Tullius Cícero (106 a.C.), nascido em Arpino, Itália, sobre o cristianismo e Agostinho não foi mera coincidência. O pensador, conhecido como pai latino da filosofia (Foley, 1999, p. 51) foi o precursor do cristianismo romano, já que elaborou os escritos de filósofos gregos da língua grega para o latim. Desta forma, Agostinho que possuía pouco trato com a língua grega, se debruçou sobre Cícero e adentrou ao mundo filosófico ainda jovem, embebido das reflexões platônicas sobre o mundo sensível, mundo inteligível, verdade e retórica. Uma das obras de Cícero na qual Agostinho se aprofundou demasiadamente foi *Hortensius*, quando tinha apenas dezenove anos (1999, p. 52). A partir disso, Agostinho, além de se tornar um grande admirador do trabalho de Cícero, também o referenciou em algumas de suas obras, por exemplo as que escreveu em seu período no Cassicíaco, onde permaneceu recluso e voltado para reflexões filosóficas entre amigos.

De acordo com Foley, Agostinho não teria apenas uma admiração cega por Cícero, mas sim, um olhar filosófico acerca de sua escrita, o que fez com que Agostinho percebesse características próprias do autor que demonstravam astúcia para com seu método. Cícero sabia que sua tarefa de levar filosofia à Roma seria difícil, ainda mais como tradutor, o que fez com

que não apenas tivesse vertido os textos de Platão do grego para o latim e sim elaborado sua própria escrita através do que tinha aprendido, também em formato de diálogos, isso pois para ambos, Platão e Cícero, a filosofia seria íntima de poucos[5], apenas os que conseguissem encontrá-la em meio às palavras (1999, p. 53).

Cícero antecedeu o cristianismo, porém, esculpiu o pensar filosófico do mesmo, principalmente ao se comprometer com os três pilares platônicos. Sendo eles: i) ocultar a própria opinião através da escrita do diálogo e das falas de seus personagens, ii) livrar os outros interlocutores dos erros e iii) buscar em todo e cada diálogo a verdade mais provável (Foley, 1999, p. 54). Ao se assemelhar nestes aspectos com o filósofo antigo, Cícero demonstra sua admiração pelo método multifacetado de ensino antigo (diálogo), visto que, o argumento é exposto por um e logo depois é discutido por todos, mostrando assim afirmações, contra afirmações, reflexões e conclusões, revelando assim pontos-chave propostos nos diálogos.

Apesar das variadas semelhanças, Cícero também adotou diferenças da escrita platônica, como por exemplo as variações de tempo e espaço. Platão utilizou jantares, festividades, estradas, e outros para o funcionamento de suas discussões. Cícero por outro lado utilizou frequentemente sua vila em Tusculum, em um de seus dois ginásios: Acadêmica e Lyceum, ambos homenagens à Platão e Aristóteles, respectivamente (Foley, 1999, p. 55). Aparentemente, Foley julgava que Cícero procurou acomodar e transportar o cenário filosófico grego para o cenário romano em que vivia, dando mais credibilidade à filosofia, de modo que sua população visse a filosofia como conhecimento de pessoas estadistas e preocupadas com a política e sociedade em questão e não sob a perspectiva de "desocupados" como Sócrates, que vivia nas ruas procurando pessoas para fazer questionamentos voltados à ética, ao modo de se viver ou até mesmo às questões preocupantes, e.g., qual político escolher. Isso porque o modo romano de se viver se distinguia drasticamente do modo com que os gregos viviam, portanto o autor pode ter se preocupado com a forma com que esta outra sociedade o receberia. Para tanto, os estudos indicam que ao mover os diálogos platônicos de lugares comuns como ruas, estradas e jantares, a vila de Cícero demonstrava um assentamento maior para com as questões discutidas, trazendo assim maior centralidade às mesmas e também maior seriedade. Isso ficou notável na *De re publica* de Cícero, onde ele centralizou seus diálogos em sua vila durante seu exílio da vida

[5] Para Foley, talvez nada devesse ser escrito então, já que o filósofo que fala, também oculta; sendo assim mais fácil seria não compartilhar pensamentos.

pública. Essa vida romana a qual Cícero tentou adequar a filosofia grega foi bem descrita a partir da figura histórica de Cato, o velho, que defendeu veemente a moralidade romana e expelia toda e qualquer influência estrangeira (1999, p. 56). A importância da passagem que Cícero fez do método platônico para a realidade romana foi mensurável ao ponto de possibilitar que os romanos adentrassem o cristianismo a partir da filosofia, da reflexão e dos questionamentos, de forma que, nos dias atuais, a semelhança entre ambos sejam tão inerentes e inseparáveis.

A igreja católica, derivada do cristianismo *per se*, passou por processos significativos através da reunião de uma lista de livros considerados canônicos. Alguns requisitos destacam-se como necessários para estar nesta lista, tais como: i) *apostolicidade,* ou, sinal de que a escrita viesse de um apóstolo ou ligada a um apóstolo, ii) *eficácia*, ou seja, como foi recebida pela população e como ela os modificou, iii) *a identificação da autoria,* se após minuciosa pesquisa ela fosse declarada de fato escrita por tal autor e iiii) *o uso regular,* pela igreja do período (Lourenço, 2020, p. 38). Desta forma, as epístolas paulinas foram as primeiras a adentrarem a lista, logo depois os evangelhos, no século II. Já em 180 d.C., vinte e dois livros do Novo Testamento cunharam o que foi concebido como o *Cânon muratoriano;* já em 324 d.C., a comunidade cristã se utilizava de tais livros.

O modo com o qual o cristianismo se estabeleceu no período tardio contou com a contribuição não apenas de Platão, dos neoplatônicos, de Cícero ou até mesmo Jerônimo, mas também com a de estudiosos como Eusébio (260-339 d.C.), Atanásio (328-373 d.C.), Ambrósio (340-397 d.C.), Crisóstomo (345-407 d.C.) e Teodoro (350-428 d.C.), figuras que expressaram seus pensamentos acerca da verdade e de Deus (Lourenço, 2020, p. 38). Eusébio, conhecido como *pai da história eclesiástica,* escreveu o *Credo de Cesareia*[6]*,* que era tradicional e anterior à controvérsia de Ário e que, portanto, foi aceita pelos bispos cristãos. Atanásio, bispo de Alexandria, foi um grande teólogo que se debruçou sobre as questões da cristologia, e da Trindade, abrindo assim o leque do cristianismo durante o período em que viveu. Ambrósio[7], nascido na Gália, foi um estudante da bíblia e bispo de Milão, conhecido também como um dos grandes doutores da Igreja. Ele se tornou peça chave para a Igreja pois se posicionou a favor da interpretação da bíblia de forma alegórica. Crisóstomo, nascido em Antioquia foi bispo de

[6] Durante o Concílio de Nicéia, os bispos se reuniram para fortalecer a fé cristã através de uma doutrina principal para que o arianismo (doutrina que negava a plena divindade de Cristo) se sobrepusesse ao cristianismo.

[7] Além de doutor da Igreja, Ambrósio foi uma das pessoas que mais foi admirada por Agostinho, talvez por isso também o tenha batizado.

Constantinopla e era um bom orador, ele deixou também mais de cinquenta sermões para os cristãos. E por fim, Teodoro, também nascido em Antioquia, foi um grande articulador das escrituras de forma alegórica, assim como Ambrósio (Lourenço, 2020, p. 38-41). O desempenho e a influência dos pensadores acima citados foram fundamentais para a consolidação do cristianismo no período tardio. Eles conduziram o período de passagem e promoveram a solidificação da instituição da fé, através de seus pensamentos, suas ideias, seus escritos e sua oratória.

Em 385, ao sair de Roma e viajar à Milão para assumir o cargo de professor de retórica (Matthews, 2007, p. 18), Agostinho conheceu Ambrósio, que se objetifica como uma âncora na qual o hiponense se segurou. Âncora que o ligou à fé cristã e ao caminho da reflexão filosófica através da Igreja de Milão (Brown, 2023, p. 96). O breve período em que incorporou o maniqueísmo através dos pensamentos de Fausto, não foi adotado por Agostinho com o radicalismo imposto por tal dogma. Inicialmente, Agostinho iniciou seu contato com Ambrósio através de seus sermões, onde, em suas palavras, o hiponense se sentia extasiado e admirado pelas palavras do bispo (Matthews, 2007, p. 19). Aparentemente, o que era apenas uma fama que corria pelo boca-a-boca nas ruas milanesas, era fato, pelo menos aos olhos e ouvidos de Agostinho: Ambrósio era mesmo um bispo e também uma pessoa admirável. Se apenas a filosofia de Cícero, Platão e os neoplatônicos não foram o suficiente para quebrar o ceticismo que Fausto influenciou Agostinho, Ambrósio foi. Ao se deparar com as palavras e ao modo de ser de Ambrósio, Agostinho pôde se ocupar do que via: filosofia e fé reunidas.

Sendo quatorze anos mais velho que Agostinho, Ambrósio já era bispo de Milão e um dos homens mais poderosos da cidade, podendo evitar também com que os hereges ou arianos do período se apoderassem do espaço urbano,

> Durante o ano de 386, Ambrósio demonstrou seu poder à sua maneira inimitável. Em fevereiro, Justina, a mãe do imperador, ordenara ao bispo que cedesse uma igreja para que fosse usada pelos membros arianos da corte. Ambrósio mostrou-se muito menos inibido do que seu primo Símaco na defesa da propriedade tradicional de sua religião. Com afetada deferência, recusou-se taxativamente a ceder a igreja (Brown, 2023, p. 97).

Por ser um homem muito influente, Ambrósio vivia cercado por figuras igualmente influentes e envolvido em múltiplas responsabilidades, o que o tornava uma personalidade quase

intocável. Sua influência também teve como consequência a construção da *Basílica Ambrosiana*, após a busca e o encontro de dois cadáveres completos que seriam os mártires de sua catedral, sendo eles: São Gervásio e São Protásio, que foram realocados para o novo local (Brown, 2023, p. 98). Depois do primeiro contato entre os dois, Agostinho alimentou a admiração por Ambrósio através dos sermões que ouviu e seu ascetismo também o impressionava. A partir desses primeiros contatos com o bispo, a paixão e a certeza de Agostinho pelo cristianismo só cresceram, em contrapartida do maniqueísmo ceticista anterior.

À vista de Agostinho, a oratória de Fausto seria mais animada que a de Ambrósio, porém menos instruída (Brown, 2023, p. 99). Embora Fausto alcançasse entusiasmo em seu discurso, faltava-lhe o rigor intelectual que Agostinho tanto buscava. Por outro lado, Ambrósio ofertava em sua fala a eloquência que reunia sabedoria, fé e profundeza filosófica. Fascinado pelo dogma cristão, ele passou a buscar um entendimento dos fundamentos da fé, o que o levou para mais perto da retórica, da filosofia como caminho para a verdade e, principalmente, da figura de Ambrósio, como símbolo de autoridade intelectual. Ao seguir este caminho, o jovem Agostinho, que nunca se afastou de Cristo, visto que Mônica o havia falado tanto sobre Ele, decidiu neste momento e contexto, se aproximar cada vez mais. Não apenas como expressão de fé, mas como fundamento para a verdade que ele tanto procurou através da razão.

A razão, enquanto faculdade humana que serve à argumentação e à formulação de juízos, encontra no termo grego *Lógos* uma de suas expressões mais significativas. Na filosofia antiga dos gregos, o conceito possuía um arcabouço extenso de significados, podendo designar tanto o modo de estruturar a racionalidade enquanto pensamento quanto o próprio discurso *per se*, que seria a consequência dessa estruturação de pensamentos. Esse aspecto múltiplo do conceito de *Lógos* não foi apenas um cumprimento linguístico, mas também repleto de encadeamentos filosóficos e espirituais. Como observa Hadot (1999), compreender a extensão do termo e sua tradução por "razão" pode aumentar a percepção e a correlação entre a filosofia antiga e a teologia cristã tardia. Nesse sentido, a leitura minuciosa do evangelho de João: "E o *Lógos* se fez carne e habitou entre nós e nós vimos sua glória, glória essa que, Filho único cheio de graça e de verdade, ele tem da parte do Pai."[8] revela que o *Lógos* poderia se enquadrar não apenas em um aspecto lógico mas sim como palavra que remete à criação (Hadot, 1999, p. 334). Assim, a razão não se limita apenas à função linguística ou lógica, mas se vincula também à uma dimensão

[8] Citação bíblica retirada do livro *O que é filosofia antiga?* De Pierre Hadot, São Paulo, edições Loyola de 1999.

divina, conectando pensamento, linguagem e divindade. Para Hadot (1999), é justamente a ambiguidade semântica do conceito que possibilitou que a ideia de uma "filosofia cristã" fosse possível. Ao empregar o termo para designar tanto a razão como ordenadora quanto Deus como criador, a tradição joanina estabeleceu a ponte entre o pensamento grego e a revelação cristã, apresentando o cristianismo não apenas como fé em Deus, mas também como filosofia, linguagem, amor à sabedoria, ou seja, um modo coerente de orientar a realidade.

No século III d.C., Clemente de Alexandria (150-215) sugeriu que o cristianismo era a verdadeira filosofia, já que além de viver apenas do *Lógos,* da razão e discurso bem desenvolvidos dos gregos, os cristãos viviam o *Lógos* divino, embebidos da lógica filosófica e também agraciados com a iluminação divina. As convergências entre gregos e romanos não se limitavam aos aspectos teóricos, mas estendiam-se igualmente ao modo de vida. Entre os gregos, a filosofia não era apenas um campo especulativo, mas sim um compromisso diário, porque para eles, o verdadeiro filósofo era aquele que incorporava em sua conduta os ensinamentos que professava. Do mesmo modo, no cristianismo tardio, a escolha pela fé implicava viver fundamentando-se pelos dogmas e pelas questões morais, assim, praticando o aprendizado. Desse modo, tanto para o filósofo grego quanto para o cristão, era necessário que o aprendizado fosse teórico e prático (Hadot, 1999, p. 336).

Ao colocar lado a lado exegese cristã e exegese aplicada aos textos filosóficos da antiguidade, percebe-se que a fronteira entre ambas é, por vezes, sutil. Apesar da distinção fundamental, há um ponto de convergência metodológica: tanto para os filósofos quanto para os teólogos cristãos, o *Lógos* opera como instrumento de acesso à verdade. Contudo, a forma com que ele é compreendido se difere (Hadot, 1999, p. 338). Para a filosofia, ele é o princípio lógico que coordena o fundamento do pensamento coerente e argumentativo. Para o cristianismo, especialmente à vista do prólogo joanino, o *Lógos* ultrapassa o racional, ao ser pessoa (Cristo), dando à exegese cristã o caráter de revelação sagrada e divina. Dessa forma, em consonância com Hadot (1999) sobre a filosofia como modo de vida, Justino Mártir - teólogo romano do século II - sustentou que todos os que guiaram suas vidas de acordo com a razão (*ratio*), antes mesmo da manifestação histórica de Cristo, como por exemplo Sócrates, participaram da verdade revelada pelo cristianismo. Esse pensamento criou uma ponte de validação da razão como aspecto coletivo do saber, além de legitimar o diálogo entre a tradição grega e a fé cristã.

Outro importante escritor neoplatônico, cuja atuação se destacou no desenvolvimento do pensamento cristão, foi Evágrio Pôntico (345-399 d.C.). Ele estruturou uma analogia fértil entre a tripartição da alma para Platão e a virtude cristã: "A alma racional age segundo a natureza quando sua parte desejante (*epithymêtikon*) deseja a virtude, quando sua parte guerreira (*thymikon*) combate pela virtude, e quando sua parte racional (*logistikon*) chega à contemplação dos seres" (Hadot, 1999, p. 346). Essa elaboração criativa e ousada corroborou para a aproximação e passagem de um esquema filosófico para uma ética cristã. No platonismo, a virtude era constituída pela harmonia entre as três partes da alma. *Epithymêtikon* era impetuosa e vivia para a busca a grandiosa virtude, *thymikon* era a defensora dela e *logistikon* se posicionava como a lógica ou racionalidade, portanto, o homem que pudesse trabalhar sua alma em direção à manutenção e desenvolvimento constantes da própria alma e conseguisse ter, desta forma, uma vivência harmoniosa consigo mesmo e com a realidade, seria então possuidor da virtude. Tomando este ponto como base, Evágrio desenvolveu a ética cristã fundamentada no método pedagógico de Platão, e assim como foi para eles um modo de vida, a vida filosófica, também seria, ética e além disso, moral para os cristãos. Conforme argumenta Agostinho no *De Doctrina Christiana,*

> Um doutor que leva vida exemplar pode empregar a propósito, para se fazer escutar com docilidade, não somente o gênero simples e temperado, mas ainda empregar a linguagem da mais sublime eloquência. Ele opta, por certo, por vida virtuosa, em vista de se assegurar boa reputação, mas também em vista de se fazer provisões de bens, o mais possível, aos olhos de Deus e aos dos homens (2Cor 8,21). Diante de Deus, temendo-o; diante dos homens, ocupando-se deles. Que ele prefira, assim, em seus discursos, agradar mais pelo fundo do que pela forma, e se persuada que nunca fala tão bem do que quando diz a verdade (*Doctr. Chr.,* IX, 29, 61).

No trecho acima citado, Agostinho abarca o agir filosófico e também o agir cristão, mostrando que, ao ser permeado pela presença de Deus e ao seguir o caminho pautado pela razão e virtude, o homem que possuir a vida exemplar seria capaz de alcançar a eloquência. Ela, observada como uma boa desenvoltura de raciocínio, argumentação e debruçada na vigilância de se manter em tal caminho teria sido a vida que filósofos antigos levaram e que os cristão de seu período e cristãos posteriores deveriam praticar. O hiponense delimita em meio ao texto, o método necessário para que pudesse ser atingido o modo de viver cristão, no qual o homem vive para Deus de maneira exemplar, assim como os filósofos viviam para a filosofia. O doutor, como

demonstra Agostinho, aqui entendido como ensina a fé e interpreta as escrituras, deveria não apenas possuir o conhecimento, mas praticá-lo, exercê-lo, coerente com aquilo que anuncia. A eloquência mostra-se então, segundo o trecho, posta à serviço da razão, não sendo um fim em si mesma, mas um ótimo instrumento que pode e deve ser orientado pela verdade. Para Agostinho, ela constitui a própria arte da palavra (II, 37, 54), uma área elevada e nobre do discurso humano. Nesse espaço, tanto a verdade quanto a falsidade podem ocorrer. No entanto, a essência da eloquência não é móvel, pois a mobilidade provém de quem a maneja, a depender de sua persuasão e intenção. Sendo assim, ao mesmo tempo em que seria consequência da virtude, requer responsabilidade de quem à expõe.

A conexão entre a disciplina filosófica e a moral cristã, pode ser entendida como conduzindo à contemplação purificadora[9] da vida dos fiéis, uma vida que se voltaria inteiramente a Deus e que teria no *Lógos* o caminho para a conquista da virtude e dignidade. Em contraste, a vida indigna, marcada tanto pelo distanciamento do cristianismo quanto das bases filosóficas, deveria permanecer no passado. É precisamente nesse ponto de interseção entre a filosofia e a base moral, que é evidenciada a influência do último autor neoplatônico tratado nesse tópico, o qual embora apareça por último, em nada foi menos relevante. Trata-se de Plotino (204-270 d.C.), nascido em Lycópolis, no Egito e formado em Roma. Apesar de ter nascido no Egito, ele foi criado em uma cultura e língua gregas, já que seu pensamento e escrita estavam inseridos na tradição helênica. O filósofo foi intitulado o fundador do neoplatonismo - sendo que ele e outros seguidores de Platão se denominavam apenas *Platonici*[10] - cujas reflexões impactaram diretamente a tradição cristã e o próprio Agostinho (Brown, 2023, p. 110). Sua filosofia e escrita em grego, que são marcadas pelo paganismo, não encontraram ampla recepção inicialmente no contexto latino, e a partir disso foram mediadas por Mário Vitorino, nascido em Roma. Mário foi um amplificador cultural que traduziu os textos em grego, tanto os de Plotino como os de Porfírio (233-306 d.C.), também grego, cujas obras exerciam grande impacto no período, e que, além de ser seu discípulo direto, também organizou as famosas *Enéadas*, sua coletânea de livros.

---

[9] Ao aproximar os termos "contemplação" e "purificação", a pesquisa procura evidenciar a convergência entre dois aspectos centrais nos últimos parágrafos: filosofia antiga e cristianismo. Pierre Hadot associa a "contemplação" aos neoplatônicos, caracterizando-a como traço fundamental de sua busca filosófica. Já a "purificação" se volta à moral cristã, que orienta a elevação do espírito através das práticas espirituais que são estipuladas por ela (Hadot, 1999, p. 348).

[10] Que retornava ao termo cru do platonismo e não sua junção com *néos* (novo) com *platōnikós* (platônico), apresentando-se como sucessores diretos do filósofo grego.

De acordo com Brown (2023), um dos tratados de Plotino modificou intimamente Agostinho. Esse texto foi intitulado: *Sobre a beleza.* Isso pois, Agostinho se viu refutado pela escrita do autor grego, que teorizou a beleza de forma oposta à que o hiponense defendia. Agostinho defendia que o belo era "...essencialmente simétrico, padronizado" (Brown, 2023, p. 114). Oposto à isso, Plotino defendeu de forma impetuosa que, assim como o pôr do sol não possuía partes, nem mesmo uma ordenação de cores, não poderia ser deixado de lado ao se pensar nas coisas belas. Ao refletir sobre a refutação, e sobre a questão platônica da beleza, que dizia que: "A mais sublime beleza que ainda possa haver, nossa argumentação há de trazer à luz" (Brown, 2023, p. 110), Agostinho elevou seu próprio modo de pensar ao se indagar sobre sua apreciação material das coisas e à percepção de que a não padronização da beleza levava a algo que, além dele, era imutável. Esse foi o cerne do interesse e da admiração causada por Plotino: a oposição entre o mutável e o imutável.

A herança grega se uniu ao cristianismo de forma única, principalmente para os pensadores da antiguidade tardia. Esse imbróglio reuniu estudos da antiguidade, textos recentes, transitórios e sagrados, e assim, elaborou a mistura filosófica e sócio-cultural que cultivou o contexto histórico cristão tal como ele o foi (Brown, 2023, p. 111). E, para que essa contextualização esteja bem delimitada, é necessário explicitar o recorte como: período do cristianismo enraizado na cultura latina.

A mediação cultural exposta por Mário Vitorino, portanto, não se restringiu à tradução literal do pensamento de Plotino e Porfírio para a língua latina, mas um empenho em torná-los acessíveis, abrindo assim a possibilidade de integração e reinterpretação de ideias da antiguidade do mundo filosófico, assim como Cícero possibilitou com que autores latinos adentrassem no mundo das ideias e também no modo de viver na filosofia, tal qual os antigos praticavam. Essas intervenções não apenas revelaram ideias, como também lhes deram uma nova roupagem, capaz de viabilizar o diálogo dos valores do cristianismo (Hadot, 1999, p. 352). Nesse sentido, a mistura e reinterpretação de ideias não se deu de maneira brusca e inesperada, mas por meio de um processo gradual, que passou a ser reelaborado ao buscar pela integração entre fé e razão. É justamente no ponto em que se entrelaçam filosofia e teologia que se abre um novo caminho para pensadores que, como Agostinho, buscaram uma nova relação hermenêutica: que mantivesse relação com a tradição, mas que fosse capaz de caminhar lado a lado com a razão.

1.2 A relação íntima entre fé e razão: a iluminação como chave para compreensão

Como pôde ser observado no último tópico, a razão ou o *Lógos*, de acordo com a visão antiga, foi não apenas um facilitador, mas também um fio condutor essencial utilizado como ferramenta intelectual para os estudos cristãos da fé. No horizonte cultural estabelecido pela antiguidade greco-romana, a razão foi estabelecida como princípio básico ordenador de racionalidade, como é observável nos textos platônicos e ciceronianos por exemplo e, nesse sentido, tornou-se um ponto de contato para que os pensadores cristãos fossem capazes de formular reflexões direcionadas ao encontro da fé a partir da razão. Ao se estabelecer essa ponte, formam-se hipóteses sobre caminhos de delineamento que elucidam este enlace. Um destes caminhos possíveis que serviria de ponto base para conduzir o pensamento humano a Deus pode ser desenhado a partir do conceito de fé, contudo, a relação entre Deus e homem acontece quando o homem, que se posiciona longe da planície divina, aceita a revelação da fé. Metodologia que acaba por propiciar também a revelação da verdade[11]. Como manifestou Gilson sobre Agostinho,

> Durante longos anos ele buscou a verdade pela razão; na época de suas convicções maniqueístas, acreditou tê-la encontrado por esse método, então, após um doloroso período de ceticismo, atormentado pelo desespero de encontrar a verdade, constatou que a fé tinha permanentemente à disposição a mesma verdade que sua razão não pudera atingir. (2010, p. 61)

Vemos, a partir deste trecho, a estreita relação entre a conversão de Agostinho ao cristianismo e a consequente mudança em seu método filosófico e teológico. Antes de sua conversão, sua busca pela verdade estava centrada quase que exclusivamente por meio da razão, em conformidade com a tradição dos pensadores que o influenciaram, como Platão, Plotino e Cícero, acreditando que o entendimento intelectual era o caminho primário para alcançar o conhecimento último[12] sobre a realidade e o ser. Durante um longo período de sua juventude, Agostinho foi preenchido pelos pensamentos maniqueístas. Após sua imersão no filosofar

[11] Em seu texto *F. rer.*, Agostinho acaba por estreitar a distância entre as revelações de fé e verdade, visto que, a fé seria um primeiro olhar sobre algo e a verdade cristã à qual ele fala, chegaria através do segundo olhar, por isso sua máxima: "crer para compreender".

[12] A intenção da utilização da palavra "último" aqui é a de rememorar a importância, não só teológica, mas também como reconhecimento da virtude cristã na qual ele era inserido e para a qual ele se voltava. Portanto, aqui, a palavra é usada como recurso de centralidade, ou seja, a fé posta como necessidade fundamental em seu percurso filosófico e teológico.

cristão, Agostinho não se via exclusivamente como filósofo, como também posicionou-se completamente avesso aos aspectos maniqueístas. Assim, ele expôs nas *Confissões* sobre o maniqueísmo: "...antes, diziam muitas falsidades, não apenas de ti, que és verdade por excelência…" (*Conf.,* III, 6, 10), e logo após a frase exposta anteriormente, adicionou: "...mesmo quando os filósofos diziam a verdade, tive de ultrapassá-los nos raciocínios por amor de ti, ó sumamente bom, beleza de todas as belezas!" (*Conf.,* III, 6, 10). Desta forma, ao concluir sua conversão do maniqueísmo ao cristianismo, se sucedeu uma transformação radical em sua abordagem, tanto com relação ao pensamento, quanto em relação à linguagem. Ele passou a considerar que a razão, embora importante, não era, sozinha, suficiente para atingir a verdade única.

A fé tornou-se, então, o ponto de partida essencial de sua investigação filosófica e espiritual. Em sua obra *De Trinitate*, Agostinho se propõe a conceituar a fé de forma breve, destacando que "A fé é, pois, em primeiro lugar, aquilo pelo qual começa o homem a crer nas coisas que *não vê,* para que seja purificado e chegue a ver" (*Trin.,* XIII, 2, 5), indicando que a fé seria esse movimento fundamental e talvez até mesmo principal, que possibilitaria o conhecimento pleno da verdade, que ele agora entendia como sendo Cristo. Para isso, era necessário primeiramente acreditar para somente depois compreender, num movimento que unia fé e razão de forma interdependente. Assim, ele incorporou a máxima: *crede ut intelligas* - "Crer para compreender". A expressão foi utilizada inúmeras vezes por Agostinho para solidificar a importância da razão e da reflexão para aquele que crê. Essa mesma expressão também foi de grande valia para Anselmo da Cantuária e até mesmo uma das formas pela qual era reconhecido, ao empregá-la em seu *Proslógio* (Matthews, 2007, p. 127) -, refletindo sua convicção de que a fé era a chave que abria as portas para o conhecimento mais profundo, algo que a pura razão humana não poderia alcançar sozinha. Contudo, isso não significa que ele abandonou o uso da razão, visto que, a fé não chega nem perto da irracionalidade (Gilson, 2010, p. 63); a fé precede e ilumina a razão, permitindo-lhe avançar de maneira mais segura e direcionada.

Através do sermão que se desdobrou na obra *fid. rer.*, Agostinho propõe uma nova forma de orientação do dos ideais cristãos, que são conduzidos por várias reflexões pertinentes que salientam verdadeiramente a necessidade da fé para se viver e a naturalidade com que ela está posicionada nas entranhas do corpo social. Agostinho aponta que os *indícios* são os instrumentos

que possibilitam a busca por verdades invisíveis. No trecho abaixo pode ser observado o início de sua exposição sobre os indícios:

> "Mas", dirás, "a benevolência de um homem amigo para comigo, ainda que eu não a possa ver, posso, todavia, rastreá-la por muitos indícios. Vós, porém, quereis que acreditemos naquilo que não foi visto [e] do qual não podeis mostrar nenhum indício." No entanto, não é pouco que, a partir da clareza de alguns indícios, admitas que convém crer em algumas coisas, ainda que estas não possam ser vistas. Assim, já se estabelece que não se deve não crer em tudo que não se pode ver. [Portanto,] cai por terra, refutado e descartado, aquilo que se diz, [isto é,] que não devemos crer nas coisas que não vemos. Muitos se enganam, porém, aqueles que consideram que cremos em Cristo sem evidência alguma acerca de Cristo. De fato, quais indícios são mais claros que aqueles que, preditos e realizados, agora vemos? (*F. inuis.,* II).

Ao interpelar esta nova metodologia, ou seja, um novo meio de mapear e estruturar caminhos que possibilitem a busca pela verdade, Agostinho expõe em seus escritos uma percepção de que a fé é trabalhada de maneira ao mesmo tempo reflexiva e espontânea. Reflexiva visto que é de interesse do hiponense investigar e traçar rotas para que respostas sejam delimitadas. Essa abordagem oferece não apenas uma estrutura intelectual, mas também uma dimensão prática capaz de intensificar e aperfeiçoar o processo de investigação da verdade. A fé, nesse contexto, torna-se um instrumento dinâmico, funcionando como um canal que conecta o conhecimento humano a uma realidade mais profunda e não necessariamente clara. Esse processo é sustentado pela inter-relação entre as verdades buscadas e os indícios e evidências fornecidos pela própria fé que, mesmo direcionada a coisas invisíveis, se manifesta de forma clara e racional, iluminando o caminho para a compreensão do que está além do alcance dos sentidos humanos, tais como olfato ou paladar. Dessa maneira, a fé não é vista como algo cego ou irracional, mas como uma força ativa e criativa que potencializa a capacidade humana de alcançar verdades espirituais que, de outra forma, permaneceriam ocultas.

A pesquisa agostiniana expõe a autonomia da fé, como se a própria portasse olhos audaciosos, capazes de enxergar as coisas invisíveis de forma tão clara e coerente quanto as visíveis. Em carta escrita a Consêncio (Contaldo, 2019, p.116) monge espanhol, Agostinho, ao tentar lhe propor um novo método de leitura sobre as questões da Trindade, para que ambos pudessem dialogar posteriormente sobre seus pensamentos, acabou adicionando à carta o tema da fé e foi veemente ao afirmar o quanto a inteligência munida pela fé é importante, considerando-se que para o teólogo de hipona, melhor seria crer no que é verdadeiro, ainda que

seja invisível, do que crer no que é visível aos olhos carnais, e tomar falsidade como verdade. Ao longo do texto, evidencia-se um estilo retórico voltado à persuasão e convencimento do leitor. Para alcançar esse objetivo, o autor faz uso de expressões claras e significativas, defendendo que não apenas Deus é invisível aos olhos físicos, mas também outras realidades, como o próprio amor. Nesse sentido, Ramos (2012), em *A fé nas coisas que não se veem*, reforça essa ideia ao afirmar que:

> …ainda que os ímpios não quisessem crer nas coisas invisíveis, justamente porque não apresentam comprovação empírica, Santo Agostinho oferece ainda a possibilidade de ver as realidades presentes que ocorrem na Igreja, as quais são simplesmente inegáveis, além disso demonstra pela impossibilidade do contrário, ou seja, como os fatos ocorreram com a instituição da Igreja, apesar de todas as circunstâncias opostas, como por exemplo, a inimizade dos judeus aos cristãos, a ignorância e traição dos próprios discípulos de Jesus, sua Paixão e Crucificação ignominiosa. E como, ainda depois disso, a Igreja pôde inspirar tantos e tantos mártires a morrer por ela (Ramos, 2012, p. 97).

O trecho expõe uma argumentação que trata da fé direcionada a Cristo, destacando as profecias e seu cumprimento como sinais que confirmam a veracidade do evangelho. Ele evidencia a relação intrínseca entre fé e razão, mostrando como, sob a ótica agostiniana, a fé se entrelaça ao modo de pensar, visto que é possível perceber a conexão entre a lógica e a fé. A menção à traição dos discípulos, seguida pela admiração que a história de Cristo despertou em tantos cristãos, ilustra a articulação significativa entre o pensar e o sentir. Nessa perspectiva, a fé não apenas é acompanhada pela razão, mas é também essencial que caminhem juntas no processo de busca e verificação da verdade. É possível sugerir que a fé não se limita a ser um simples complemento do *Lógos*, mas configura-se como um elemento essencial, sem o qual a busca pela verdade se torna inviável. Em outras palavras, sem a presença da fé, o caminho para alcançar Deus, não é adequadamente traçado ou sustentado, comprometendo a jornada de investigação e compreensão. Ela é, portanto, um pilar que guia o homem na direção da verdade, pavimentando o percurso para que essa busca se desenrole de forma sólida e significativa.

Em *De praedestinatione sanctorum*, Agostinho afirma: “Pois nem todo aquele que pensa acredita; muitos pensam justamente para não acreditar. No entanto, todo aquele que acredita pensa, e crê pensando, e ao pensar, crê.” (*Praed. sanct.*, II, 5, tradução nossa)[13]. Essa passagem

[13] Original em latim: “*Non enim omnis qui cogitat credit; cum ideo cogitent plerique, ne credant: sed cogitat omnis qui credit, et credendo cogitat, et cogitando credit.*”(II, 5).

explora a estreita, mas não absoluta, relação entre pensamento e fé, ressaltando que ambos, embora interligados, possuem finalidades próprias. De acordo com o trecho em latim, nem todos os que se dedicam ao exercício do pensamento alcançam à fé; muitos, inclusive, pensam justamente para evitá-la, elaborando oposições e justificativas que os distanciam dela. Contudo, quando pensamento e fé se cruzam e se entrelaçam, o processo racional não é exteriorizado e sim elevado: aquele que tem fé pensa enquanto crê e crê enquanto pensa, ou seja, alguns pensam com a intenção pré-estabelecida de não acreditar, podem até ordenar falhas e justificá-las para não se render, porém, aquele que pensa e crê, experimenta a fé através do raciocínio, reflexivo e ponderado, e não cegamente.

Para comentaristas de Agostinho, como Gilson (2010), que guiam os leitores na compreensão dos conceitos e desmistificam a figura do pensador de hipona, há uma proposta interessante: a própria condição da família e de sociedade pode ser vista como um indicativo de que a fé está intrinsecamente ligada ao pensamento. Ele sugere que, assim como a fé não se baseia sempre em evidências concretas, a relação familiar muitas vezes não se fundamenta em provas tangíveis. Por exemplo, um homem que vive no seio de uma família pode não ter comprovações concretas de que aqueles indivíduos são, de fato, seus filhos biológicos. No entanto, essa ausência de provas não diminui a profundidade de seu vínculo afetivo ou a força de sua fé na paternidade. A fé, nesse contexto, emerge como um elemento essencial que permite ao ser humano navegar por relacionamentos e realidades muitas vezes baseadas na confiança e na aceitação, ao invés de depender exclusivamente de evidências palpáveis (Gilson, 2010, p. 62).

Para alguns autores, a relação entre fé e razão seria tudo menos consistente ou harmônica, visto que as duas operam em registros distintos, e por vezes, até mesmo conflitantes. Nesse sentido, a expressão *Credo quia absurdum*[14], tradicionalmente atribuída à Tertuliano (160-240 d.C) (Matthews, 2007, p. 127), desvela-se como exemplo paradigmático, uma vez que a fé é compreendida para além da via racional de pensamento lógico e, assim, crer em algo porque é absurdo revela que a fé se distancia da racionalidade e a ultrapassa, já que a última é limitada, no ponto em que não se pode observar Deus ou tocá-lo. Esta declaração foi uma das causas que também gerou e definiu o *fideísmo*[15] (2007, p. 127). Assim, a tensão entre fé e compreensão, ou,

[14] "Creio porque é absurdo" tradução nossa.

[15] Conforme destaca Matthews, o fideísmo se dedica a exaltação do sentimento da fé, e, assim, possibilita que a fé ultrapasse os parâmetros de racionalidade humana, sendo portanto, uma doutrina apropriada para que a fé religiosa seja alcançada (2007, p. 127).

fé e razão, além de se concentrarem em âmbitos centrais de debates teológicos e filosóficos, também são envoltas por uma complexidade de difícil rastreio, ao travarem um debate entre racionalidade e transcendência num mesmo plano ou forma de pensamento. Este debate ocasiona principalmente o diálogo, que acaba também ocasionando ruptura entre doutrina e razão. Aurélio Agostinho deixa claro em sua obra *O livre arbítrio.* Ao questionar Evódio sobre a existência de Deus (*De lib. arb.,* II, 2, 12), Agostinho sugere que a leitura dos textos sagrados pode elucidar respostas satisfatórias, já que estes deveriam guiar o espírito ao encontro com o mundo divino de acordo com o modo de viver cristão, porém, não satisfeito com a própria afirmação, questiona Evódio o por quê de não aceitarem a autoridade das escrituras sem filosofarem sobre as mesmas. Evódio responde que as reflexões filosóficas devem ser feitas uma vez que aqueles que se debruçam sobre as reflexões acerca das escrituras sagradas querem saber e entender (*nosse et intellegere*) para, assim, acreditarem (*De lib. arb.,* II, 2, 16). Pergunta-se: como é possível observar que Agostinho compartilha da conclusão de Evódio e a acolhe? Ao observar que ele cumprimenta Evódio por sua resposta, concluindo assim, que o propósito dos diálogos abordados entre eles tem o intuito de compreender a fé da qual estudam.

Ao confrontar-se com o modo de ser cristão através da eloquência do discurso em sermões, tanto ambrosianos como outros, Agostinho pôde se ocupar do que via: a relação entre a arte do bem falar (retórica) - fundamentada no exercício da razão - e a fé, que mostrava-se estreita. A apreensão da relação inevitável entre razão e fé possui desdobramentos significativos em sua vida particular e corresponde a uma verdadeira virada hermenêutica: sua conversão. A partir desse momento - de acolhimento ao repertório do cristianismo - Agostinho passa a interpretar a fé em sua dimensão teleológica, i.e., a fé passa a ser compreendida como um alicerce essencial na busca pela verdade. Sem fé não há razão propriamente dita (Gilson, 2010, p. 61). Tendo no horizonte de reflexão agostiniana a inserção da fé vinculada à razão na investigação da verdade, é preciso explanar um ponto importante: a razão ou *lógos* grego.

Nesse sentido, razão não se limita apenas à uma função linguística ou lógica, mas se vincula intimamente à uma dimensão divina, conectando pensamento, linguagem e retórica religiosa. Assim sendo, no horizonte cultural da antiguidade greco-romana, a razão era compreendida como um princípio básico ordenador da racionalidade. Nesse sentido, tornou-se um ponto de contato fundamental para que os pensadores cristãos estruturassem uma reflexão da razão mais direcionada ao encontro da fé (Hadot, 1999, p. 352).

Ao se estabelecer essa ponte entre razão/*lógos* e fé, formaram-se hipóteses sobre alguns possíveis caminhos que viabilizaram essa correspondência. O mais recorrente desses caminhos pode ser desenhado a partir do conceito de fé como fundamento da relação entre o ser humano e Deus. Essa relação acontece quando o ser humano acolhe a fé em sua dimensão revelatória. Agostinho, especialmente na obra *De fide rerum invisibilium*, acaba por mitigar a distância entre as revelações de fé e verdade, visto que a fé seria um primeiro olhar sobre algo, e a verdade cristã chegaria, posteriormente, através de um segundo olhar. Por isso sua máxima sobre o assunto resume-se em "*crede ut intelligas*". A fé, tomada nesse escopo cognitivo, se articula como propiciadora da revelação da verdade.

É perceptível que a conversão de Agostinho ao cristianismo culminou em uma significativa mudança de seu método filosófico e teológico. Antes de sua conversão, sua busca pela verdade estava centrada quase que exclusivamente no uso da razão, em conformidade com a tradição dos pensadores que o influenciaram - como Platão, Plotino e Cícero -, acreditando, portanto, que o entendimento intelectual era o caminho primário para se alcançar o conhecimento último sobre a realidade e o ser. Durante um longo período de sua juventude, Agostinho foi preenchido pelos pensamentos maniqueístas. Após sua imersão no filosofar cristão, não só o hiponense não se via mais exclusivamente como filósofo, como também se observava completamente avesso aos aspectos maniqueístas. Assim, sobre o maniqueísmo, em *Confissões*: "...antes, diziam muitas falsidades, não apenas de ti, que és verdade por excelência…" (*Conf.,* III, 6, 10), e adicionou: "...mesmo quando os filósofos diziam a verdade, tive de ultrapassá-los nos raciocínios por amor de ti, ó sumamente bom, beleza de todas as belezas!" (*Conf.,* III, 6, 10). Sendo assim, ao cristalizar sua conversão ao cristianismo, sucedeu-se uma transformação radical em sua abordagem, tanto com relação ao seu pensamento, quanto em relação à linguagem. Agostinho passou a considerar que a razão, embora importante, sozinha, não era suficiente para se atingir a verdade.

A fé tornou-se, então, o ponto de partida essencial de sua investigação filosófica e teológica. Em sua obra *De Trinitate*, Agostinho se propõe a conceituar a fé de forma breve, destacando que "A fé é, pois, em primeiro lugar, aquilo pelo qual começa o homem a crer nas coisas que não vê para que seja purificado e chegue a ver" (*Trin.,* XIII, 2, 5). Elucida-se, assim, que a fé corresponde a um movimento fundamental, sendo viabilizadora do conhecimento pleno da verdade - que após a conversão do hiponense, era compreendida como o Cristo. Desse modo,

primeiramente é preciso crer, para posteriormente compreender, sublinhando a interdependência mútua entre fé e razão. "Crer para compreender" reflete, justamente, essa convicção de que a fé corresponde a chave que abre as portas para um conhecimento profundamente qualificado, algo que a razão humana, autarquicamente, não alcança sozinha. No entanto, sublinha-se que o acolhimento da fé na busca pela verdade não corresponde ao abandono do uso da razão, visto que para Agostinho, fé não se aproxima de irracionalidade (Gilson, 2010), antes, a fé precede e ilumina a razão, permitindo-lhe avançar de maneira segura e direcionada.

Uma díade existencial pode ser assinalada: de um lado há realidades factuais não percebidas empiricamente, como por exemplo a verdade de um sentimento que outro diz sentir, a lealdade e até o amor, do outro há os indícios, evidências parciais, que "levam a crer" nessa mesma realidade factual não empírica, e.g., o amigo é aquele que fornece suporte em momentos limítrofes. O que se salienta é que o ato de crer não se direciona unicamente a fatos empíricos, mas crê-se, muitas vezes, em elementos não mensuráveis. A fé é, portanto, um registro indispensável para a própria situação particular do sujeito diante da vida, pois, partindo de indícios, ela "se lança" e uma vez lançada, promove uma abertura para a experiência e seus próprios desdobramentos intrínsecos. Nesse sentido, destaca-se um campo de diálogo aberto, que possibilita estabelecer uma leitura do conceito de fé para Agostinho utilizando a razão como escopo que molda para Agostinho a busca da sabedoria. Ao longo da leitura do *Contra Acadêmicos* agostiniano, é perceptível a importância de conceitos que se conectam e façam sentido quando observados lado a lado. Isto ocorre quando em determinado momento do diálogo, Licêncio expõe que "justamente esta é a felicidade do homem: buscar perfeitamente a verdade. Isso é chegar ao fim, além do que não se pode passar" (*Contra acad.* II, 7, 19).

No que abarca as Escrituras, das quais Agostinho preferia se apoiar, mesmo que posteriormente o levassem a conduzir a si mesmo e seus interlocutores à reflexões de variadas ordens, é também válido retomar às palavras de Moisés quando este questiona Deus sobre o que ele é e como deve ser nomeado, ao passo que Deus o responde: *Ego sum qui sum. Ailt: sic dices filiis Israel: qui est misit me advos*[16] (Êx 3, 14), demonstrando aqui a ruptura na qual a filosofia cristã se debruçará, visto que Deus é o único cuja essência e existência são idênticas (Gilson, 2006, p. 68), o que faz com que a releitura e a reformulação filosófica ao longo dos anos seja inescapável.

[16] Tradução nossa: "Sou aquele que sou. E disse: assim dirás aos filhos de Israel: aquele que é me enviou a vós".

Agostinho foi um autor de margem de relevância histórica incontornável, do qual não é possível escapar. Sua busca pela verdade ligada à interioridade se dá ao longo de sua própria história e isto é visível de acordo com a passagem de suas obras, da juventude à velhice. Quando o autor permaneceu no cassisíaco dando continuidade às suas obras de juventude procurava a verdade através da razão, através do entendimento, como foi visto em seu diálogo com Licêncio, porém nas obras de maturidade e pós conversão ao cristianismo, é observável um Agostinho não tão preso ao *lógos* e sim, persistente sobre a fé e verdade interior como é o caso de *De fide rerum invisibilium*. Ao retomarmos à conversa de Moisés com Deus mencionada no parágrafo anterior, pode-se elaborar uma hipótese acerca da transformação filosófica e virada teológica que se delineiam sob a perspectiva de que Agostinho, exaurido de buscar esta verdade última, como aponta Gilson (2010, p. 70-76), por meio da compreensão que conduz ao entendimento, teria deixado de considerar essencial o retorno constante à racionalização dos textos sagrados. Nesse movimento, teria abraçado a fé como via de acesso à verdade última e interior - Deus -, compreendendo que, para tanto, não seria necessário opôr razão/*lógos* e fé, mas concebê-las de forma unilateral. Assim, o encontro com a verdade interior proporcionada pela fé não implica o abandono do *lógos*, uma vez que Deus sendo verdade interior, manifesta-se não somente como fé e verdade interior última, mas também como *lógos.*

Passemos agora ao próximo tópico elucidado e também à última parte deste primeiro capítulo. O tópico tratará o papel da linguagem no discurso e escrita de Agostinho, para que através das reflexões geradas, o interlocutor deste trabalho possa compreender mais aprofundadamente as intenções do discurso, o que pode constituir até mesmo explicações e reflexões para alguns meios e fins dos quais o próprio autor percorre e toma frente, de forma que suas falas corram ao longo dos séculos e sejam tratadas com tanta seriedade e tanta curiosidade ao longo das gerações de estudiosos e até mesmo religiosos cristãos até os dias atuais.

1.3 O trivium: o papel da linguagem

A relevância histórica de Agostinho, como foi observado no último tópico, é incontornável, tanto para filósofos, quanto para teólogos. Portanto, algo torna seu discurso diferenciado, o que é vislumbrado na relevância própria do autor e de suas obras. Este tópico tem como interesse principal analisar o aspecto “sedutor” da escrita e dos sermões de Agostinho de

forma que fique exposto o papel da linguagem e como ela se acomoda no eixo agostiniano ao conectar autor e interlocutor de forma íntima e magnética. Este tópico também será relevante diante da análise do objeto de estudo desta pesquisa, que deriva da hermenêutica de um dos sermões de Agostinho e desta maneira, a compreensão de como o autor apreende a linguagem em suas obras, tanto nos diálogos quanto nos sermões.

Em *De Magistro,* Agostinho provoca: "Que te parece que queremos fazer quando falamos?[17]*"* (*De mag.* I, 1). Ao iniciar o diálogo questionando seu filho Adeodato sobre o que ele acredita ser a motivação por trás do ato de falar, o jovem garoto de apenas dezesseis anos responde: "Pelo que de momento me ocorre, quando falamos queremos ensinar ou aprender." (*De mag.* I, 1), o que gera em Agostinho um contraponto quase imediato. Ele sugere que quando almeja-se aprender algo, ao colocar em palavras este desejo, ocorre o ensinamento a quem escuta sobre o que deseja-se de fato aprender, mas não a depender de um interlocutor, e assim, Adeodato contra argumenta novamente, ao expor que o ato de cantar não ensina nada, sendo que mesmo que ao fazê-lo seja exigido o uso das palavras (Matthews, 2007, p. 40). A partir deste imbróglio inicial, se torna perceptível que o desejo de Agostinho é provocar em Adeodato a dúvida do porquê a palavra é usada em um discurso, o que pode induzir também à forma como o autor se utiliza da própria linguagem, ao elucidar a importância da fala e do significado da mesma. O que revela Matthews, é que Agostinho ao caracterizar a palavra como signo - que é composto por significado - propõe-se a colocar Adeodato contra a parede, sendo que a forma com que o filho conceitua a linguagem é idêntica à qual o pai defende (Matthews, 2007, p. 42). A tensão que emerge dessa coincidência de pensamento indica não apenas a influência da formação intelectual de Agostinho sobre o jovem, mas também a sofisticação do método dialógico empregado pelo filósofo, que utiliza o exercício da dúvida e também a influência de sua autoridade como vias para a descoberta da verdade. Desta forma o diálogo ultrapassa o mero debate reflexivo sobre a função da linguagem e passa a abordar a dimensão espiritual do conhecimento, uma vez que, para Agostinho, o aprender e o ensinar tornam-se, em última instância, uma meditação sobre ordem, significado, reflexão filosófica e método argumentativo, principalmente no que diz respeito ao aprender e ensinar através do diálogo.

[17] "*Quid tibi videtur nos velle facere cum loquimur?*" (*De mag.* I, 1).

Tal como aponta Sartorelli, a linguagem do cristianismo constitui-se sob uma contradição clássica, na qual i) o conteúdo exposto possui uma grandeza que dificilmente pode ser resumida em palavras, e que, portanto, escapa à apreensão racional; contudo, ii) esta mesma grandeza é colocada à mostra através de uma linguagem frugal e cotidiana - similar com o modo que o cristão deveria se posicionar perante a vida religiosa, ou seja, de forma humilde (Matthews, 2007, p. 42). Esta tensão entre a erudição e humildade, contrasta a forma com que ela é exposta e revela não apenas uma linguagem definida por traços estéticos, mas também constituída por uma dimensão teológica aprofundada, ou melhor, a palavra, que assim como o homem é limitada, torna-se veículo da verdade que o ultrapassa. O *éthos* retórico se tornaria, então, a caracterização do cristão esperado, visto que a linguagem usada sem ética, veracidade e simplicidade escapariam do que significa a prática religiosa condizente com a combinação entre cristianismo e a herança greco romana inspirada pela retórica (Júnior, 2020, p. 102).

Ao regressar ao diálogo entre Agostinho e Adeodato, discutido acima, é possível observar que o hiponense recorre ao método de perguntas e respostas ao longo do texto para que a atenção de Adeodato se mantenha sobre a conversa e também para que o jogo de linguagem se perpetue. O jogo de linguagem agostiniano é caracterizado, como apontado por Matthews (2007, p. 45), como inspiração para o filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein (1889-1951), que foi um entusiasta dos jogos de linguagem. Agostinho e Wittgenstein passam a ser associados a partir do método agostiniano de diálogo, que se dá com a conceituação inicial[18] de palavras utilizadas pelo hiponense em seus diálogos. Agostinho também relata que,

> Não eram os adultos que me instruíam apresentando-me palavras numa certa ordem por ensino formal, como depois seria feito para me ensinar as letras do alfabeto. Eu mesmo adquiri esse poder da fala com a inteligência que Vós, meu Senhor, me concedestes (Agostinho, *De mag.* I, 8, 13).

Assim como é observável o caráter intelectivo em evidência no relato acima, com o qual Agostinho se desenvolveu e se destacou ao longo de sua vida, é também proposto que o trecho dê abertura para a interpretação de que o autor pensava que o aprendizado muitas vezes é instituído de ambiguidades, principalmente os que chegaram à ele por meio dos adultos ao longo de sua infância (Matthews, 2007, p. 46). Esta dimensão ambígua do aprendizado, marcada pela

[18] A palavra "inicial" aqui exposta faz juz ao momento inicial das obras, principalmente as obras de construção de diálogos de Agostinho, visto que, frequentemente, ele conduz os interlocutores ao conceito da palavra que abordarão posteriormente.

tensão entre signo[19] e significado, reaparece de maneira exemplar quando o hiponense recorre à imagem do caçador e suas armadilhas para ilustrar a relevância do significado. Ao abordar Adeodato com a ideia de que mesmo que uma pessoa nada saiba sobre caça e seus afins (como armadilhas e ferramentas necessárias), caso se depare com um caçador que está a manejar as suas armadilhas e que, por fim obtém êxito ao prender uma ave, é capaz de compreender - mesmo sem a linguagem verbal - que o que ocorreu na situação vista foi um ato de caça (*De mag.,* IX, 26). Esta analogia evidencia a hipótese de que as palavras, tal como os gestos do caçador - de manejar as armadilhas de caça e efetivar a busca ao agarrar a ave logo após alcançá-la - não ensinam as coisas em si mesmas, porém, as indicam àqueles que já possuem noção prévia do que é significado. Nesse sentido, o signo (verbal e não verbal) não comunica conhecimento direto, mas desperta no outro uma lembrança, uma associação, ou até mesmo intuição já existente.

A "inteligência" tal qual abordada *De magistro* (*De mag.* I, 8, 13) é destacada por sua própria potência, que poderia ser observada como "uma dádiva enviada por Deus", visto que, i) o aprendizado através da ostenção[20] ocasiona ambiguidade e ii) o signo pode ser percebido através apenas da palavra e seu significado ou essência. Então, a inteligência surge como chave hermenêutica e epistemológica que possibilita a fluidez e continuação da inteligência, e, consequentemente, conduze ao caminho do conhecimento (Matthews, 2007, p. 47). Wittgenstein avança em sua análise e, ao propor o conceito de jogos de linguagem, os compreende como categorias de investigação do funcionamento de palavras. Estes jogos não se limitam a um único modo de utilização, mas se superam na multiplicidade de formas pelas quais a linguagem se expande no cotidiano. Assim, é possível reconhecê-los através de transmissão e recepção de ordens, descrição de objetos, na construção de narrativas diversas sobre um mesmo evento, e também na concepção de hipóteses, entre outros (Matthews, 2007, p. 41). O que importa - a partir da premissa filosófica a qual esta pesquisa se atém e da posição dos filósofos que aqui são

---

[19] "*Signum est enim rest praeter speciem quam ingerit sensibus aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire*" ou, "Com efeito, um signo é uma coisa que, além da impressão que produz nos sentidos, faz vir ao pensamento alguma outra coisa a partir de si mesma" (Agostinho, *De Doc. Chris.,* II, 1, 1). Para Agostinho, em A doutrina cristã, o signo simboliza o pensamento relacional, i.e., é aquilo que busca na memória outra coisa diferente dela própria, porém, que é relacionada a ela. Pode-se pensar no exemplo da palavra "comida", que ao ser exposta para outras dez pessoas pode ser vinculada por eles à dez sabores diferentes.

[20] Conceito chave tratado em *Investigações filosóficas,* obra do filósofo Ludwig Wittgenstein (2009, p. 28-35). Wittgenstein revela que o aprendizado por ostenção não se mostra suficiente para servir como certificado de conhecimento, visto que, mostrar algo através da linguagem não verbal não caracteriza de fato a palavra que deriva o que é apontado.

abordados e mencionados -, é que a linguagem viabiliza as relações, tanto com os outros quanto com a si próprio.

Nesse sentido, a linguagem possui relevância *sine qua non* para uma gama de aspectos e conceitos que são intrínsecos a ela, como o diálogo e compreensão tanto de quem expõe quanto de quem escuta, o uso da razão/*lógos,* a transmissão de ideias, a origem de hipóteses, o reconhecimento do eu e do outro e, muito possivelmente, da consciência. Ao avançar no aprofundamento sobre a última, não é negociável a inclusão do escopo que diz respeito à memória e a gramática que, para Agostinho, toca uma temática tão cara, visto que, atravessa de maneira inquestionável o percurso agostiniano em busca de conhecimento. Ao analisar a obra *Soliloquia*, permanece inteligível que a arte da argumentação tudo tem a ver com a arte de se guardar o conhecimento que é indispensável. Ao se posicionar frente a frente com a razão, o hiponense elucida que:

> R. Que te parece: a dialética, que é a arte de argumentar em diálogo, é verdadeira ou falsa?
> A. Quem duvida que seja verdadeira? Mas também a gramática é verdadeira.
> R. Tanto como aquela?
> A. Não vejo o que possa ser mais verdadeiro que a verdade.
> R. Sem dúvida aquilo que nada tem de falso. Há pouco, considerando isso, não gostaste daquelas coisas que, não sei como, não poderiam ser verdadeiras se não fossem falsas. Porventura ignoras que todas aquelas coisas mencionadas nas lendas e abertamente falsas pertencem à gramática.
> A. É claro que não ignoro. Mas, na minha opinião, não são falsas por causa da gramática, mas pela gramática elas são explicadas como o são. A fábula é uma criação literária composta para proveito e divertimento, ao passo que a gramática é uma disciplina que conserva e regula a voz articulada, a fim de coletar todas as coisas produzidas da linguagem humana, mesmo as ficções, conservadas pela memória ou consignadas por escrito, sem falsificá-las mas ensinando e deduzindo delas alguma instrução verdadeira.
> R. Correto. No momento não me preocupo se definiste e distinguiste bem essas coisas. Mas pergunto se é a própria gramática que demonstra isso, ou a arte de argumentar.
> A. Não nego que a força e perícia de definir, com que me empenhei agora em distinguir as coisas, se atribui à dialética (Agostinho, *Sol.,* II, xi, 19).

O primeiro ponto a ser destacado sobre o trecho supracitado situa-se no que se refere i) à verdade ou à falsidade do discurso. Aparentemente, o fundamento para que o diálogo se efetue, ele não depende integralmente de sua veracidade. Isso pode ser vislumbrado quando o olhar se

volta para a questão do mito e da abordagem da narrativa metodológica do aprendizado, portanto, nem sempre a história contada necessita ser totalmente verdadeira para que seja transmitida a provocação e a instrução nela presentes; porém, ao elucidar a gramática, Agostinho aponta que esta nunca será falsa. Em segundo lugar, ii) nota-se que a referência à memória, inicialmente tímida no texto, mas que, quando levada às últimas consequências do campo dialógico agostiniano revela-se de extrema relevância, principalmente quando é revelada por seu próprio escopo ou significado, que é o de guardar. Segundo a perspectiva de Freitas (2021, p. 71-72), o diálogo do segundo livro de *Soliloquia* ganha força ao diferenciar gramática e fábula, visto que o debate argumentativo se centraliza sob a justificativa de que o autor defende que os rudimentos gramaticais conduzem à investigação do que seria o discurso falso e o que seria o discurso verdadeiro e onde se divergem, tendo assim uma dimensão robusta para caracterizar o ponto ao qual cada um objetiva chegar.

Memória e linguagem caminham lado a lado, e a exposição a seguir busca sustentar esta relação: "Tudo isto realizo interiormente, no imenso palácio da memória. Ali eu tenho às minhas ordens o céu, a terra, o mar, com tudo o que neles pude perceber, com exceção do que já me esqueci" (*Conf.,* X, VIII, 8). É por meio da memória que o homem guarda os signos e seus significados, que possibilitam a nomeação e o reconhecimento do que há no mundo e nele próprio. Sem memória, esta identificação seria improvável. Como seriam, portanto, associados os sons das palavras aos seus respectivos significados? "É na memória que encontro os sons das palavras, e as imagens que deles se formam quando falamos e escutamos" (*Conf.,* X, XIX, 28). Gilson (2010) corrobora em *Introdução ao estudo de Santo Agostinho,* que a memória seria o *santuário da interioridade*[21] agostiniano, ao passo que, a memória concede não apenas o reencontro com as memórias do sensível (material) mas também com as verdade imutáveis, aquelas que guardam também a presença de Deus, visto que, Gilson (2010) expõe que a visão

[21] Para sustentar a ideia de que a memória poderia ser elucidada como um retorno do homem para si mesmo e para Deus - o que ilustraria a imagem deste *santuário interior* -, podemos deixar aqui nesta nota a primeira passagem do capítulo intitulado: O milagre da memória, que diz o seguinte, "*Vencerei então esta força de minha natureza, subindo por degraus até meu Criador. Chegarei assim diante dos campos, dos vastos palácios da memória, onde estão os tesouros de inúmeras imagens trazidas por percepções de toda espécie. Lá também estão armazenados todos os nossos pensamentos, quer aumentando, quer diminuindo, ou até alterando de algum modo o que nossos sentidos apanharam, e tudo o que aí depositamos, se ainda não foi sepultado ou absorvido no esquecimento. Quando ali penetro, convoco todas as lembranças que quero. Algumas se apresentam de imediato, outras só após uma busca mais demorada, como se devessem ser extraídas de receptáculos mais recônditos. Outras irrompem em turbilhão e, quando se procura outra coisa, se interpõem como a dizer: "Não seremos nós que procuras?" Eu as afasto com a mão do espírito da frente da memória, até que se esclareça o que quero, surgindo do esconderijo para a vista* (*Conf.,* X, VIII, 1).

agostiniana da interioridade é mais complexa do que aparenta, considerando que Agostinho visa, através de seu método hermenêutico e dialógico e sua própria essência cristã, expor que "... a boca fala do que o coração está cheio" (Mt. 12, 34).

Para que a boca exprima aquilo de que o coração está cheio, é necessário, antes de mais nada, o domínio gramatical, que se fundamenta na precisão da escrita e viabiliza formalizar o conteúdo abordado de maneira simples - algo que, de acordo com Sartorelli, é esperado da fala (*loquor*) cristã (2005, p. 42). Conforme Freitas (2021, p. 68), a articulação gramática de Agostinho tudo tem a ver com a reunião de alguns conceitos fundamentais como, i) *custos*, ii) *moderatrix*, iii) *uox articulata*, iv) *loquor*, e v) *partes orationis*[22], conceitos que ao se relacionarem, possibilitam a realização de obras essenciais como *Soliloquia* e *De Magistro*. Sobre a articulação de conceitos que possibilitem a gramática o hiponense discorre: "... gramática é, por sua vez, a disciplina guardiã e moderadora da voz articulada: cuja profissão necessariamente leva a reunir também todas as representações da língua humana que foram confiadas à memória…" (*Sol.,* II, XI, 19), evidenciando que, a gramática seria a reunião de conceitos essenciais que a tornam de igual forma, essencial.

O termo *custos* reúne os empreendimentos humanos do conhecimento da arte de aprendizado da gramática e a capacidade de preservação da memória, para que, articulados sejam conduzidos ao encontro com a razão/*lógos*, para que, assim, o método de escrita agostiniano seja efetivado (Freitas, 2021, p. 73). *Moderatrix* revela-se consoante com *custos*, no que diz respeito à função que ambos os termos exercem em comum. A *uox articulata* denomina o campo gramatical no qual a linguagem se estrutura, travando assim a forma com a qual a voz se estrutura no campo para o qual se volta, de forma decifrável. Esta articulação, apresentada inicialmente, evidencia a maneira pela qual a linguagem e a cultura se interligam no modo de expressão de Agostinho. Além da estrutura própria da escrita e da forma de falar (*loquor*), é indispensável a integração destes elementos com a história, que permite à memória conservar e à inteligência organizar. As *partes orationis* correspondem às classes de palavras e a construção do sentido, visto que, a gramática nesta antiguidade tardia já era reconhecida e utilizada de forma frequente e definitiva (2021, p. 79-82). Em obras como *De Magistro,* Agostinho discute extensivamente sobre a temática do correto uso das palavras, o que corrobora a perspectiva de

[22] Conceitos respectivamente traduzidos por: *guardiã, moderadora, voz articulada, falar e partes da oração.* (2021, p. 68).

que a abordagem à qual ele se refere e tematiza em suas próprias palavras sustenta os métodos aos quais se utiliza.

Ao que toca a temática da linguagem e "pedagogia" agostiniana, não é permitido se esquecer da dialética, que é conceito *sine qua non* para a estratégia que o autor expõe o construto de seu método linguístico. Sobre ela, Agostinho salienta,

> … como podia passar a outras construções se antes não distinguisse, notasse e classificasse seus próprios instrumentos e meios e passasse adiante para produzir 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 (Agostinho, *De ord.,* XX, XIII, 38).

Desta maneira, a dialética, enquanto ferramenta da linguagem, é percebida pelo hiponense não apenas como um meio técnico para se chegar aonde se deseja, no que tange o arcabouço das palavras, mas o próprio caminho pelo qual o intelecto se orienta na busca pela verdade, visto que, para ele, aparentemente o exercício dialético vai além do domínio gramatical, pois assume um papel reflexivo e pedagógico - tal como um movimento de interiorização que conduz o indivíduo à compreensão de si mesmo - reforçando assim a afirmação: *disciplina disciplinarum*[23] (*De ord.,* XX, XIII, 38). Assim, no que diz respeito à linguagem como pedagogia - que promove comunicação e transformação através do aprendizado -, a dialética se sustenta como ponte entre o conhecimento e a iluminação interior, permitindo que o processo de aprendizagem, como por exemplo, do discípulo que absorve os ensinamentos de seu mestre através da reflexão gerada pela reflexão; cresça de forma gradual, através das disciplinas básicas, como a arte do bem falar, da escrita, da escuta e da interpretação.

Dessa forma, ao compreender a dialética como disciplina que conduz o intelecto à verdade e ordena o pensamento, Agostinho parece encontrar nela o ponto culminante de um percurso formativo que parte das artes liberais (*trivium*) (Freitas, 2021, p. 106). Todavia, ao avançar em sua reflexão sobre a linguagem, o hiponense desloca o foco da mera estrutura racional do discurso para a dimensão de sua expressão e eficácia comunicativa, o que o aproxima do campo da retórica. Para o hiponense, a retórica não se resume a um conjunto de técnicas de persuasão, mas transforma-se em um exercício ético elaborado, no qual a palavra assume função

[23] *A disciplina das disciplinas* (Agostinho, *De ord.,* XX, XIII, 38). Agostinho, ao destacar a dialética como a disciplina das disciplinas acabar por atribuir à disciplina a importância inerente à ela, em meio ao trivium das disciplinas (gramática, dialética e retórica)

de mediação entre o conhecimento e a realidade. Nessa perspectiva, a retórica é ressignificada: deixa de ser o artifício voltado para o êxito do melhor argumento, como o fora para a serventia dos sofistas, e passa a constituir-se como instrumento pedagógico e moral. Assim, a passagem da dialética à retórica não marca apenas uma ruptura, mas uma continuidade interior do pensamento agostiniano - em que o dizer através da eloquência ao exercício de encontro da verdade. A elaboração do conceito de retórica - conceito essencial e principal dentre as três disciplinas expostas até aqui (*gramática, dialética e retórica*) -, evidencia o distanciamento de Agostinho em relação à tradição clássica, especialmente no que tange à concepção ciceroniana da arte de bem falar. Enquanto para Cícero a eloquência se fundamentava na persuasão e na construção discursiva como meios de conquistar a audiência, Agostinho converte o eixo da retórica do campo da performance para o da interioridade e, consequentemente, para a verdade. Em sua perspectiva, o orador cristão deve falar não para vencer os argumentos de seu adversário - como seria compreensível em uma *disputatio* -, mas para conduzir o oponente à verdade, de modo que a eficácia do discurso não seja medida pela beleza formal das frases, e sim pela capacidade de comunicar o discurso mais próximo ao verdadeiro.

A *rhetoriké,* ou a "arte do bem falar", se transformou em um conceito inicialmente estruturado em meados do século V a.C. na Grécia antiga, principalmente nas rodas de estudos dos sofistas (Barilli, 1979, p. 14). Ao abordar a retórica e particularmente seu inicial desenvolvimento com os sofistas, torna-se também necessário abordar o discurso que se baseia na verdade e o que se baseia na falsidade, visto que, "É um fato, que pela arte da retórica é possível persuadir o que é verdadeiro como o que é falso. Quem ousará, pois, afirmar que a verdade deve enfrentar a mentira com defensores desarmados?" (*De doc. chris.,* IV, 2, 3). Assim, retórica e ética não podem ser segmentadas, uma vez que o domínio da palavra, sob a visão agostiniana, deve permanecer unida à transparência e não à sua mera manipulação. O hiponense finaliza o parágrafo elucidando um carácter conclusivo: "Visto que a arte da palavra possui duplo efeito (o forte poder de persuadir seja para o mal, seja para o bem), por qual razão as pessoas honestas não poriam seu zelo a adquiri-la em vista de se engajar ao serviço da verdade?" (*De doc. chris.,* IV, 2, 3). A retórica, para autores como Halliday, ultrapassa o conceito coloquial e cotidiano da contemporaneidade, que aborda o aspecto da insignificância, i.e., "conversa fiada" (Halliday, 1990, p. 8) nas palavras da autora, mas que é definida pela utilização do diálogo para a definição de coisas (sentimentos, situações, objetos, raciocínios) de forma que quem ouve ou lê

entende o que é dito. E, a partir do entendimento pode-se, portanto, persuadir o outro a mudar seu pensamento ou premissa inicial (Halliday, 1990, p. 36). A retórica também pode ser observada por outro ângulo. De acordo com Citelli, por exemplo, o discurso retórico tem por objetivo articular ambos: palavras e provas; assim como é articulado por um advogado, por exemplo, ele articula primeiramente as palavras da melhor forma possível e após a obtenção de um discurso profícuo estrutura as provas, que corroboram para que o júri o entenda e acolha ou não seu discurso, sendo que para além disso a retórica também busca o consentimento emocional, de forma que, por mais que as provas não sejam capazes de inocentar o réu de maneira plena, as palavras por si próprias alcancem este objetivo (Citelli, 2002, p. 19) e, associando-o a Agostinho estariam em evidência tanto a verdade quanto a persuasão, mesmo que a última possa de alguma forma ser estruturada através de pilares falseados. Assim, ao ir além do uso meramente instrumental da gramática, dialética e retórica, Agostinho às utiliza como ferramenta ao mesmo tempo lógica e ética, que, através de seu caráter persuasivo busca reduzir a distância até o entendimento da verdade.

A palavra que, como pôde ser visto anteriormente, é utilizada como chave hermenêutica pelos sofistas pode ser também manuseada através das vias interligadas aos conceitos de *veritas* (verdade) e *falsitas* (falsidade). Desta forma, portanto, o próximo passo desta pesquisa possui o intuito de estabelecer, através da ilustração aprofundada destes conceitos, sua necessidade, visto que, um trabalho que propõe a busca pela verdade e se ancora em um autor que passou toda sua vida buscando tal conquista carece do aprofundamento epistêmico-hermenêutico dos conceitos que, por natureza, se revelam opostos e que, consequentemente, o conhecimento do primeiro (*veritas*) acaba por delimitar o segundo (*falsitas*) e vice-versa.

2 Um exercício da verdade

> Verum est, omnium formatorum nihil esse informi vicinius quam terram et abyssum. Verum est, quod non solum creatum atque formatum, sed etiam quidquid creabile atque formabile est, tu fecisti ex quo sunt omnia. Verum est, omne quod ex informi formatur, prius esse informe, deinde formatum.
>
> A verdade é que, de tudo o que recebeu forma, nada se aproxima mais do informe que a terra e o abismo. A verdade é que não apenas tudo o que foi criado e formado, mas ainda tudo o que possa ser criado se origina de ti, tu que és o autor de tudo que existe. A verdade é que tudo o que é formado a partir do informe, primeiro é informe, e depois recebe forma.
>
> Agostinho, *Conf.,* XII, XIX.

O segundo capítulo deste percurso investigativo da pesquisa proposta se dará na elucidação sobre o conceito de verdade para Agostinho e será composto por três tópicos, a saber: o primeiro abordará a diferenciação entre verdade e mentira no contexto do período da antiguidade tardia e a abordagem contará com uma obra do próprio autor intitulado *Sobre a mentira*, para que através de suas próprias palavras seja viável a constituição sobre o que o conceito demonstra em suas obras e sermões. O segundo tópico do percurso iluminará o significado de autoridade para o hiponense e o que esse termo engloba quando fala-se a respeito do construto que demonstra a sabedoria. Já o terceiro e último tópico lançará luz sobre o conceito de caridade, seu contraste agostiniano e as partes em que o mesmo toca a sabedoria, que terá sido explicitada anteriormente. Vislumbra-se através do vigente capítulo, visualizar o esqueleto conceitual usado pelo autor para que compreenda-se de maneira eficaz o tônus reflexivo por trás do papel da verdade ao qual ele remete o leitor quando diz: “Embora ainda esteja completamente fora de alcance destes nossos olhos, o que há de tão óbvio e tão claro, o que é tão certo, para a visão interior de nossas mentes” (*F. invis.,* I, 2). Não obstante, ainda que a frase anterior possa remeter também à realidade e o que tange essa realidade explicitada, é também necessário que seja compreendido onde realidade e verdade se chocam no imbróglio agostiniano retórico. Iniciemos, portanto, a visualização a que objetivamos alcançar com este capítulo.

2.1 *Veritas et mendatio*

O repertório agostiniano de conceitos e argumentações parece infindável aos olhares de um leigo, contudo, Agostinho buscou ao longo de seu percurso filosófico, teológico e existencial, colocar luz sobre aspectos pertinentes à sua pesquisa de vida, a qual se voltava para a interioridade e para a busca por conhecimento. Em *De magistro* Agostinho medita: "Não aprendemos pelas palavras que repercutem exteriormente, mas pela verdade que ensina interiormente" (*De mag.,* XI, I, 3). É sabido que a raiz da palavra *verdade* deriva de origem latina, na qual *veritas* surge de *verus*[24], elucidando o verdadeiro, o real, o confiável (Etymonline, 2025). Para tanto, se torna perceptível que apesar do arcabouço idiomático e etimológico que tange o significado de *veritas* é necessário que seja explicitado o campo linguístico do qual o hiponense parte com suas elucubrações ao ilustrar a forma como expõe e enxerga esta verdade. Assim, ao investigar o tema, o pesquisador deve se colocar de prontidão para a arguição adequada da temática e, para isso, torna-se indispensável que seja abordado o repertório da significação de *veritas* e a delimitação da tematização de *mendatio* (mentira), visto que, ao elaborá-la, ultrapassou caracterizações usuais do período em que viveu e optou por adicionar à discussão sobre o conceito novos elementos, transportando a mentira à uma dimensão superior de ambos: aperfeiçoamento e dificuldade (Blans, 2012, p. 270).

Concernente aos elementos adicionados à discussão (transpostos acima), fica claro que a ideia que é apresentada para debate é a elaboração do conceito de *mendatio* e como é formulado, além de seus possíveis desdobramentos. Derrida (1996) sugere, por exemplo, que no que se refere à intenção de enganar, Agostinho, quase certamente apontaria a *intentio animi*[25] (intenção da mente) como causa primeira da mentira, dado que ela é quem orienta o sujeito ao engano (Derrida, 1996, p. 9-10). E, a partir de tais ponderações fica exposto que, para que a mentira exista em dado contexto, é necessária a presença dessa intenção, pois, quando não há a intenção de dar seguimento a algo que qualquer pessoa saiba que não é verdadeiro, não há mentira. De acordo com as primeiras elucubrações do hiponense em *De mendatio*, o conceito se mostrava obscuro e facilmente arredio para um olhar desatento, porém, para que existisse luz em meio a possíveis escuridões epistêmico-hermenêuticas, ele orienta que: "...a verdade livra de todo erro e

[24] Dicionário de Etimologia online (Etymonline).
[25] A "intenção da mente" ao elaborar a propagação da mentira através discurso desvela a conjuntura da *voluntas* (vontade), até porque, como explanado antecipadamente, quando não há intenção de propagar algo enganoso, visto que, o sujeito apenas acredita que o que ele ditará não é falso, consequentemente, não existe mentira no ato.

a falsidade envolve em todo erro, considero que nunca se erra com mais segurança que quando se erra com muito amor à verdade e muito desprezo a falsidade" (*De mend.,* I, 1), disponibilizando assim, a quem quer que estivesse atento ao seu discurso, que a chave e, consequentemente, o primeiro passo para se buscar um conceito por vezes nebuloso como este, seria vincular o amor à *veritas*, visto que, o sujeito astuto que a mantiver por perto, será também ágil para reconhecer a *mendatio* quando ela estiver à sua frente. Agostinho, ao tratar o conceito de mentira, busca inicialmente opor-se ao cenário de instabilidade vivido em Roma, marcado pela proliferação do paganismo e pela persistência das heresias, para poder assim apaziguar as revoltas religiosas provenientes das mesmas e dos rituais pagãos[26] do período. Perante as variadas problemáticas, Agostinho buscou apoio em seus estudos ao percorrer o arco bíblico que se estende do Gênesis ao Apocalipse com o objetivo de estabelecer bases consistentes e desenvolver o tema em profundidade (Greggersen, 2005, p. 38). Nesse sentido, o arcabouço teórico exposto em *Sobre a mentira* reflete essa busca nas argumentações do autor, principalmente sobre a perversidade por trás da narrativa que delineia a falsidade e que obscurece a verdade,

> O que seria então mais perverso do que colocar vantagens pessoais ou alheias acima da verdade? De fato, quando desejamos que alguém se torne capaz de alcançar a verdade, com uma mentira auxiliadora, fechamos o acesso à verdade." (Agostinho, 2019, p.28)

A descrença do povo de Roma em seus próprios recursos - tanto culturais, quanto econômicos, religiosos e sociais -, que ocorreu devido às perseguições aos cristãos e à invasão dos Visigodos (Greggersen, 2005, p. 38), pode ser compreendida como elemento decisivo na reformulação da dinâmica cristã à qual Agostinho se orientou. Ao retomar o tema da dualidade entre verdade e mentira, observa-se o desdobramento intrinsecamente conectado às questões inerentes ao próprio período, que podem ser percebidos quando Agostinho aponta sobre os detalhes que delimitam o que é mentira e o que é verdade. A princípio, e.g., a anedota ou piada pode ser considerada uma narrativa curta que, em sua maioria, utiliza de humor para comunicar algo, e que, por este motivo, não deve ser vinculada diretamente à mentira (Agostinho, 2019, p.

[26] A palavra "pagão", que se origina na língua latina como *paganus* remonta o significado de aldeia e aldeão e se relaciona assim com o vínculo do homem com a terra e, possivelmente dessa relação possa ser explicado que alguns deuses pagãos sejam vinculados à produtividade da terra. Essa denominação pode ser vista mais fortemente no período de Agostinho (séc. IV), dado que, a partir do séc. XIV, a palavra seria vista como seguidor de religião de múltiplos deuses (Souza, 1984).

27), visto que, quando sua intencionalidade é colocada à mostra, torna-se perceptível que sua finalidade não é enganar, mas sim causar estranhamento ou até mesmo desconforto. Nesse sentido, sua exposição a outros promove possivelmente o divertimento. A questão central ao caracterizar este expoente consistiu em provocar reflexões acerca de um conceito que ao mesmo tempo se encontrava nos diálogos cotidianos da população, mas também nos diálogos religiosos mais complexos de esferas intelectuais mais abrangentes. Na tentativa de promover o fortalecimento de seus irmãos cristãos que a pouco foram acusados de serem os culpados pela queda do império, Agostinho se empenhou em neutralizar essa ameaça ao produzir material que alcançasse êxito na contra-argumentação dessas mentiras. A maneira encontrada foi a escrita de algumas obras como *De Civitate Dei* e *De mendatio*[27] (Greggersen, 2005, p. 39), que conduziram a tentativa de apaziguamento da cidade, além de possuir o intuito de tratar temas pontuais e centrais de pesquisas filosóficas e teológicas[28].

Ao embarcar na busca teológico-filosófica dos pensamentos de Agostinho que versam sobre a mentira, é possível refletir sobre uma temática bíblica demasiadamente importante e anamnésica para os cristãos - dado que até o mais distante da leitura e dos estudos dos textos sagrados reconhece sua história -, e que teriam em si ilustradas várias histórias com o objetivo educacional, e.g., as ações de Judas Iscariotes, seguidor de Cristo no Novo Testamento. A partir da hipótese agostiniana, seria "... a partir da opinião de sua mente, e não das próprias coisas, que deve ser julgada a verdade ou a falsidade daquele que está mentindo ou não." (Agostinho 2019, p. 9), em outras palavras, a intencionalidade mencionada revela que o marco teórico no qual abrir-se-ia espaço para dúvida sobre a verdade ou falsidade do discurso se desdobraria em uma interpretação sobre a intencionalidade do sujeito que atua na ação. Ao dar continuidade à essa reflexão, torna-se percetível e interessante para a investigação, analisar que a figura de Judas Iscariotes torna-se particularmente elucidativa quando colocada em diálogo com o tratado *Sobre a mentira*. Em Agostinho, a gravidade moral de uma ação não se limita ao seu resultado externo, mas se enraíza no movimento interior da vontade humana (Agostinho, 2019, p. 10). Nesse sentido, a traição de Judas a Jesus Cristo não pode ser compreendida apenas como um acontecimento bíblico que culmina no abandono do Cristo, mas como a expressão de uma

[27] No ano de 395.

[28] Em suas *Retractaciones* (obra de velhice), Agostinho comenta seus trabalhos anteriores e uma curiosidade sobre *De mendatio* é que ele sugeriu que fosse destruída, visto que a considerava demasiadamente nebulosa; mesmo com a sugestão feita a obra sobreviveu de alguma maneira (Greggersen, 2005, p. 38).

intenção premeditada, na qual a dissociação entre palavra e verdade se consolida. Ainda que Judas compartilhasse exteriormente da convivência com Cristo, sua interioridade permanecia desalinhada da verdade que professava seguir, revelando assim, um distanciamento entre o dizer e o pensar.

A partir da perspectiva agostiniana, a mentira não se configura unicamente como a enunciação do falso, mas como o consentimento da vontade em afastar-se deliberadamente da verdade. Assim, a ação de Judas pode ser interpretada como um percurso progressivo de distanciamento interior, no qual a dissimulação se torna hábito e a duplicidade, uma forma de existência. A traição, portanto, não surge de modo abrupto, mas como culminância de um processo em que a intenção fundamenta a ação. É nesse ponto que o pensamento do hiponense ilumina a narrativa bíblica: a mentira se instala antes mesmo da palavra pronunciada ou da ação executada, pois ela se origina no consentimento íntimo em não aderir à verdade conhecida. Além disso, ao relacionar a mentira à intenção, Agostinho desloca a análise moral do plano meramente exterior para o interior do sujeito, reforçando a centralidade da consciência (Agostinho 2019, p. 12). Judas, nesse horizonte, não é apenas aquele que entrega Cristo por trinta moedas, mas aquele que, ao longo do caminho, consente interiormente com a ruptura da fidelidade. Sua proximidade física com a verdade cristã (Cristo) contrasta dramaticamente com a distância espiritual que se aprofunda em seu interior. Tal contraste reforça a tese agostiniana segundo a qual não basta participar exteriormente da verdade; é necessário aderir a ela com retidão de vontade.

Desse modo, a articulação entre a mentira elucidada por Agostinho evidencia que a propagação da mesma - como no caso de Judas, que usou da manipulação mentirosa -, possui como princípio a orientação da interioridade sobre a vontade baseada na intenção de mentir. E assim, a falsidade não se define apenas pelo conteúdo do que é dito ou feito, mas pelo desvio da intenção em relação à realidade. Assim, a narrativa bíblica, relida através da ótica agostiniana, torna-se então, não apenas um relato, mas um espelho moral que adverte sobre os perigos da dissociação entre o que ocorre internamente e o que é exteriorizado. Assim, Judas é posto como paradigma negativo de uma vontade que, ao se afastar da verdade, abre caminho para a mentira como forma de existência e, consequentemente, para a ruptura com aquilo que dizia seguir. Agostinho ilustra quando não se deve mentir, sob nenhuma hipótese:

> Contra esses argumentos, aqueles que nunca aprovam que se deva mentir, avançam argumentos muito mais fortes, fazendo uso primeiramente da autoridade divina, já que no próprio decálogo está escrito: *Não dês falso testemunho*[29], em que se classificam todos os tipos de mentira, pois quem enuncia algo dá testemunho do que está em sua alma. Mas, para que alguém não conteste que nem toda mentira deve ser chamada de falso testemunho, o que se dirá do que está escrito assim: *A boca que mente mata a alma?*[30]. Para que alguém não julgue que se pode mentir excepcionalmente, diz em outro lugar: *Destruiu todos que falam a mentira*[31]. Daí que, de sua própria boca, o Senhor disse: *Seja em tua boca: sim, sim e não, não; o que for além provém do maligno*[32]. E também o Apóstolo, quando recomendou despir-se do velho homem, com que se devem entender todos os pecados, com razão diz, colocando em primeiro plano: *Por isso, pondo de lado a mentira, dizei a verdade*[33] (Agostinho, 2019, p. 14).

O trecho acima exemplifica uma posição ligada à moral cristã e reafirma as formas de mentira que ele se dispõe a analisar. Ao expor a autoridade divina, Agostinho estabelece uma hierarquia entre as mentiras, visto que o trecho se insere na estrutura reflexiva de que algumas não devem ser feitas de modo algum: aquelas que insurgem contra Deus - autoridade e verdade última. E, para além da própria verdade, Agostinho aponta o objeto de sua esperança em direção aos homens que são dignos de autoridade e que, consequentemente, carregaram a verdade consigo, que foram os homens do Antigo Testamento, uma vez que, "...devemos acreditar em todas as coisas que foram escritas por eles, tanto as que fizeram quanto as que disseram profeticamente" (Agostinho, 2019, p. 16). Logo após esse esboço, o hiponense ainda associa a mentira ao âmbito das doenças, expressando assim o caráter inefável do tipo específico de mentira que se move em direção oposta às palavras das escrituras. Como de praxe[34], o lado maligno das expressões mentirosas é demonstrado com exemplos visíveis, ou pelo menos de maneira mais simples, como é o caso das doenças. A mentira, a partir desse contraste é apontada e classificada mediante medidas que tornem possíveis a utilização de metáforas que as expliquem, caracterizando assim o porquê de serem danosas aos homens. A comparação

[29] Ex 20,16.
[30] Sb 1,11.
[31] Sl 5,7.
[32] Mt 5,37.
[33] Ef 4, 25.
[34] Praxe foi aqui apontado com o intuito de demonstrar que uma das práticas perceptíveis de Agostinho era seu hábito de trazer para o diálogo conceitos nebulosos e desvendá-los através de sua associação às medidas e até mesmo conceitos de fácil compreensão, como é o caso da forma com que o autor aborda e delimita o tempo no livro XI das *Confissões*. O tempo é colocado no debate quanto à sua magnitude; se é longo ou curto, se é dividido especificamente em passado, presente, futuro ou se coexistem no mesmo momento; e assim deliberadamente até conseguir enxergar que todos a quem se direciona compreenderam suas pontuações.

abordada ilustra uma analogia entre a alegria de ver um conhecido totalmente curado de uma doença e a alegria de ver esse mesmo conhecido apenas parcialmente curado. É visível que ambas existirão, porém, a alegria de ver o fim completo de uma doença é amplamente maior do que cogitar a possibilidade de uma nova piora de seu quadro. Essa comparação é aparentemente empregada para justificar o argumento de que, porventura, existe aprimoramento ao compararmos uma pessoa que estava habituada a mentir e, posteriormente, ainda professa falsidades, porém ao tentar fazer o bem (Agostinho, 2019, p. 16). A partir desse e vários outros exemplos, o hiponense dá continuidade às arguições de forma profícua e, seguindo-se o raciocínio do autor, percebe-se que sua visão era radical sobre o porquê da mentira não ser autorizada pelas escrituras - assim como já não o era. Agostinho comenta: "A mentira é uma iniquidade que leva a alma à morte e não deve ser admitida nem mesmo em prol da salvação temporal de alguém" (2019, p. 20). Sendo assim, todo e qualquer tipo de mentira levam ao mal, até mesmo aquelas que se dizem boas, já que visam a salvação de algum envolvido. Tendo desenvolvido a abordagem agostiniana do conceito e delineando o caminho para a verdade, surge nesse momento uma questão: o que significa o conceito de verdade sob a ótica agostiniana?

De fato, a verdade pode ser considerada como um problema a ser resolvido, uma vez que ela pode orientar todo o contorno de uma perspectiva social em variados contextos possíveis. Por mais que a verdade seja frequentemente colocada a debate, seu significado possui inúmeras abrangências e, se pensada leigamente, é rapidamente associada à provação, visto que, se necessito saber se algo é verdadeiro ou falso, é também necessária sua verificação e correspondência legítima. Contudo, é mais facilmente observado se choveu do que se uma fala é verdadeira ou não. Assim, a prova factual sobre aquilo que é palpável torna-se facilmente verificável, mas e no que diz respeito à fala? E o pensamento por detrás dela? Sua intenção? Em *De vera religione* é exposto:

> Não saias de ti, mas volta para dentro de ti mesmo, a Verdade habita no coração do homem. E se não encontras senão a tua natureza sujeita a mudança, vai além de ti mesmo. Em te ultrapassando, porém, não te esqueças que transcendes tua alma que raciocina. Portanto, dirige-te à fonte da própria luz da razão. (Agostinho, 1987. p. 72).

A busca pela verdade possui como finalidade a plena felicidade. Para tanto, quando o conceito de felicidade é meditado através da interioridade humana, ele acaba por se chocar com vontades, valores, e outros tantos conceitos que se encontram no âmago da interioridade e do

subjetivo. Em *De beata vita,* torna-se evidente o trígono relacional necessário para ser verdadeiramente feliz, uma vez que Agostinho expõe que um homem só será capaz de encontrar esta tal felicidade quando tiver um vínculo com Deus (Agostinho, 1998, p. 114), ou seja, o homem, ao ter como finalidade a felicidade só a alcançará através de sua relação com o divino. E, como os conceitos sempre se entrelaçam nas perspectivas agostinianas, não poderia ser diferente com a graça; como é exposto em *De gratia et libero arbitrio* - obra que aborda a relação entre a graça divina e a liberdade envolta à vontade humana -, a graça é um estágio alcançado por aqueles que dispõem sua busca individual por felicidade em Deus, nesse sentido, se é Nele que está a felicidade, é pressuposto que a verdade plena também provenha dele, e assim, por mais que a busca permaneça subjetiva, ela continua legitimada pelos cristãos, tais como Agostinho (Rocha, 2016, p. 36). Kierkegaard, e.g., autor dinamarquês e leitor dos pensamentos agostinianos - também entusiasta dos conceitos de fé e verdade, assim como Agostinho -, que vivenciou o contexto cristão contemporâneo (1813-1855), diz o seguinte sobre a verdade:

> Consequentemente, a verdade é uma aproximação cujo início não pode ser definido em termos absolutos, justo porque não há uma conclusão que tem poder retroativo. Por outro lado, todo começo, quando é estabelecido (a menos que, sendo conhecimento deste, é algo totalmente arbitrário), que não está sob pensamento imanente, mas é criado ao abrigo uma decisão, e, essencialmente, sob a fé. (Kierkegaard 2008. p. 191).

Em virtude da adesão comum à mesma fé cristã, Agostinho e Kierkegaard[35] partilham também de alguns pensamentos amplamente convergentes. Kierkegaard, autor que prioriza a busca pelo sentido humano do existir, defende a tese de que a verdade também é encontrada interiormente através da própria fé. Nesse sentido, a fé seria o caminho que conduziria o homem ao encontro da verdade, assim como Agostinho que, ao conceber as escrituras sagradas e ao se debruçar sobre as mesmas abrindo os olhos para o Cristo encarnado, o concebeu como verdade e horizonte último de sentido, uma vez que, para ambos os autores, a verdade é revelada quando o homem torna-se capaz de olhar para dentro em busca de sua subjetividade, e não apenas para

[35] A tensão entre a razão que teme ser enganada e a interioridade que insiste em refletir o amor e buscar pelo invisível, revela que a fé, longe de ser ilusão, constitui justamente a possibilidade autêntica do verdadeiro, pois ao que tudo indica, é se arriscando no amor que o indivíduo se encontra com a potência de sua relação com a verdade (Kierkegaard, 2003, p. 8).

fora (Rocha, 2016, p. 37). Antes de se fechar por completo o percurso que orientará este estudo às fronteiras da verdade agostiniana, meditar-se-á anteriormente sobre a questão da autoridade e como ela se desvela sob a ótica de estudos do autor. Esse caminho tem como intuito principal destacar possíveis distanciamentos entre alguns aspectos que parecem próximos e vincular conceitos que aparentam estar desconexos, a fim de trazer à esta investigação argumentos ao mesmo tempo sólidos e reflexivos em um campo teoricamente escorregadio como se mostra o território da verdade.

2. 2 *Auctoritas* como *veritas*

No tocante referente ao segundo tópico - onde será elucidada a relevância de autoridade e seu encontro com a sabedoria para Agostinho, intui-se à revisitação à ilustração da problemática cristã sobre a autoridade e a maneira como ela, de modo aparente, se encontra entranhada no âmago da vivência no cristianismo, elaborada pelos textos sagrados e por autores cristãos como o próprio Agostinho, autores que foram e ainda são indispensáveis tanto para o cristianismo quanto para o campo meditativo que engloba a filosofia, além disso, as inúmeras reflexões sobre estes temas, que são fundamentais ao estudo da história cristã até os dias atuais poderiam ser julgados como conceitos meramente triviais e banais pelo meio social da época, mas que, contudo, desvelam-se em significados conexos quando colocados frente a frente com refutações filosóficas; até porque, o conceito de fé, por exemplo, ao ser estimado como conceito *sine qua non* que conduz ao alcance do *propositum bonum*, necessitaria também de uma gama de outros conceitos, que conjuntamente com ele poderiam desvendar finalmente a verdade.

Estes conceitos, tratados por Agostinho com tanta sagacidade demonstram a entrega do autor para com seus estudos de ordem religiosa e, após a explanação sobre os conceitos como fundamentos de um enredo revelador, vislumbra-se a necessidade do aprofundamento sobre o que foi *auctoritas* na visão agostiniana e como ela se relaciona com os conceitos tratados nesta pesquisa. Mas o que é a autoridade e como pode ser elucidada? Por meio da investigação bibliográfica aqui proposta, buscaremos demonstrar qual sua importância para Agostinho através de suas elucubrações. Primeiramente, em sua obra *De utilitate credendi,* sobre a autoridade, ele expõe, "Só a autoridade é capacitada a corromper os ignorantes velozmente em direção à sabedoria[36]*"* (*De util.,* 16, 34), neste sentido, a autoridade pode ser visualizada a partir de um

[36] Sola est auctoritas, quae commovet stultos ut ad sapientiam festinent.

aspecto tanto teológico, quanto racional, visto que, a sabedoria à qual Agostinho elucida parte da busca pela verdade e também da busca pelo conhecimento, já que o sábio, que não é autônomo - pela necessidade da ordem divina e de conhecimentos que perpassam a própria consciência - precisa perceber a ordem das coisas (*De ord.,* II, 5) e, para além disso, ele deve buscar também a boa interpretação do que significa e como se regula essa ordem. Esta relação será aprofundada de forma profícua, vejamos.

De início, já é amplamente reconhecido por leitores e estudiosos interessados nos pensamentos de Agostinho que os conceitos por ele aprofundados se encontram em estreita correlação uns com os outros. O amor, por instância, seria mais um dos elementos que fundamentam a ótica aqui interpretada, pois poderia ser apontado como a virada fulcral que estabelece o vínculo entre homem e Deus, visto que, "Por ela (verdade), tu sabes, nós temos, desde nossa primeira juventude, movido por grande amor" (*De util.,* I, 1). O que ocorreu de maneira perceptível ao longo do percurso de vida de Agostinho foi o imbróglio de sua passagem pelo maniqueísmo, transpassada ao ceticismo - que acabou colocando-o em uma posição obscura diante dos temas aos quais ele desejou se aproximar, como a própria verdade. O hiponense se viu inerte e distante de seus objetos de busca, pois sequer acreditava que era possível encontrá-los, como foi observado anteriormente no capítulo primeiro desta investigação sobre a conversão de Agostinho ao cristianismo. Contudo, pode ser discutida a relevância sobre sua conversão. E que, provavelmente, a conversão do autor não tenha se dado apenas através da virada cristã, mas também do maniqueísmo ao ceticismo, revelando assim novos possíveis caminhos hermenêuticos vinculados aos seus estudos. Isso devido à sua estagnação perante o imbróglio que o ceticismo causava ao fazê-lo refletir sobre a falta de sentido em se buscar algo que poderia não possuir resposta que estivesse ao alcance da alma. Mas e quanto ao alcance da autoridade divina, ela (a resposta) estaria?

Nesse sentido, Agostinho teria refletido de forma mais aprofundada sobre uma possibilidade que fornecesse vias de resposta, e o que foi apontado como o novo ponto de partida sobre o qual ele se debruçou após um período inerte no ceticismo, traria à tona a seguinte reflexão: o homem, que é meramente humano, e se encontra longe do campo divino, e, para que mesmo através de sua humanidade e fragilidade pudesse alcançar algo grandioso como a verdade, não deveria apenas escolher seguir suas próprias leis a fim de buscar algo que está além dele mesmo; e, ao se pensar sobre leis divinas - como previstas pelas escrituras -, a partir do

apego à autoridade de Deus e através dela tornar-se capaz de delinear a jornada humana, prática e subjetiva, talvez então, desta maneira, seria viável uma nova estrutura de busca, que não abandonasse a lógica humana, muito menos as palavras sagradas (Moura, 2018, p. 33). O ato de recorrer à autoridade divina atrás de respostas revelou-se também como um marco teórico indispensável para o percurso filosófico, e representa a confiança no desenvolvimento subjetivo da alma humana, ainda que o homem, que possui natureza exclusivamente terrena, necessite de grande esforço para assim concluir o percurso cristão. Nesse ponto das elucubrações agostinianas, já poderia ser visualizado em contrastes visíveis o elemento crucial da busca: que a verdade existia, e, portanto, seria viável o encontro da mesma, em outras palavras, seria sim possível o encontro entre o intelecto e a verdade cristã perseguida; pensamento que anteriormente havia sido inviabilizado pela capa da cegueira ceticista. Contudo, apesar da confiança na alma e em seu desenvolvimento, era perceptível que o percurso não seria simples, uma vez que o homem, frágil e vulnerável, estaria sempre suscetível ao desestímulo da busca por uma evolução caracterizada pelo desenvolvimento interior, que só poderia ser feito individualmente e conscientemente (Moura, 2018, p. 33). E, sobre isso, Agostinho se questiona,

> De fato, o que o Apóstolo diz: Hoje vemos como por um espelho, confusamente e hoje conheço em parte é visto pelo espírito, é visto plenamente e, no entanto, não produz ainda a beatitude. O que a produz, o Apóstolo diz: então veremos face a face e então conhecerei totalmente, como eu sou conhecido. Aqueles que encontraram isto estão de posse da beatitude, à qual conduz o caminho da fé que seguimos e à qual desejamos chegar pela fé. Mas quais são esses bem-aventurados que já chegaram ao objetivo para onde conduz essa estrada? Esta é uma grande questão (Agostinho, 2018, p. 3).

Após o trecho acima citado, é mencionado ainda que: “tudo o que se sabe disto nesta vida ainda não é a beatitude e o que se ignora é incomparavelmente superior ao que se acredita saber” (Agostinho, 2018, p. 4), o que indica o trabalho pedagógico abordado, porque uma vez que se tem consciência do que se sabe, também pode ser observado com mais clareza que o que **não** se sabe pode ser ainda maior e possivelmente mais relevante do que o próprio conhecimento já acumulado. Desvela-se então de forma perceptível, que o intuito da pedagogia agostiniana problematiza a dificuldade de se alcançar plenamente a verdade através da autoridade, mas evita incitar qualquer desestímulo, até porque dificuldades sempre existiram em qualquer âmbito,

porém o intuito do autor é justamente estimular o avanço na corrida individual em busca do encontro com a verdade última.

Um dos problemas que surge sob a ótica agostiniana é de que o medo acaba desestimulando a busca por Deus através da subjetividade, sendo que esse medo provém frequentemente da exposição sobre o conhecimento existente dentro de si a respeito da autoridade, que é um conhecimento visto facilmente em quem estuda as escrituras. Assim, para o hiponense, a razão, ou *lógos*, é partícipe no processo de descoberta e encontro da verdade, porque por mais que a fé seja ponto essencial na jornada, ela não resistiria sozinha, sem a razão para auxiliar nas questões externas ao *eu* (subjetivo) que podem tanto estimular a busca quanto o contrário. Hadot (1999), por exemplo, defende que se o cristianismo segue uma prática que se perpetua através dos afazeres diários - assim como foi demarcado pelo epicurismo e pelo pitagorismo, a partir das maneiras contemplativas de se conhecer e conectar à natureza -, uma vez que, devido à junção entre os conhecimentos teóricos e práticos, que caracterizam a consonância entre o conhecimento interior e o modo exterior de se experienciar o mundo ao conectar o saber e a inteligência (*lógos*) à prática cotidiana, a alma seria elevada ao seu último desenvolvimento (1999, p. 348). Ao mencionar Agostinho de forma direta, Hadot evidencia que,

> Nos anos que se seguirão à sua conversão, Agostinho de Hipona confrontou, em seu livro Sobre a verdadeira religião, platonismo e cristianismo. A seus olhos, o essencial das doutrinas platônicas e o essencial das doutrinas cristãs se sobrepõem. A lógica platônica ensina a reconhecer que as imagens sensíveis enchem nossa alma de erros e de opiniões falsas, e que é necessário curá-la dessa doença, para que ela possa descobrir a realidade divina. A física nos ensina que todas as coisas nascem, morrem e desaparecem, tendo existência apenas graças ao ser verdadeiro de Deus que as formou. Separando-se das coisas sensíveis, a alma poderá fixar seu olhar na Forma imutável que dá forma a todas as coisas e na Beleza "sempre igual e em tudo semelhante (Hadot, 1999, p. 352).

Na medida em que Agostinho, sob influência de Cícero, pôde se aproximar do platonismo a partir dos escritos platônicos e neoplatônicos - como foi elaborado no capítulo anterior -, torna-se palpável que a revisitação às suas fontes primárias foi frequentemente retomada ao longo de seu desenvolvimento intelectual com o passar dos anos. Ao refletir sobre as vias da lógica platônica, como mencionado por Hadot (1999), o hiponense inicialmente tomou conhecimento e levou à debate conceitos anteriores a ele, e que, posteriormente, foram desenvolvidos e propriamente refutados e/ou debatidos. E, no debate sobre a autoridade, o que se

mostra muito relevante nesse ponto do estudo é que, a partir dos conceitos e de suas elaborações com apoio dos pensamentos cristãos e platônicos, Agostinho passou a sustentar que sem a autoridade, não seria possível sequer a elaboração do caminho à verdade, e isso também tornou-se pauta crucial, uma vez que as leis da autoridade (leis de Deus) não poderiam de forma alguma serem substituídas pela razão, por mais que a última formasse parte fundamental do processo de mergulho nas leis divinas, pois como é observado por Moura (2018), a função pedagógica da qual Agostinho se utiliza ao elucidar a condição de exigência da fundamentação pela autoridade, o caminho até a solidificação das virtudes era um dos objetivos a ser alcançado com maior afinco (Moura, 2018, p. 34).

É defendida pela lógica agostiniana que a autoridade precede a razão, e após as elucubrações anteriores esse ponto torna-se visível e lógico, visto que o homem possui suas fragilidades humanas como e.g., sua finitude e seu curto período de existência, quando comparado ao tempo de Deus e os conhecimentos oriundos Dele, que obviamente seriam observáveis através de uma ótica de abrangência temporal e de sabedoria superior. O hiponense elucida: "Eis porque o tratamento que em sua bondade inefável a providência divina aplica a alma é boa [...]. A autoridade requer a fé e prepara o homem para a reflexão. A razão conduz à compreensão e ao conhecimento" (*De vera rel*., XXIV, 45), em outras palavras, a lógica utilizada para se obter a fé seria a mesma para se alcançar o caminho até as leis da autoridade divina (como foi detalhadamente argumentado no primeiro capítulo desta pesquisa), nesse sentido, é necessário que nelas se creia previamente, para que depois sejam apreendidas pelo intelecto. Neste ponto, o argumento mostra-se inclusive comparável à analogia platônica do desenvolvimento e da elevação da alma, na medida em que ambos pressupõe o movimento gradual de aperfeiçoamento de aspectos humanos subjetivos, dos quais o sujeito envolvido é conduzido em níveis mais elevados no que diz respeito ao intelecto, pois desse modo, a alma gradativamente eleva-se ao nível mais próximo do mundo inteligível, orientando assim o *eu* à uma apreensão mais plena da verdade. Examina-se a seguir um trecho que aprofunda essa perspectiva:

> Meu objetivo é provar a você, se eu puder, que aos maniqueus é um imprudente sacrilégio atacar aqueles que, de acordo com a autoridade da fé católica, acreditam, totalmente de acordo com a verdade, que uma alma pura vê o que ela ainda não é capaz de entender. Você sabe, meu querido Honorato, que, se caímos nas armadilhas dos sectários, é

> unicamente por que, afastando-se de uma autoridade temível, eles dizem se servir da razão pura e simples para levar a Deus aqueles que se dispõem a ouvi-los e para livrá-los de toda espécie de erros (Agostinho, 2018, p. 10).

Sob esta análise, intui-se a prerrogativa de que "o pensamento humano (...) teria necessidade de um auxiliar que provesse as necessidades temporais da vida, ao passo que o pensamento se ocuparia com suas mais altas funções" (Gilson, 2010, p. 227). E os maniqueus, que se colocavam entre os cristãos e suas leis, incidiram em erros que poderiam ser associados à armadilhas mentais que objetivavam distanciá-los, acarretando assim, o "mal" àquelas pessoas que já enfrentavam os desestímulos variados que eram derivados da condição humana. E ao contemplar esse problema, Agostinho em sua maneira propõe então a tentativa de convencimento, ao utilizar palavras como descritas no trecho citado: "Meu objetivo é provar a você", atraindo para si o benefício da dúvida, ao agir como um advogado das causas cristãs, por mais que em alguns de seus diálogos como *De ordine*, após longa refutação e argumentação ele explicite seu desejo de não ser o mestre de ninguém e seu *não* desejo por conseguir de seus interlocutores uma concordância cega e sem contra argumentações.

Em sua obra *Contra academicos*, o hiponense, ao dialogar com seu amigo Alípio sobre o papel de Deus como mediador da temática sobre a verdade, aprofunda a discussão acerca do acesso à ela, ao articular a inadequação do ceticismo acadêmico perante o imbróglio que rodeia o tema ao demonstrar que,

> Quem pode mostrar-nos a verdade? Explicaste-o tu, Alípio, e preciso esforçar-me muito para não discordar do que disseste. Com efeito, disseste de modo não somente conciso, mas também e, sobretudo religiosamente que só uma divindade pode mostrar ao homem a verdade. Ao longo desta nossa discussão não ouvi nada mais agradável, mais profundo e mais provável e, se esta divindade, como espero, nos assiste, nada mais verdadeiro. Com que elevação de espírito e atenção ao que há de melhor em filosofia, evocastes o famoso Prometeu. Prometeu – e aqui notai jovem, que os poetas não devem ser totalmente desprezados pela filosofia. Prometeu, digo, é a imagem da verdade. Nos poemas, Prometeu assume e representa o papel da verdade, que ninguém pode alcançar se enganado pelas falsas aparências, afrouxar ou abandonar os nós da compreensão (*Cont. acad*., III. VI, 13).

Segundo Gilson (2010), independentemente da dualidade proposta por Platão entre razão inferior e razão superior, não se trata em Agostinho de duas razões distintas, mas que ambas são provenientes de uma única razão e, sobre a sabedoria - a qual queremos aqui atingir -, ela pode

ser definida de maneira curta como razão possuidora de beatitude, não se configurando como meio ou caminho para outro fim, mas para o fim próprio: saber (Gilson, 2010, p. 227). Sob esse aspecto, a sabedoria assume o papel teológico de orientar e também consumar o movimento inteligível, visto que ele encontra nela sua realização definitiva em conjunto com a felicidade plena. Desta maneira, a autoridade, portanto, não se opõe à razão ou à inteligência, mas a precede e a solidifica, dando legitimidade ao percurso intelectual e espiritual, agindo também como inibidora das falsidades que podem tornar-se aparentes e acabar desestimulando o vínculo entre homem e Deus.

No trecho em evidência também é possível notar que a presença divina é essencial para mostrar ao homem a verdade. A verdade, então, não se apresenta como exclusividade do esforço subjetivo humano, mas também da capacidade que se tem de aceitar e buscar mediação de uma instância até então desconhecida, porém reveladora. Dessa forma, a sabedoria pode ser observada não apenas como conquista racional, mas como dádiva recebida, consequentemente comparável à um presente recebido após longo período de esforço. A apresentação da figura de Prometeu, e.g., enquanto ilustração sobre a inacessibilidade da verdade àqueles que se deixam enganar pelas manifestações sensíveis, é associada a ideia cristã de que antes e durante à revelação, há a necessidade de completa devoção à ela, da mesma forma que na narrativa mítica, renunciar os imbróglios da situação impediam à obtenção da verdade. Esta consciência sobre a fragilidade humana aparece nos escritos agostinianos de forma singular quando o autor se expressa de maneira confessional, e isso pode ser observado no trecho a seguir:

> Mas eu conto que em minha esperança de vê-lo percorrer comigo o caminho da sabedoria. Aquele ao qual eu me consagrei não me abandonará. Noite e dia eu me esforço para contemplá-lo e como por causa de minhas faltas e o efeito prolongado de meus velhos erros eu sinto minha inteligência enfraquecida e me vejo fraco, frequentemente eu rezo para ele em lágrimas. Quando se esteve por muito tempo na obscuridade e nas trevas, os olhos se abrem com dificuldade e, mesmo desejando a luz, eles se desviam dela tremulantes e a rejeitam; sobretudo se é o sol que se procura mostrar-lhes. Esta é a minha imagem (Agostinho, 2018, p. 15).

Assim como foi observado acima sobre as convergências entre o filosofia grega e o cristianismo, é também de reconhecimento dos estudiosos das ideias agostinianas que a filosofia antiga e muitos de seus pontos de investigação que foram considerados de pesquisa secundária, ocupariam posteriormente lugar primário na filosofia cristã, como a ascese e a contemplação

que, para os gregos, quando eram alcançadas assemelhavam-se à ideia central cristã de união com Deus (Hadot, 1999, p. 354). Ao introduzir à discussão o conceito de pecado, evidencia-se através do modo de pensar agostiniano, que ele seria o responsável por conceber o homem como o ser frágil e suscetível ao erro que é, e assim, a autoridade surge como um meio de purificação do espírito, para que esse possa expandir (Moura, 2018, p. 38). A partir de todos os meios utilizados para as elucubrações anteriores, torna-se evidente que o homem, apesar de todas as separações teóricas em que ele é subdividido (razão superior, razão inferior, percepção interior, percepção exterior), termina por se unificar em um só fim: a sabedoria, que engloba todos os variáveis receptáculos de conhecimento humano, seja inteligível ou sensível, e assim, o autor ilustra a possibilidade de que a verdade não seja encontrada através da mais alta arrogância, mas talvez na humildade do não saber: "Mas, você dirá, a verdade só é encontrada com um pequeno número de pessoas. Você já sabe então o que ela é, se você sabe com quem ela está. Eu não te disse agora há pouco para procurá-la comigo, como se fôssemos iniciantes?" (Agostinho, 2018, p. 34).

Ao ressaltarmos no parágrafo anterior a relevância do conceito de humildade, especialmente no que diz respeito à compreensão do arcabouço linguístico agostiniano e os conceitos abordados pelo autor, torna-se imprescindível a elaboração de uma discussão sobre a ideia de *caritas*, que se dará no próximo e último tópico deste capítulo.

2. 3 *Caritas* e o encontro com a sabedoria

Por último, mas não menos relevante, o terceiro tópico deste percurso, que busca a compreensão do conceito de verdade e os conceitos subjacentes - como *autoridade* e *caridade* -, tratará especificamente do conceito de *caritas,* que representa uma das três virtudes cristãs que configuram-se como o quadro teórico cristão e, para que através desse quadro, os conceitos sejam elucidados, além de serem facilmente visualizados em caráter de relevância e significação dado o contexto agostiniano de reflexão: diálogo e retórica intelectual, derivadas das vias teóricas da antiguidade tardia de maneira teológica e filosófico-reflexiva. Antes de mais nada, é bom que seja delimitado o terreno ao qual se almeja adentrar nessa empreitada: a linguagem simbólica, religiosa e confessional na qual Agostinho deposita a magnitude e profundidade de seu campo conceitual teórico e até onde ele vai ao explorá-la. Com este propósito, torna-se necessário que se olhe atentamente uma das palavras muito utilizada pelo autor, com o intuito de

ingressar em seu universo reflexivo. O termo *cor,* coração em latim (Hebraico: lēḇ, Grego: καρδία), desvela-se em uma palavra recorrentemente visada em suas obras, especialmente em suas *Confessiones* (Cardoso, 2017, p. 166) e, embora seu uso em algumas passagens bíblicas busque seu significado anatômico, Agostinho intensifica sua aplicação,

> Uma voz sem palavra toca o ouvido, mas não edifica o coração. Com efeito, no nosso próprio coração, que se vai edificando, reconhecemos a ordem das coisas. […] o próprio som desaparece, mas a palavra que te chega através do som está já no teu coração, apesar de ainda permanecer no meu (Sermão, 293, 3[37]).

O coração, órgão humano que bombeia sangue, também representa na linguagem figurativa o lugar específico do sentir, tanto sentimentos de tranquilidade, amor, segurança, vontade e quietude, quanto desamor, tristeza, entre outros. Na vivência religiosa, e.g., o coração representa as reflexões e vontades que repercutem da experiência moral e espiritual, e é comum observar em trechos bíblicos o coração ser associado a alma ou ao espírito e a questão problema que aqui intui-se desvelar é que, apesar das variadas convergências entre coração e espírito, ainda assim é visualmente demarcado que o coração diz respeito somente à humanidade e o espírito pode estar em comunhão com a presença divina. Guillaumont, por exemplo, defende que o coração é o campo de domínio de Deus, onde apenas Ele tem o poder de aparecer e se mostrar, e ao ocorrer, esse movimento poderia ser denominado como o encontro do homem com a graça (Guillaumont, 1950, p. 42-45). Ao seguir essa linha de raciocínio, torna-se observável que se o coração abarca toda uma gama de sentimentos e é tocado por sensações de afeto, espirituais, externas, ele pode ser também considerado um elemento capacitado ao alcance da espiritualidade, sendo assim o fio de Ariadne habilitado a conectar as esferas respectivas à humanidade e as esferas direcionadas ao espiritual e divino.

Agostinho e o modo de se expressar através das palavras foi indubitavelmente influenciado pela Bíblia, assim como outros estudiosos cristãos do Ocidente, porém, os indícios da utilização de *cor* através do modelo de linguagem figurativo e metafórico, ao que tudo indica ocorreu com os gregos. A influência da cultura grega sob a cultura latina cristã torna-se visível não apenas na questão reflexiva-filosófica (Platão, Plotino, Sêneca, Epicuro), mas também no âmbito do uso expressivo de seu vocabulário (Cardoso, 2017, p. 168). No trecho citado acima e.g., pode ser observado que Agostinho correlaciona o som (comunicação), a palavra

[37] Cf. PL, Agostinho, s. 293, 3.

(significado) e a transferência de um coração a outro, exercida através da intenção da fala. Intui-se, portanto, que uma vez que o coração incorpora diversos sentimentos, sensações e sentidos humanos - tal qual um receptáculo de sentidos -, ao mesmo tempo, acaba se tornando um elemento fundamental para o encontro com o divino, ele inclui igualmente a inteligência. Sobre essa aproximação, Cardoso observa,

> O homem interior e o homem exterior são expressões que fazem parte do vocabulário cristão desde os escritos de São Paulo. Santo Agostinho recorre à expressão homem interior, tendo por base uma dupla influência. Em primeiro lugar, a dos neoplatónicos. Plotino, na sua obra Enneadas, refere que o Uno, a Inteligência e a Alma estão no νοῦς, ou seja, no homem interior (ὁ εἴσω ἄνθρωπος). Em Porfírio, encontrou a ideia de que o homem deve reentrar em si próprio para escapar à indigência e à efusão na multiplicidade e, assim, unir-se ao Ser e ao Todo. Para além disso, a leitura de São Paulo leva Santo Agostinho a conjugar os temas neoplatónicos do recolhimento e da união com as realidades espirituais, com os temas paulinos do homem novo, renovado à imagem de Deus (Cardoso, 2017, p. 170).

O *homo interior* (homem interior), ou o coração, é revestido por inteligência, e não apenas por ela, mas também como um lugar de amor, verdade, Deus, a caridade, e o *homo exterior* (homem exterior) representaria a matéria, o corpóreo, o sensível (Cardoso, 2017, p. 171-172). Sobre a imagem de Deus e a relação entre o homem interior, ou o coração, Agostinho demonstra certeza sobre o caminho que o orienta ao divino, contudo, permanecem numerosas dúvidas quando ao "como", e isso torna-se perceptível quando elucida em suas *Confissões*: "E como invocarei meu Deus, meu Deus e meu Senhor, se ao invocá-lo o faria certamente dentro de mim? E que lugar há em mim para receber o meu Deus, por onde Deus desça a mim, o Deus que fez o céu e a terra?" (*Conf.,* I, II). De uma certa maneira, fica subentendido que Agostinho possui maior tendência em buscar respostas teológicas que forneçam estruturas de pensamento que, ao serem unidos à necessidade de se propagar o bem nas relações sociais (entre pessoas), proporcionam um maior direcionamento das mesmas ao caminho de Deus, porém, mesmo que sua vontade em parte seja causar o bem para o meio social, ele não se esquece e muito menos abandona a ideia metafísica de que o coração guarda e leva consigo a verdade divina da qual poucos alcançam. Sobre o trecho acima citado, quando é observado a parte em que se associa o "reentrar em si próprio para escapar à indigência e à efusão na multiplicidade e, assim, unir-se ao Ser e ao Todo", torna-se inconcebível não comparar esta ideia sobre os pensadores da

antiguidade com uma frase específica de Agostinho na qual ele aborda o Todo, quando ele tenta de certa forma vincular o Todo a uma ideia moral do bom, ao explicitar,

> O que falamos também ouves com os ouvidos da carne, e com certeza não queres que as sílabas se detenham, mas que voem, para que outras lhes sucedam, e assim ouvires o conjunto. O mesmo acontece com todas as coisas que compõem um todo, quando essas partes constituintes não existem simultaneamente; há mais encanto no todo do que nas partes percebidas separadamente. Mas melhor do que todas elas, é o que as fez, que é nosso Deus, que não passa, porque nada vem depois dele (*Conf.,* II, XI).

A caridade, é o sinônimo evidente de amor, e como foi possível observar com as últimas elucubrações, é o coração em Agostinho, em outras palavras, a caridade nada mais é do que o amor destinado ao propósito de amar o que deve ser amado (Gilson, 2007, p. 261). Assim, a caridade, que é amor, pode ser diretamente ligada à noção das partes que movidas orientam-se em direção ao Todo, que poderiam ser compreendidos como pesos que movem corpos em direção a Deus, retomando paralelamente a teoria aristotélica do Primeiro Motor Imóvel, segundo a qual o movimento exige um primeiro motor que o mova, porém, em si mesmo ele permanece imóvel. E, ao abordar o amor a partir desse amor totalizante, ainda assim são necessárias algumas pontuações. Quando emerge esse amor que se desdobra na graça e na caridade a partir da revelação divina, almeja-se, portanto, o bem de Deus. Ao amar particularmente o próprio bem estar humano, ama-se a si e a duplicidade de definições de amor, e, ao mesmo tempo que esse imbróglio de definições conceituais intriga, também ilumina. Gilson delimita que um dos tipos de amor é direcionado a coisas, o outro se orienta pelo amor ao próximo e o terceiro - portanto saímos agora da duplicidade e adentramos a triplicidade -, o amor a Deus, mas, ao distingui-los, torna-se evidente sua finalidade, onde um amor representa: “o seu bem” e o outro “o bem de seu bem?” (2007, p. 262). Talvez aqui, a ambiguidade proposta seja de certo modo benéfica sendo que o intuito reflexivo possui como fundamento o divino e tem como fim o próprio divino, assim, “o seu bem” refere-se ao bem próprio e o “bem de seu bem” refere-se ao bem do bem divino. O que pode-se vislumbrar com a caracterização proposta por Gilson (2007), é que na dinâmica interna do próprio amor há um espelhamento correlato à constituição da Trindade: há Deus, o Pai, Cristo, o Filho e o Espírito Santo. Assim há o Amor Fundamental, o Amor Manifesto e o Amor Compartilhado, sendo que cada uma das partes é,

necessariamente, umbilicalmente vinculada a outra. A dúvida aqui lançada diz respeito à vontade que move o amor, e como seria possível que ela possua uma dupla finalidade?

No intuito de percorrer o tema ambíguo sobre os tipos de amor no âmbito reflexivo agostiniano, Gilson (2007) propõe posteriormente que o amor ao próximo trabalha em via de mão dupla com o amor próprio, então, é perceptível que "o seu bem" se refira tanto ao amor caridoso consigo, como o amor caridoso com o próximo, onde o mesmo amor que é ofertado é o que se recebe em perfeito grau de igualdade - *opta aequalem*[38] -, e, à respeito do amor destinado a Deus, a chave de compreensão sobre o "bem de seu bem" demonstra que, quando se ama Deus de maneira profunda e verdadeira, torna-se também eixo da vontade do bem que Ele ama, consequentemente acaba por tornar-se o bem de todos que o amam. E, no que concerne à problemática anterior sobre a ambiguidade que tange a dupla finalidade de amor, é que ela é apenas ilusória: "Amar o outro como a si mesmo não poderia implicar nenhuma contradição, pois o amor tende à unidade e nenhuma oposição é possível no interior do que é um" (Gilson, 2007, p. 264). O que é possível ilustrar sobre este ponto, é que o hiponense propõe a renúncia, renúncia de si em prol da salvação, ou seja, ao se perder pelo caminho, buscando a justa igualdade caridosa, e dando sem olhar a quem e sem obstinar interesses próprios ou ganhos, objetivando assim apenas o próprio bem e o bem do outro, assim, a renúncia traria consigo a salvação.

> … quando se ama um outro a fim de assegurar sua própria felicidade, é absurdo renunciar à reciprocidade e se aniquilar em proveito do objeto que amamos. A razão é clara: não há benefício que sobrepuje o que destruiríamos em nós se nos nadificássemos para colocar outrem em nosso lugar; mas ocorre de maneira muito diferente quando se trata do Bem absoluto. Possuí-lo é possuir tudo, consequentemente, para quem o tem é inútil ter outras coisa a mais; e, não obstante, isto não somente seria inútil, mas nocivo e, de certo modo, contraditório, pois quem pretendesse possuir o Bem absoluto e mais outra coisa, teria, na realidade, esse bem e menos aquilo que se pretenderia conservar (Gilson, 2007, p. 265).

Nesse sentido, fica de certo modo sobreposto, que na busca por algo superior, que engrandeça alma e espírito e seja, assim, mais importante do que qualquer bem material e visível, torna-se necessário que o indivíduo abra mão de si e se esqueça da finalidade que seria obter a felicidade, para que desta forma, a felicidade obtenha espaço para adentrar o espírito. Agostinho,

[38] Fazer o bem querendo que ele seja igual a si e não fazer o bem a partir de interesses próprios (Gilson, 2007, p. 263).

obstinado por essa investigação filosófica cristã - filosófica, pois mesmo que a partir de reflexões confessionais, ele nunca havia se distanciado da reflexão guiada por questionamentos, interpretações hermenêuticas e sempre acompanhado da lógica -, certamente modificou o rumo da doutrina e prática cristãs anteriormente vedadas em si mesmas (Detoni, 2010, p. 113).

O que se mostra louvável do percurso agostiniano hermenêutico das escrituras é que Agostinho, por mais que tenha sido um entusiasta pela busca da elevação da alma e das práticas que levem a este fim, não procura exterminar os prazeres do corpo, da matéria. Sua busca metafísica pelo Bem absoluto, da qual também destinava-se Platão através da maiêutica socrática, determinava encontrar o conhecimento por caminhos subjetivos direcionados através da autoridade divina, sendo que esse direcionamento acarretava igualmente a utilização das virtudes - fé, amor e caridade -, todavia objetivando o coração modesto e puro (Cardoso, 2017, p. 171). Os bem aventurados, seriam, na visão agostiniana, preenchidos de esperança na busca pelo invisível e diz: "Encontrei muitos que gostam de enganar, mas ninguém que quisesse ser enganado. Onde, então, conheceram a felicidade, senão onde conheceram a verdade?" (*Conf.,* XXIII, 3). Intui-se então, que a pureza da qual é expressada em suas palavras, não significa por bem que o erro não exista, pois ele existirá, seja no engano, na ilusão, no pecado. Mas expressa a leveza de buscar Deus à cada ação, por meio da aquisição de um coração simples, que é capaz de renunciar a si próprio.

> É preciso elevar o coração a Deus, convida a liturgia: corações ao alto (sursum corda). O ponto de partida, o vale do pranto, significa a necessidade da humildade e da aflição, de que Cristo, em primeiro lugar, nos deu o exemplo na humilhação da sua paixão. O coração cheio de caridade, ou seja, do Espírito Santo é aberto e dilatado, ou até tocado pela compunção. A dor do arrependimento predispõe o coração endurecido a humilhar-se, porque sem humildade não se poderá aproximar de Deus (Cardoso, 2017, p. 175-176).

E aqui, a humildade penetra a investigação por sua relevância, pois é como se ela fosse o pré-requisito para que todo o movimento pedagógico de retomada da interioridade ocorresse. *Humilitas*[39], derivado do radical em latim *humus*, associa a humildade à terra, ao solo e, metaforicamente, à origem. E a humildade ocorre de maneira plena, quando o homem torna-se consciente de sua condição natural, de sua humanidade, assim, ao deleitar-se no amor de Deus e

[39] Cf. https://ciberduvidas.iscte-iul.pt/consultorio/perguntas/a-etimologia-de-humildade-e-de-humilde/34405#.

no amor ao Todo, a visão cristã propõe que o amor não se reduza a um mero sentimento espontâneo de afeto, mas que seja acompanhado pela reflexão e pela intenção consciente de reconhecimento de si no outro, acolher e amar na alteridade. Nesse sentido, amar implica não apenas sentir, mas abraçar por inteiro e entregar-se, encontrando-se assim, com a sabedoria, que é capaz de reconhecer que a soberba não tem voz sobre a capacidade do outro. Neste horizonte, pode-se reconhecer um eco significativo no livro de Provérbios, que corrobora com a proposta cristã, segundo a qual o coração é sede da intenção:

> Para que sigas o bom caminho e te mantenhas em sendas honradas, porque os retos habitarão na terra e os íntegros permanecerão nela; ao passo que os perversos serão expulsos da terra e os pérfidos serão arrancados dela, porque te darão muitos dias, anos de vida e prosperidade; que bondade e lealdade não te abandonem, pendura-as no pescoço, escreve-as na tabuinha do coração: alcançarás favor e aceitação de Deus e dos homens. **Confia de todo o coração no Senhor e não te fies de tua própria inteligência; em todos os teus caminhos o tenhas presente, e ele aplainará tuas sendas. Não te consideres sábio, respeita o Senhor e evita o mal.** (Pv 2. 20 - 3.7, grifo nosso).

A humildade, nesse sentido, torna-se a capacidade de enxergar com clareza que não se é superior, mesmo que for sábio, pois esse é o fundamento do saber em Cristo. Inclusive, um dos trechos que melhor delimitam os moldes da ética cristã e sua prática encontra-se no livro de Filipenses, em que Paulo indica a humildade de Cristo como protótipo máximo da vivência do cristianismo: “Nada façais por ambição ou vanglória, mas com humildade tende os outros como melhores. Ninguém procure o próprio interesse, e sim o dos outros. Tende os mesmos sentimentos de Cristo Jesus (Felipenses, 2.3-5). Para contrapor a humildade e compreendê-la de forma estruturada, realiza-se aqui em última instância a conceituação de uma palavra obscura que demonstra o oposto da humildade. O termo *Raca*, que, de acordo com os estudos realizados em *O sermão da montanha*, denota possivelmente sua origem do grego, ao modo que seu significado resume-se em *esfarrapado* e expressa um movimento de revolta (*O serm.,* 2019, p. 30). Este termo encontra esclarecimento nas palavras de Jesus ao formular aquela que se apresenta como uma de suas leis mais rigorosas, que seria proferir *raca* a outrem, pois, ao agir dessa forma, o indivíduo estaria sujeito à condenação eterna. *Raca* exprime o pior do outro, subjugando-o como incapaz e inferior e isso vira o contraponto radical da humildade. Uma vez que, ainda que alguém seja agraciado pelo conhecimento, não lhe é lícito considerar-se superior e dono do poder de menosprezar ou diminuir outro indivíduo, pois a sabedoria, quando dissociada

da humildade e caridade, perde sua orientação ética e até mesmo sua essência. À luz das últimas abordagens, evidencia-se que a verdade e o conhecimento não necessitam da própria exaltação para existir, pelo contrário, estabelecem correspondência entre o dito e o feito. Após as elucubrações explanadas anteriormente sobre a caridade e os conceitos subjacentes ao primeiro, adentra-se no percurso de compreensão direta de *De fide rerum invisibilium*, uma vez que os conhecimentos até aqui mobilizados possuem como objetivo primeiro o aprofundamento de conceitos que serão indispensáveis para a visualização nítida da obra.

3 *De fide rerum invisibilium:* uma exortação à contemplação

> Quae cum sint innumerabilia in ipso animo nostro, cuius invisibilis est natura, ut alia taceam, fides ipsa qua credimus, sive cogitatio qua nos vel credere aliquid, vel non credere novimus. Cum prorsus aliena sit ab istorum conspectibus oculorum, quid tam nudum, tam clarum, quid tam certum estinterioribus visibus animorum?[40]
>
> Although in our mind itself, whose nature is invisible, there are innumerable things, to say nothing of other matters, there is the faith itself by which we believe, or the thought process by which we know that we either believe something or do not believe it. Even though it is utterly beyond the range of these eyes of ours, what is there so obvious and so clear, what is so certain, to the interior vision of our minds?
>
> Augustini, *F. invis.,* I, I.

O último capítulo desta trajetória possui como objetivo principal a arte de analisar de maneira orgânica este sermão que, até então, possui poucas elucubrações teóricas a seu respeito. *De fide rerum invisibilium,* uma obra relativamente curta, porém envolvente, requer da pessoa que a observa uma visualização dinâmica, tanto no que diz respeito ao seu arcabouço teológico, quanto ao repertório intelectual, existencial e também linguístico de seu autor e locutor. Agostinho, em sua velhice - quando se estima que este sermão foi escrito - já teria atravessado e sido atravessado pela maioria dos acontecimentos significativos e pontos de virada que se tornaram pontos–chave de sua jornada de vida, assim como e. g., a perda de seu querido filho Adeodato, a passagem de sua devota e religiosa mãe, Mônica, a despedida de um querido amigo - que foi descrita em *Confessiones*, sem que seu nome fosse exposto -, a conversão de Agostinho

[40] O texto *A fé nas coisas invisíveis* foi traduzido do latim para o português. Como o texto original em latim e suas traduções utilizadas aqui, tanto à do latim para o inglês quanto do latim para o português possuem diferenças mesmo que sutis, julguei necessário que neste capítulo de fechamento colocaria os textos originais na nota de rodapé para que o leitor possa usufruir de autonomia em sua leitura. A tradução ao inglês provém da tese de McDonald (1950), que possui tradução e comentários e a tradução ao português refere-se à edição da Paulus, 2017.

do maniqueísmo ao cristianismo, suas primeiras leituras do Hortênsio de Cícero, a amizade com Ambrósio, seus descansos e conversações com Alípio, Trigécio, Licêncio e Romaniano na quietude do Cassicíaco, local onde o autor deu vida a algumas de suas principais obras como *Contra acadêmicos,* e, à vista disso, ou seja, através da passagem do tempo - mais um dos enigmas ao qual Agostinho se volta ao longo de sua existência - permanece o questionamento sobre as vivências, tanto religiosas, quanto as meramente intelectuais ou relacionais que o transformaram a ponto de que o autor se tornasse quem foi, de maneira relevante até os dias atuais, pessoa admirada, polêmica, emblemática e enigmática do século IV d.C., que é estudada e tema central de debates específicos. Talvez o tema seja facilmente entendido, talvez não, o que deixamos claro portanto é a disposição do destaque que o trabalho dará ao sermão do hiponense para que, através disso, a pesquisa possa escancarar uma porta que se encontrava até então entreaberta no que diz respeito à verdade interior.

Inicialmente, as *rerum invisibilium,* ou coisas invisíveis, serão colocadas à debate no primeiro tópico. Elas abrem o sermão e os questionamentos agostinianos que dão origem ao texto e, que, a partir da dúvida sobre o que são, serão assim organizadas por Agostinho em sua base de comunicação e sua estrutura hermenêutica, i. e., aparentemente, o autor organiza sua fala de forma a provocar inquietação de seus ouvintes sobre as coisas invisíveis das quais fala e como elas se relacionam de forma intrínseca tanto com a fé como também com as relações, relações pensadas a partir dos vínculos humanos e espirituais, que seriam entre sujeito e sujeito, visto que, "... deve crer também nas coisas que não se veem." (*F. invis.,* I, 1), desta forma, Agostinho demonstra então, ao longo de sua fala, que o nível de fé existente nas relações humanas não se mede facilmente e deliberadamente, mas sim através de um eixo de ramificações complexas.

Segundamente, é colocada em xeque a relação entre o sujeito e à interioridade, que o leva (ou, por parte de Agostinho, deveria) a buscar a verdade interior e, assim como uma partida de xadrez, deve ser refletida através da contemplação e da exortação da fé, pois mesmo diante à dúvida, deve haver a confutação (*F. invis.,* I, 1), para que através dela a verdade possa ser devidamente debatida e ao fim, refutada, sendo demonstrado assim o melhor caminho a ser percorrido pelas vias cristãs. Este tema será devidamente abordado no segundo tópico ao elucidarmos a *veritas interior,* que se volta à interioridade, ao íntimo, à relação espiritual, relação esta que culmina entre o homem e sua fé.

Por fim, o último tópico deste capítulo se dará no movimento de reunião entre i) o compromisso com a verdade, ii) a contemplação do divino e iii) a exortação da fé, sendo que a exortação da fé é também parte final da obra do hiponense e é neste fechamento em que Agostinho propõe uma conclusão para a questão - caso seja vista, ouvida e sentida - que objetiva alcançar a vida eterna à qual o cristianismo aborda (*F. invis.,* I, I).

3.1 *Rerum invisibilium:* a obra, o invisível e a fé em sua dimensão relacional

> Sunt qui putant christianam religionem propterea ridendam potius quam tenendam, quia in ea, non res quae videatur ostenditur, sed fides rerum quae non videntur, hominibus imperatur. Nos ergo ad hos refellendos, qui prudenter sibi videntur nolle credere, quod videre non possunt, etsi non valemus humanis aspectibus monstrare divina quae credimus, tamen humanis mentibus etiam illa quae non videntur credenda esse Ac primum isti, quos oculis carneis sic stultitia fecit obnoxious, ut quod per eos non cernunt non sibi existiment esse credendum, admonendi sunt quam multa non solum credant, verum etiam sciant, quae talibus oculis videri non possunt (Augustini, *F. invis.,* I, 1).[41]

Para a devida compreensão e aprofundamento da obra, se revela a suma importância do aprofundamento em uma breve explanação histórica sobre o texto *fid. rer.*, visto que, a proposta desta pesquisa abrange a originalidade envolta aos raros trabalhos que se voltam ao sermão agostiniano em questão. A irmã Mary Francis McDonald, figura precursora dos estudos de Agostinho para os quais nos voltaremos neste último capítulo, nasceu no século XX nos Estados Unidos, e será relevante como fio condutor que possibilitará o vislumbre hermenêutico da obra, sendo que sua tese, publicada em 1950 - a qual abordaremos devido à sua densidade - auxiliará o

[41] Tradução do trecho para o inglês e, posteriormente, traduzido ao português. "*There are those who think that the Christian religion ought to be ridiculed rather than embraced for this reason, that in it, not the thing which may be seen is set forth, but faith in things which are not seen is imposed upon men. Therefore, for the sake of refuting those who think that they are prudent in opposing belief in what they cannot see, although we have not the power to present to the eyes of men the divine things which we believe, nevertheless, we shall demonstrate to the minds of men that there are some things also to be believed which are not seen. And first of all, those whom folly has made so servile to the eyes of the body, that anything which they do not perceive through those eyes they do not think they ought to believe, must be reminded of how many things there are, things which cannot be seen with bodily eyes, which they not only believe but also actually know".* "Há aqueles que acreditam que a religião Cristã deveria ser ridicularizada, e não abraçada, pela razão de que nela não é a coisa que pode ser vista que é colocada à frente, mas a fé nas coisas que não podem ser vistas é imposta aos homens. Portanto, com o propósito de refutar aqueles que pensam que são prudentes em sua crença oposta nas coisas que não vêem, embora não tenhamos o poder de apresentar aos olhos dos homens as coisas divinas que cremos, ainda assim, devemos demonstrar às mentes dos homens que existem algumas coisas que devem ser reconhecidas mesmo que não sejam vistas. E, antes de tudo, aqueles a quem a insensatez tornou tão servos dos olhos do corpo, que qualquer coisa que eles não percebam pelos olhos corpóreos não deva ser crível, devem ser lembrados da variedade de coisas que existem, coisas que não podem ser vistas com os olhos do corpo, das quais eles não apenas acreditam, mas verdadeiramente conhecem (Tradução nossa).

percurso desta pesquisa, levando em consideração que McDonald fez a tradução da obra do latim para o inglês, e ao ser trazida para o diálogo através do português tornará o debate proposto mais frutífero aos pesquisadores brasileiros. Os manuscritos da obra sobre *a fé nas coisas invisíveis ou não vistas* somavam ao todo vinte e seis, os quais ao serem analisados e trabalhados acabaram por serem reduzidos por três, e, ao serem unidos, dão origem ao texto total traduzido por ela do latim para o inglês (McDonald, 1950, p. 1) e que, posteriormente, fora também traduzido ao português. A união elaborada dos manuscritos ocorreu devido às diferentes leituras do texto, visto que imagens dele de maneira totalmente fiel foram impossíveis[42] (McDonald, 1950, p. 1), portanto, a dependência da leitura de alguns estudiosos que haviam lido os manuscritos - como e. g., J. Zycha - foi marcante. Logo, deu-se a impressão dos três manuscritos que acabaram unidos em um só exemplar - o qual é conhecido na contemporaneidade. Zycha, foi um editor que organizou, ao longo do século XX, múltiplos manuscritos de autores da antiguidade, como Agostinho. E, ao editar os manuscritos do *fid. rer.,* inseriu-os em três obras do hiponense: *De bono coniugali, De sancta virginitate,* e *De patientia.* Esta inserção da obra nas outras três obras culminou na elaboração de *fid. rer.,* em um só livro neste mesmo século XX (McDonald, 1950, p. 1), o que o define como inédito para a academia, isso porque muitos grupos perceberam a presença de uma porção da obra no manuscrito *a* recentemente (McDonald, 1950, p. 2). O autor Wilmart, também entusiasta da obra contribui através de seus estudos, estudos estes que visualizam o manuscrito *a* como o mais antigo[43] entre os três existentes sob a edição de J. Zych e também o que mais contribui para o texto atual, além disso, algumas repartições dos manuscritos *a* e *b* mostravam-se bastante próximas em termos de semelhança[44]. Nesse sentido, os três

---

[42] Os trechos que compõem pelo menos as próximas notas são relevantes perante os detalhes que Mary Francis Mcdonald aprofunda em sua pesquisa, mas que aqui não serão tão aprofundados. "*How this jumbled arrangement of texts originated is not clear. In any event, the disguise which a considerable portion of the fid. rer. wears in the a manuscripts was not detected in some quarters until very recently and has occasioned the neglect of an important witness to the text of Saint Augustine's treatise."* (Mcdonald, 1950, p 2-3).

[43] "*Jones's dating of the manuscript in the bishopric of Hildebald (785-819) or perhaps a little before (Script. p. 30) is essentially agreed to by Dom A. Wilmart." Wilmart, however, apparently not convinced by the evidence which places the copying of the book in Cologne (Jones, Script, page 5) , notes a striking resemblance between some of the hands of the codex to the script associated with the earliest books of Autun, "ceux qui ont dû exécutés à Flavigny en Bourgogne, vers la fin du VIIIe siècle. ". A is the oldest of the manuscripts used in making the present edition and, though incomplete, seems to be the earliest extant copy of the fid. Rer."* (Mcdonald, 1950, p. 4).

[44] "*Our approach to studying the history of the a text of the fid. rer. is greatly aided by Wilmart's discussion of the same group of manuscripts as witnesses to the text of Augustine's sermon on the Gospel text: 'Dimitte et dimittetur tibi.'17 It is interesting to note that what chiefly convinced him that the three books essentially preserve a single tradition was the manner, already described, in which the fid. rer. finds a place in them. In the light of Dom Wilmart's further discussion this much may be said about the history of the a tradition : that an early African copy of the collection represented by the elements common to all three books circulated in France as early as the seventh or*

manuscritos abordados por McDonald, editados por J. Zych e debatidos por Wilmart e seus grupos de pesquisa, concordavam que o ponto no qual os três manuscritos se tocavam era justamente na tradição (McDonald, 1950, p. 7).

A partir de uma detalhada caracterização dos manuscritos *a, b* e *c,* McDonald (1950) retoma o ponto anterior de sua escrita no qual é abordada a relevância do manuscrito *a* e também a tradição contida no mesmo, e assim, analisando o possível ponto de vista de Wilmart, a irmã propõe algumas hipóteses pertinentes. A primeira seria que, talvez, a leitura do grupo que se debruçou sobre o manuscrito *a* pudesse ser considerada a mais autêntica - ao menos em comparação com os grupos que fizeram as leituras dos manuscritos ***b*** **e** ***c*** **-** apesar de ser uma tarefa árdua definir a autenticidade de uma leitura. A segunda hipótese exposta induz à dúvida sobre a própria revisão textual dos manuscritos, visto que, possivelmente *a* teria sido revisado um maior número de vezes pelo editor e devido a isso a organização do texto tenha sido a mais profunda e fiel[45] (McDonald, 1950, p. 9).

Percebe-se, então, que a influência do primeiro manuscrito exerce sobre os outros sua autoridade, sendo que a tradição contida nele é realçada, as revisões que ele sofreu o levaram a acumular uma série fiel de palavras originais do texto original, considerado por McDonald como *x,* e assim, sua leitura também poderia ser considerada a mais cabível, considerando que *a* serviu de modelo a ser seguido por todos os outros (McDonald, 1950, p. 10). De acordo com a irmã, a obra original mais antiga - que deu origem à *a* - é datada no século XI e intitulada *Liber beati Augustini de fide rerum invisibilium* [46], e apenas o Beneditinos possuíam acesso irrestrito à obra enquanto organizavam o manuscrito em questão, o que sugeriu para alguns estudiosos que se depararam com os textos que sua transcrição foi de fato a mais fidedigna (McDonald, 1950, p. 10). Esta comparação entre textos é viabilizada através dos erros notados por pesquisadores entre os manuscritos e as obras originais ainda disponíveis. Este foi um minucioso trabalho de análise textual e comparativo das palavras e levou em consideração que os erros seriam, então, a

---

eighth century and that a late member of this family reached Monte Cassino to be the exemplar of our Casinensis." (1950, p. 6).

[45] *The a tradition, therefore, may be considered to present an important witness to the text of the fid. rer. for the section of the work contained in the three manuscripts. In some instances it seems certain that the genuine reading has been preserved by this group. In certain other instances a decision as to the genuineness of a reading is difficult. Perhaps the fid. rer. received two recensions by its author or else a second recension followed at an early date*. (1950, p. 9).

[46] "*ROUEN, Bibliothèque Municipale, MS . 472 (A286, formerly Jumiéges) fol. 109r-fol . 116r. 11th century. A collection of works of St. Augustine; fol. 109, Liber beati Augustini de fide rerum invisibilium."* (McDonald, 1950, p 10).

maneira encontrada para isolar os melhores manuscritos editados dos piores (McDonald, 1950, p. 15). Ao longo de uma detalhada distinção e ilustração literal dos manuscritos, tanto os originais, quanto os mais semelhantes aos originais e os menos semelhantes, McDonald (1950) passa à elucubração das edições posteriores. A edição do séc. XVI de J. Amerbach's, intitulada *Aurelii Augustini opera - Opuscula beati patris Augustini, includes De fide rerum invisibilium liber unus*[47], é considerada em conjunto suas próprias edições de *Enarrationes in Psalmos, Epistulae,* e *Sermones*, a edição mais compreensiva de *fid. rer.* e, suas edições, divididas em onze volumes, continham a partir do oitavo os volumes aos quais Agostinho não elucidou em suas *Retractationes*[48] (McDonald, 1950, p. 21), o que também contribuiu para a demora da descoberta de alguns textos, afinal, como buscar algo que não se considera perdido?

Além de muitos avanços nas descobertas sobre o texto original e seus manuscritos posteriores, existem também lacunas históricas devido à ausência da procedência de muitos deles. Como já aponta a autora: "Nenhuma indicação é dada na própria edição quanto à fonte do manuscrito do *fid. rer.*" (Mcdonald, 1950, p. 22, tradução nossa[49]), o que acaba por atrasar ou até mesmo anular possíveis descobertas além das que já foram feitas. De forma complementar, um editor que também se mostrou significativamente relevante para a obra em sua forma atual foi Erasmus no séc. XVII. Sua contribuição foi intitulada como: *Quartus tomus Omnium operum Divi Aurelii Augustini, De fide rerum invisibilium liber unus*[50]. Para além da parte de edição, Erasmus também foi responsável por comentar certas partes do texto. Com isso, Erasmus também fez parte do processo de aprimoramento das versões para que a posteridade pudesse desfrutar dos textos de Agostinho de forma íntegra e semelhante à obra original. Mcdonald (1950) vai além e se aprofunda nas questões gramaticais e comparativas dos vinte de seis manuscritos aos quais mencionamos nos parágrafos anteriores, porém, a partir de agora passaremos a investigar, de maneira igualmente breve, o estilo da obra.

---

[47] "AMERBACH . Aurelii Augustini opera, Basle (Joann. Amerbach) , 1506; Vol. 10, Opuscula beati patris Augustini, includes De fide rerum invisibilium liber unus." (1950, p. 21).

[48] "*The edition comprised eleven volumes. The first eight contained in a basically chronological order the works treated by Augustine in the Retractations, and the remaining three contained the works not listed in the Retractations. The tenth volume contains opuscula of Saint Augustine, among which is the fid. rer. , entitled De fide rerum invisibilium. It is impossible to determine precisely which manuscripts were used for the Amerbach text*." (1950, p. 22).

[49] Texto original: *"No indication is given in the edition itself as to the manuscript source or sources of the fid. rer."*

[50] Observa-se aqui a bibliografia em detalhe: *"Er ERASMUS. Quartus tomus Omnium operum Divi Aurelii Augustini ... per Desid. Erasmum, Basle (Froben), 1528; 695-700, De fide rerum invisibilium liber unus."* (1950, p. 22).

Escapando agora da breve explanação histórica da obra, retomaremos também ao terceiro tópico do primeiro capítulo desta pesquisa, na qual é feita menção ao caráter linguístico de Agostinho. Intui-se investigar e expor sobre o estilo da obra e, para tanto, a investigação se debruçar-se-a tanto no próprio hiponense e em sua trajetória intelectual linguística quanto na pesquisa da irmã Mcdonald para que, de maneira breve, possamos elucidar o estilo relativo à linguagem de *Fide rerum invisibilium.* Ao revisitarmos o papel da linguagem, observa-se que as abordagens sobre o trivium agostiniano: gramática, dialética e retórica, são pertinentes não apenas em um período específico da vida de Agostinho, mas também repercutem por suas obras, sobre o hiponense, a irmã expõe:

> He recovered the principles of Cicero's larger rhetoric in an environment of the perverted imitation of style practiced by the Sophistic, while at the same time he vindicated for Christian eloquence the importance of charm. He was able, without aridity and tedium, but making use of emotional appeal, powerfully to express to the people strong, clear, precise arguments. In the Confessions Augustine's writing turns to self-observation or ardently "plunges into that of God," but in his other works, letters, sermons, dogmatic and polemical treatises, his writing "ranges over the province of learning and attacks deviations from orthodoxy with inexorable logic and sometimes with sophistical subtlety." The style of the fid. rer. may perhaps be more accurately characterized by the logic and subtlety noted in this description, rather than by the terms applied to the Confessions. Still, J. Finaert does not hesitate to compare it with the Confessions in its antitheses and in its periods, "at once beautiful and sonorous (McDonald, 1950, p. 57).

Evidencia-se na crítica acima, a proximidade entre Agostinho e a arte do bem falar, e se torna perceptível que sob a ótica da autora, esta é uma característica significativa no que diz respeito ao *fid. rer.,* por mais que algumas obras do autor, como e.g., as *Confissões,* estejam inseridos em estilos diferentes. Aparentemente, Agostinho buscou a comunicação pela via das emoções, tendo em vista que praticar a eloquência cristã foi uma premissa utilizada pelo hiponense em suas falas, o que lhe conferia magnetismo, além de alimentar seu carisma perante aqueles que o escutavam (McDonald, 1950, p. 57). A configuração estilística que se manifesta na obra provavelmente confere um caráter mais lógico da mesma, diferentemente do estilo de *Confissões*, por exemplo, sobre isso McDonald (1950, p. 57) elucida: “O estilo do fid. rer., talvez possa ser caracterizado com maior precisão através dos termos aplicados às *Confissões*”[51], e,

[51] *The style of the fid. rer. may perhaps be more accurately characterized by the terms applied to the Confessions* (McDonald, 1950, p. 57).

logo após, acrescenta: "Ainda assim, J. Finaert não hesita em compará-lo às *Confissões*, sua antíteses e seus períodos, "ao mesmo tempo belos e sonoros""[52] (McDonald, 1950, p. 57). Por mais que seja próprio da obra se ater a um chamado de fé, Agostinho ainda assim propõe um caminho lógico para as vias de pensamento e fé, e sobre isso Brown (2023) deixou exposto que Agostinho, ao se tornar padre, teria guardado em si a esperança de que a humanidade ainda pudesse fazer boas escolhas, e que, para ele, "o ato de fé continuava a ser um ato de escolha consciente e, por conseguinte, dependia de atos humanos, assim como a instrução correta e sensata" (Brown, 2023, p. 293), pois a fé é o enredo que compõe as obras agostinianas, principalmente *De fide rerum invisibilium* e *Confissões*, mesmo que não necessariamente de maneiras idênticas. Nesse sentido, a primeira pode ser observada como um estudo de considerável interesse, visto que, ora pode se revelar deveras apologético em conteúdo e outras, marcantemente retórico em forma (McDonald, 1950, p. 58), sendo que a estrutura de discurso ou escrita apologética delimita a defesa ou proteção de uma doutrina ou ideia religiosa, já o discurso ou texto retórico não toma para si este objetivo, utilizando-se assim da persuasão através da eficácia do *ethos, lógos, pathos*[53]*,* ou seja, é um discurso que possui o intuito de instruir e provocar reflexão ao utilizar como chave formas inteligentes e lógicas como estrutura de pensamento. Pela obra é possível o aprofundamento desta análise, visto que, "Cada recurso é acionado na harmonização literária dos dois conceitos, a fé e o invisível[54]" (McDonald, 1950, p. 58). Conceitos que, a partir deste ponto, analisaremos de forma articulada com a estrutura e o desenvolvimento interno da obra, aprofundando suas implicações centrais.

A fé e as coisas invisíveis são conceitos chave para a compreensão da exegese proposta por esta pesquisa, porque para Agostinho, ambas ecoam sob um canto uníssono, ou seja, em concordância, uniformidade, e isso é perceptível no sermão do início ao fim, como pode ser observado nas citações da obra expostas em latim no início do capítulo, o hiponense chama a atenção de quem o escuta - visto que a obra foi primeiramente falada ao público e depois, transcrita - e ressalta inicialmente os opositores às ideias cristãs, ele diz: "Nós, portanto, para refutar aqueles que pensam que são prudentes em não acreditarem naquilo que não vêem, embora não tenhamos capacidade de apresentar aos olhos humanos as realidades divinas nas

[52] *Still, J. Finaert does not hesitate to compare it with the confessions in its antitheses and in its periods, "at once beautiful and sonorous* (1950, p. 57).
[53] Palavras de origem grega que designam, respectivamente, "credibilidade", "lógica/razão" e "empatia".
[54] *Every device is brought into play in the literary harmonization of the two concepts, "faith", and "the unseen* (McDonald, 1950, 58).

quais cremos" (*Ep.* 231,7, I, 1)[55] e, ao dizê-lo, contribui para o início da problematização do sermão, sendo que o objetivo inicial da problemática é colocado na diferenciação entre as pessoas que acreditam em Cristo e as que não o fazem, delegando um traço de suspeição aos que não professam a fé. Logo após este jargão introdutório proposto no primeiro parágrafo, Agostinho associa os olhos do corpo à uma visão delimitada, apequenada e propícia ao esvaziamento da fé cristã nos indivíduos. Quando ele diz que, de fato, não possuímos capacidade de observar com os olhos humanos as realidades divinas, acaba por solidificar a limitação humana, porém, não se dá por satisfeito. Neste paralelismo, o hiponense estrutura seu próprio jogo de linguagem, utilizando ao mesmo tempo das palavras e seus significados próprios, mas também de metáforas, visto que as coisas invisíveis necessitam do olhar que enxerga o invisível, e isso, na realidade, seria impossível. Ao interpelar aos olhos da alma, é exposto que, "Embora ainda esteja completamente fora de alcance destes nossos olhos, o que há de tão óbvio e tão claro, o que é tão certo, para a visão interior de nossas mentes?[56]" (*F. invis.,* I, 2). Através de falas como estas, Agostinho pretende reforçar a ideia de que o aquilo que carece de demonstração nem sempre é passível de ser mostrado pela visão sensível, física, mas deve sim ser sentido com o auxílio da interiorização. O próprio título da obra, dado pelo hiponense ao enviar o escrito por meio de uma carta à seu amigo Darius na epístola 231,7 intitulada *fides rerum quae non videntur*, relacionado às primeiras formulações textuais, apresentam um jogo de palavras que sugere que, ao empregar o título no presente do indicativo, Agostinho indica não apenas as coisas que não são vistas, mas também aquelas que são essencialmente invisíveis (McDonald, 1950, p. 116), e possivelmente é isso que permite que o autor consiga conduzir o leitor ora a indagações, ora a conclusões, visto que ao tratar de duas abordagens abarcadas pelo mesmo conceito, a curiosidade acerca da conclusão possibilita com que a pessoa leitora se junte à fluidez de pensamento contida nas palavras. Em contrapartida, o título utilizado no período anterior as edições pré-Mauristas[57] - *fide rerum invisibilium* - denota o único objeto que seria apenas as coisas verdadeiramente invisíveis (McDonald, 1950, p. 116), como a fé por exemplo,

[55] Nos ergo ad hos refellendos, qui prudenter sibi videntur nolle credere, quod videre non possunt, etsi non valemus humanis aspectibus monstrare divina quae credimu (*F. invis.*, I, 2).
[56] Cum prorsus aliena sit ab istorum conspectibus oculorum, quid tam nudum, tam clarum, quid tam certum est interioribus visibus animorum? (*Ep*. 231,7, I, 2).
[57] O termo refere-se às edições que se moldaram na rearticulação dos textos patrísticos, trabalho realizado pela congregação de São Mauro, congregação beneditina responsável pela edição de obras anteriores à seu surgimento no século XVII (1950, p. 116).

que não é explicada de maneira simples, muito menos mostrada, visto que não é matéria e, portanto, não pode ser tocada. A diferenciação entre as coisas não vistas e as coisas essencialmente invisíveis é fundamental para que seja viabilizado o contraste entre os argumentos iniciais e as conclusões, sendo que as coisas não vistas iniciam a obra e o essencialmente invisível tende a finalizá-lo (McDonald, 1950, p. 116).

À luz da argumentação anterior, é perceptível que Agostinho pretende demonstrar formas para que os "cegos" possam enfim enxergar. Os indícios aos quais o autor sublinha auxiliam no movimento da visão da alma. Ele começa sua argumentação a respeito dos indícios ao abordar sobre as relações humanas e no que elas se sustentam, acerca disso, declara:

> Mas, quem quer que sejas tu que não queres crer senão no que vês, [e] vês com os olhos do corpo os corpos presentes, e com o espírito vês as tuas vontades e pensamentos - que estão no teu próprio espírito -, dize-me, te peço, com quais olhos vês a boa vontade do teu amigo para contigo? Pois nenhuma vontade pode ser vista com os olhos do corpo. Ou por acaso, vês também com o espírito o que se passa no espírito de outrem? Mas se não vês, como retribuis a boa vontade amiga, se não crês naquilo que não podes ver?[58] (*A fé nas coisas invisíveis,* I, 2)[59].

O trecho citado evidencia o jargão teológico para o qual se orienta o pensamento de Agostinho. Ao apontar a dúvida sobre o espírito alheio, ele indaga o ouvinte sobre a possibilidade de se observar com os olhos a boa vontade alheia, e, de fato, isso se revela impossível à realidade humana, e assim, ganham relevo as tentativas de buscar explicações que justifiquem ou mesmo sustentem esse novo olhar. É possível ao menos entender a vontade do outro? Como então retribuir a boa vontade que a intuição demonstra, visto que não existe a certeza sobre ela? Estas perguntas se mostram fundamentais, uma vez que Agostinho elabora seu pensamento no próprio ato de questionar (Contaldo, 2019, p. 115). Assim, não surpreende que o tema proposto em meados do século IV ainda possui um vínculo estreito com a atualidade, pois, ao mesmo tempo em que o percurso lógico é colocado em evidência, o conhecimento daquilo que não pode ser facilmente conhecido também o é.

---

[58] Sed quisquis es, qui non vis credere nisi quod vides, ecce praesentia corpora corporeis oculis vides, praesentes voluntates et cogitationes tuas, quia in animo tuo sunt, ipso animo vides; dic mihi, obsecro te, amici tui erga te voluntatem quibus oculis vides? Nulla enim voluntas corporeis oculis videri potest. An vero etiam hoc vides animo tuo, quod in animo agitur alieno? Quod si non vides, quomodo amicali benevolentiae vicem rependis, si quod non potes videre non credis? (*F. invis.*, I, 2).

[59] Tradução da editora Paulus. AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona, 354-430. O Sermão da montanha e Escritos sobre a fé. São Paulo. Paulus, 2017.

O mistério que emerge da lacuna instaurada pela dúvida em torno das realidades que circundam a fé, tanto no que se refere à questões teológicas, filosóficas ou até mesmo sob as esferas relacionais entre os homens se transforma em um prato cheio para debates existenciais e religiosos passados tantos séculos. O sermão expressado, que culminou nesta obra , assim como outros sermões, apresentava um caráter pedagógico, com o intuito de instruir e estimular a arte do pensar e não apenas uma fé cega (Contaldo, 2019, p. 117), e este cenário pode ser caracterizado por sugestões trazidas por um lado e assentimentos de outro, ou seja, aquele que fala e promove o conhecimento e aquele que o escuta e o absorve. Nesse sentido, o objetivo de Agostinho foi concretizado, pois através da fala que levava o conhecimento a outros, era viabilizada a propagação da palavra cristã e os ensinamentos contidos nela.

É possível que essas vontades do hiponense tenham sido, e ainda sejam, a causa da confusão acerca de sua verdadeira identidade, então, seria ele filósofo ou religioso? Quando na verdade, Agostinho, aparentemente, aplicou em seus estudos e pregações uma identidade múltipla, que era capaz de englobar ambos, o professor de retórica e o bispo (Contaldo, 2019, p. 118). E, como é perceptível nos capítulos anteriores[60], a conversão do autor ao cristianismo não culminou em um completo abandono de uma identidade anterior, mas sim um olhar religioso que tendia a busca da verdade cristã, mas sem a renúncia do *lógos*. Durante o período em que atuava como professor de retórica em Milão, Agostinho retirou-se temporariamente para um período de descanso e discussões filosóficas com pessoas próximas em um local também próximo, porém intimista, denominado Cassicíaco. Ainda inserido no universo do ensino, o hiponense pôde transformar esse momento de afastamento das atividades públicas em um espaço íntimo e aberto de reflexão intelectual, onde um de seus objetivos era o de provocar reflexões filosóficas em Alípio, Trigécio e Licêncio. Nesse sentido, a elaboração intelectual de suas abordagens, tanto as conversas educativas quanto obras como *De magistro* e. g., revelam não apenas uma busca por sentido individual, mas sim uma concepção que relacione as elaborações entre *magister* (mestre) e *discipulus* (discípulo) (Fortes; Freitas, 2025, p. 32). Tal dinâmica evidencia a inclinação de Agostinho em direção a forma pedagógica de aprendizado, desde sua vivência como professor em Milão, na juventude, até seus sermões na velhice.

Retomando a trajetória da fé, é fundamental que se compreenda o intuito de Agostinho com o sermão. Aparentemente, o autor queria demonstrar a indispensabilidade da fé, e não

[60] Cf. capítulo primeiro.

apenas no âmbito cristão religioso do viver, mas também em muitos outros aspectos e vivências. Para Agostinho, as relações humanas são moldadas e estruturadas com base na fé (Contaldo 2019, p. 120), visto que, ao se relacionar com as pessoas é necessário crer em suas palavras, em sua boa vontade, lealdade, bondade, pois caso não o faça, viverá sozinho em meio aos outros? Como serão possíveis amizades? Casamentos? Amor?

> Dirás que vês a boa vontade do outro pelas suas obras? Então, verás os feitos e ouvirás as palavras, mas na boa vontade do amigo, que não pode ser vista nem ouvida, crerás. Com efeito, essa boa vontade não é uma cor ou uma figura posta diante dos olhos, não é um som ou uma cantiga que chega aos ouvidos, nem é algo de teu, sentido pela afeição do teu coração. Então [só] te resta crer no que não vês, no que não ouves e no que não podes perceber dentro de ti, para que tua vida não seja vazia… (Agostinho, *A fé nas coisas invisíveis,* I, 2)[61].

Agostinho incita que as pessoas necessitam, de modo imprescindível, depositar fé em suas relações humanas e assim como revela no trecho acima, o homem que vive sua vida sem se aprofundar nas relações humanas - aprofundamento que consequentemente se transforma em vivências de amor e intimidade, tanto consigo próprio quanto com outros -, acaba por viver uma vida vazia, sem conhecimento e esvaziado de afeto (Contaldo, 2019, p. 120). Contudo, ao aplicar a fé nos amigos - relembrando que este foi o primeiro exemplo da fé em relações sociais utilizado na obra -, é dito que, "...essa boa vontade não é uma cor ou uma figura posta diante dos olhos, não é um som ou uma cantiga que chega aos ouvidos, nem é algo de teu, sentido pela afeição do teu coração. Então [só] te resta crer no que não vês…" (Agostinho, *A fé nas coisas invisíveis,* I, 2), e, nesse sentido, o autor vislumbra de maneira contemplativa sobre a percepção do que pode ser visto e ouvido e o que não pode. O hiponense elucida que a fé existe também no cotidiano e entre as pessoas, pois ao acordar um compromisso com alguém, amar verdadeiramente e agir de forma recíproca, visto que o outro pode proferir mentiras ao invés de verdades, depende da fé que é depositada nele. É perceptível que a inclinação de Agostinho se dá na entrega, tanto a respeito da fé depositada em Deus, quanto na fé que coloca-se sobre a humanidade, visto que a dimensão da fé sobre o invisível descreve parte senão toda reflexão

[61] An forte dicturus es, alterius voluntatem per eius opera te videre? Ergo facta visurus, et verba es auditurus, de amici autem voluntate id quod videri et audiri non potest crediturus. Non enim voluntas illa color est aut figura, ut oculis ingeratur; vel sonus aut cantilena, ut auribus illabatur; aut vero tua est, ut tui cordis affectione sentiatur. Restat itaque, ut nec visa, nec audita, nec apud te intus conspecta credatur, ne tua vita deserta sine ulla amicitia relinquatur, vel impensa tibi dilectio vicissim abs te non rependatur (*F. invis.*, I, 2).

cristã e, sobre a entrega da fé e do coração, Agostinho ressalta: "Eis que do teu coração crês em um coração que não é o teu, e pões a tua fé naquilo para o qual não podes dirigir o olhar, nem da mente nem da carne" (A fé nas coisas invisíveis, I, 2)[62]. Passado o último movimento de análise do primeiro tópico, passemos agora ao segundo, no qual se dará a continuação da abordagem sobre a obra, porém, mantendo em evidência alguns pontos que julgamos pertinentes à pesquisa: são eles a fé nas relações humanas e seu ponto de intersecção com a fé interior e a relação do sujeito com ele mesmo, e a relação da interioridade e sua relação com *veritas.*

3.2 *Veritas intima*: o sujeito e a interioridade

> Et quomodo in habendis veris amicis optari ea, non potius timeri, felicitas potest quam probare nisi infelicitas non potest? Et tamen verum est haberi posse amicum etiam in rebus prosperis, probari autem certius in rebus adversis (*F. invis.,* I, 3).
>
> E como, ao possuir verdadeiros amigos, essa felicidade pode ser mais desejada do que temida, uma felicidade que só a infelicidade pode provar? Ainda assim, é verdade que um amigo pode ser encontrado mesmo na prosperidade, mas pode ser comprovado com mais certeza na adversidade[63] (Tradução nossa).

De fide rerum invisibilium, até o momento atual de investigação, evidencia que a fé manifesta-se com maior nitidez nos momentos de contratempo ou adversidade, visto que, para Agostinho, quando é possível visualizar alguma situação em que uma pessoa tem provas de que seu amigo é leal, fiel e que o vínculo da relação é recíproco, ele entenderá que i) tem provas da lealdade do outro - coisa que para ter fé não é indispensável - e, ii) uma vez que o primeiro já nutria fé pelo segundo, mesmo que anterior à prova, iii) assim, seria evidente que se em algum momento a prova da boa vontade do outro pode ser revelada, é justamente por este motivo que a fé sem provas deveria acontecer (Contaldo, 2019, p. 124). O que foi exposto pode ser

[62] Ubi est ergo quod dicebas, te credere non debere, nisi quod videres aut extrinsecus corpore, aut intrinsecus corde? Ecce ex corde tuo, credis cordi non tuo; et quo nec carnis nec mentis dirigis aciem, accommodas fidem (*F. invis.*, I, 2).

[63] A tradução do latim ao inglês feita por Mary Francis auxiliou esta pesquisa da maneira indispensável, por isso é exposta nas notas de rodapé, nesse sentido, as partes em que sua tradução foi imprescindível, acompanhará as traduções aqui citadas: "*And how, as regards having true friends, can that happiness be sought, and not rather feared, a happiness which only unhappiness can prove? Still it is true, that a friend can be had even in prosperity, but he can be proved more certainly in adversity*" (MacDonald, 1950, 84).

compreendido de modo mais elucidativo a partir da fala do próprio autor; ele elucida: “Dizes, porém, que por isso crês no amigo, cujo coração não podes ver, porque o provaste nas tuas dificuldades e vieste a saber qual sua disposição para contigo nos teus apuros, quando ele não te abandonou.”[64] (Agostinho, *A fé nas coisas invisíveis*, I, 3). Em outras palavras, a permanência de um amigo, principalmente em momentos difíceis, é capaz de sustentar a confiança que é colocada sobre ele, ao pensar-se que, embora não seja possível ver com os olhos suas intenções, é ainda assim possível observar suas ações. Ações que configuram permanência, acolhimento e até mesmo afeto, sendo que o afeto abordado, não seria possível sem que antes fé e confiança fossem instituídas sobre o outro “cegamente”.

Não se vê o coração de ninguém, muito menos infere-se em suas vontades; assim, o percurso mais efetivo de se olhar o coração do outro com os olhos da alma seria, primeiramente, depositar fé neste outro sem nada temer e, posteriormente, procurar por indícios de que, de fato, não é necessário temer. O hiponense ainda acrescenta que “...quanto maior a fé é preciso colocar nas coisas divinas - embora não possamos ver -, às quais não aderir seria violar não a amizade de um homem qualquer, mas a própria suprema religião, o que resultaria em profunda infelicidade”[65] (*A fé nas coisas invisíveis*, I, 4). Nesse sentido, é importante destacar que o equívoco em não se entregar a fé não compromete apenas as relações humanas, mas também atingiria a própria fé prescrita pelo cristianismo e sustentada nos textos sagrados. À luz do pensamento agostiniano e apoiando-se na obra, torna-se perceptível que, por mais que olhar diretamente o interior do outro seja impossível no que tange os limites da realidade, existem outras formas de compreender e visualizar a essência humana. Agostinho intitula esse modo de percepção de *indiciis* (indícios), que nada mais são do que percursos lógicos para se aproximar da verdade sobre o que se passa dentro de outrem.

Alguns exemplos são usados para fundamentar a argumentação a favor dos indícios. Agostinho disserta e.g. quanto aos indícios existentes sobre Cristo, que são explícitos e não vagos, ele diz: “Muitos se enganam, porém, aqueles que consideram que cremos em Cristo sem evidência alguma acerca de Cristo. De fato, quais indícios são mais claros que aqueles que,

---

[64] Sed dicis ideo te credere amico, cuius videre cor non potes, quia in tuis tentationibus eum probasti, et, cuiusmodi animum erga te haberet, in tuis periculis, ubi te non deseruit, cognovisti (*F. invis.*, I, 3).

[65] Quanto magis est fides, quamvis quae non videntur, rebus adhibenda divinis; quae si non adhibeatur, non amicitia quorumlibet hominum, sed ipsa summa religio violatur, ut summa miseria consequatur (*F. invis.,* I, 4).

preditos e realizados, agora vemos?"[66] (*A fé nas coisas invisíveis*, I, 4) e, logo após, fortalece sua argumentação ao acrescentar uma passagem que expressa um pensamento advindo da Igreja, caso ela mesma pudesse se pronunciar: "Quando Deus abençoou Abraão, deu-me como promessa, pois na bênção de Cristo espalho-me por entre todos os povos"[67]. A elucubração deste momento da argumentação denota que o indício de que a fé cristã é disseminada através das reuniões advindas da Igreja é a prova da existência de Cristo e de suas falas que são proferidas através dos textos sagrados, visto que, a possibilidade da reflexão cristã permeia povos e indivíduos em várias partes do mundo de maneira uníssona. Nesse sentido, a própria linha sucessória dos descendentes de Abraão dão lugar às palavras de Cristo e sua perpetuação, não se apequenando apenas em uma linhagem sanguínea, mas também em uma bagagem da fé imposta nas relações humanas entre os descendentes (Contaldo, 2019, p. 125), que objetiva o encontro com a verdade como expressão última.

No momento em que se toma por objeto a *veritas intima*, entrevê-se a reflexão sobre o caminho em direção a Deus através do movimento de recolhimento interior, no qual Agostinho se debruça ao longo da obra. Conforme postula Gilson (2007), Agostinho buscou através da elaboração linguística e do pensamento lógico, mapear o percurso sinuoso que resultaria entre o encontro da fé e da verdade íntima/interior aqui abordada. O autor elucida:

> A profunda tendência para encontrar somente em Deus a razão suficiente da ideia que temos dele é o elo que liga à metafísica agostiniana as de santo Anselmo, de são Boaventura, de Duns Scot e de Descartes; mas, em certo sentido, a demonstração que ele propõe ultrapassa de longe as por ela inspiradas; pois não é um argumento, nem uma sequência de argumentos, mas uma metafísica completa, adicionada de uma moral, com a mística a lhe coroar. A dúvida da alma e a transcendência da verdade, cada um dos momentos sucessivos da prova é tradução de uma experiência pessoal sobre a qual é preciso meditar para a interpretação metafísica se tornar inteligível (Gilson, 2007, p. 56).

A partir da perspectiva de Gilson (2007), é compreensível que Agostinho tenha estruturado um mapa inigualável ao que seus sucessores elaboraram, visto que o pensamento agostiniano se aprofundou metafisicamente[68] em suas ideias. A "experiência pessoal" na qual

---

[66] […] ultum autem falluntur qui putant nos sine ullis de Christo indiciis credere in Christum. Nam quae sunt indicia clariora, quam ea quae nunc videmus praedicta et impleta? (*F. invis.,* I, 5).

[67] Quando Deus Abrahae benedicebat, me promittebat; per omnes enim gentes in Christi benedictione diffundor (*F. invis.,* I, 5).

[68] Ao abordar o termo metafísica o caráter aqui retomado é o da perspectiva filosófica e reflexiva sobre o ser a qual se originou em Aristóteles e nos gregos sobre a pergunta que diz respeito ao ser, a existência, à realidade para além

Gilson se debruça reformula a abordagem de se pensar o ser e suas relações com o divino, com os outros seres e se insere na subjetividade humana (Gilson, 2007, p. 56). Ao trabalhar *indiciis* em *De fide rerum invisibilium,* Agostinho dá continuidade ao conceito de *veritas*, porém aprofunda, visto que, diferentemente da conceituação que objetiva individualizar *veritas et mendatio*[69], se dedica ao mergulho na verdade à qual Platão nomeava por inteligível, ou seja, uma verdade eterna e imutável que buscava no interior subjetivo do homem a verdade que o tornava próximo a Deus, quando o sujeito vivia de acordo com a moral (Hadot, 2017, p. 204-206). Nesse sentido, os conceitos se entrelaçam em uma experiência humana que através da fé é fecundada. O sujeito que medita sobre si e sobre Deus, se fundamentando dos textos sagrados cristãos e trabalhando sua fé cotidiana nas pessoas que o rodeiam e aceitando a revelação divina existente nas pequenas coisas, alcançará a verdade interior, que apesar de subjetiva, não culmina em uma experiência única, tendo em vista que Deus não se relaciona apenas com um único ser, mas com todos (*A fé nas coisas invisíveis,* I, 5). Aparentemente, o que Agostinho tem como objetivo ao estruturar o arcabouço ilustrativo de seu sermão é o retorno à pureza da intenção moral (Hadot, 2017, p. 272), que promove o interesse e também a busca pelos bens verdadeiros.

A verdade que caracteriza a forma com que o discurso dispõe de verdade ou falsidade e que é percebida por pessoas que escutam tal discurso acaba por divergir da verdade interior à qual Agostinho retoma ao tratar dos indícios. É verdade que através das ações compreende-se a intenção parcial do outro, porém, "Ainda que a tecnologia mais refinada nos forneça provas científicas, mediante a investigação do DNA, ainda assim é preciso crer que não houve manipulação, erro de leitura, desvio, troca de materiais etc" (Contaldo, 2019, p. 126). A contra-argumentação contida aqui faz com que a refutação agostiniana se mantenha de pé, pois Agostinho argumenta que para dizer que não se acredita naquilo que não é visto com os olhos do corpo, torna-se necessário que o sujeito que impõe sua asserção não acredite em absolutamente nada que exija fé nas coisas invisíveis, tais como a certeza de que seus genitores são de fato seus genitores, ou que, seu amigo é, de fato, seu amigo de forma recíproca (*A fé nas coisas invisíveis,* I, 4).

---

dos sentidos humanos, que Agostinho estruturou a partir da perspectiva teológica e retórica da qual detinha amplo domínio ( ).

[69] Conceitos elaborados anteriormente. Cf. capítulo segundo.

A inteligibilidade provinda da fé seria então a maneira de fugir das intangibilidades e se deparar com o verdadeiro, que é ao mesmo tempo real e interior; que não se pronuncia facilmente e muito menos se explora através apenas do discurso, mas que é existente em um local íntimo, longe das obscuridades humanas (Contaldo, 2019, p. 127) Ao discutir sobre evidência inteligíveis que sustentam a fé, Agostinho afirma que,

> Se todas essas coisas não se demonstrassem assim tão claras - claras a ponto de os olhos dos inimigos não encontrarem para onde voltar-se para não serem feridos pela clareza desse mesmo indício, e para não serem por esta forçados a admiti-la abertamente -, talvez com razão digais que não vos são mostrados indícios pelos quais, uma vez vistos, possais crer também naquelas coisas que não vedes. Se, porém, vedes essas coisas que foram preditas há muito tempo e que se cumprem com tanta clareza, [e] se a própria verdade declara-se, com seus efeitos antecedentes e consequentes, ó restos de incredulidade, para que acrediteis naquilo que não vedes, envergonhai-vos por aquilo que vedes![70] (*A fé nas coisas invisíveis,* I, 6).

A saber, é fundamental compreender que a profundidade proferida ao sermão assenta-se em sua fundamentação nos textos de Gênesis, Isaías e nos Salmos, (Gn 22,18), (Is 7,14) e (Sl 45) respectivamente. Essa condição é indispensável para a plena intelecção do processo hermenêutico no qual o autor se apoia, e por apoiar-se neles, fica evidente que a doutrina cristã é essencial para uma aproximação mais detida da obra agostiniana exposta (Contaldo, 2019, p. 127). O trecho abordado acima demonstra que, ao apelar à ferida, e ao alegar que a clareza do indício causa certa cegueira e também escoriações, muito provavelmente promovidos pela vergonha em admiti-la (a clareza), Agostinho procura instigar a inquietação daqueles que se acomodam na tranquilidade do não saber, visto que sua instrução, tanto hermenêutica quanto pedagógica se justapõem no interior de uma filosofia cristã que caracteriza-se pelo "pensar perguntando" (Gilson). Nesse sentido, torna-se incontestável que o autor tende a recorrer a métodos discursivos que conduzem ao questionamento e ao debate, assim como é observado em

[70] Si non propter eorumdem patrum praedicationem, in qua nominis eius sine intermissione meminerunt, tam magnae in ea multitudines congregantur, eique laudem gratiae sine fine linguis propriis confitentur, cui dicitur, Propterea populi confitebuntur tibi in saeculum, et in saeculum saeculi; (IV) si non ista ita demonstrantur esse perspicua, ut non inveniant oculi inimicorum in quam partem avertantur, ubi non eadem perspicuitate feriantur, ut ex ea fateri manifesta cogantur, merito fortasse dicitis quod nulla vobis ostendantur indicia, quibus visis credatis etiam illa quae non videtis. Si vero haec quae videtis, et longe ante praedicta sunt, et tanta manifestatione complentur; si se ipsa veritas et praecedentibus vocibus et consequentibus declarat effectibus, o reliquiae infidelitatis, ut credatis quae non videtis, iis erubescite quae videtis (*F. invis.,* I, 6).

sua *oratio perpetua,* que culmina na intenção de educar por meio da palavra sem ter em vista sua imediata conclusão ou fechamento (Fortes; Freitas, 2025, p. 152).

Assim, a associação entre a fé nas coisas que não são visíveis - como a fé na palavra e na intenção do amigo -, e a realidade ora manifesta, que é perceptível nas Igrejas - realidade tanto no que diz respeito à sua abordagem sobre o passado e suas sinalizações de acontecimentos futuros -, visa expandir a fé nas coisas não vistas com os olhos do corpo (Contaldo, 2019, p. 128). Para o hiponense, a Igreja emanava a promessa de Deus como indício de verdade. Agostinho ilustra que, "...aqueles que, naquele tempo, presentes na terra da Judeia, foram fiéis conheceram como realidades presentes o nascimento de Cristo de uma virgem, os milagres, a paixão, a ressurreição, a ascensão, todos os seus ditos e feitos[71]", e continua, "Vós não vistes [tudo] isso, e por essa razão recusais crer. Vede, então, estas coisas, prestai atenção nelas, pensai nestas coisas que percebeis (...) que são manifestas no presente[72]" (*A fé nas coisas invisíveis,* I, 7). O elemento que se origina com o nascimento de Cristo a partir do ventre de uma virgem, seus milagres ao longo de sua existência humana, sua crucificação e sua ressurreição significa, na visão de Agostinho - que se desdobra através dos Gênesis, dos Salmos e de Isaías -, a mais pura prova da herança divina que Deus poderia ter deixado à humanidade. E, essa grande prova se encontra na manifestação da religião cristã na Igreja (*A fé nas coisas invisíveis,* I, 7) que se apresenta como investigação argumentativa que possui como intuito provar que a fé humana em um Deus criador se encontra presente, especialmente pela via temporal, pois o homem a observa no passado - que já não ocorre mais -, no presente - que não é plenamente visto - e no futuro - que é esperado a partir da esperança e confiança de que algo virá (Contaldo, 2019, 129).

Ao retomar a abordagem de algumas páginas anteriores sobre a "cegueira" dos olhos, é recomendado por Agostinho que a saúde da visão seja um aspecto relevante para as vidas individuais, porque ao abordar a cegueira ele propõe a releitura da mesma não apenas como uma má formação originária do indivíduo e sim a cegueira de alma (Contaldo, 2019, p. 129). E torna-se observável que o despertar que o autor aborda de maneira significativa, chega à um de seus ápices ao longo capítulo oito, intitulado: *O que se vê realizado não foi inventado pelos cristãos como profecia.* Sob essa perspectiva, após a exposição de determinados conhecimentos

[71] Qui enim temporibus illis in Iudaea terra fideles fuerunt, ex virgine nativitatem, mirabilia, passionem, resurrectionem, ascensionem Christi, omnia divina dicta eius et facta praesentes praesentia didicerunt (*F. invis.,* I, 7).

[72] Haec vos non vidistis, propterea credere recusatis. Ergo haec aspicite, in haec intendite, haec quae cernitis cogitate, quae vobis non praeterita narrantur, nec futura praenuntiantur, sed praesentia demonstrantur (*F. invis.,* I, 7).

que, neste momento da obra já se encontram assentados, e são concretizados pelo próprio Agostinho quando ele declara que

> Já que através de indícios, que vemos, cremos na intenção, que não vemos, dos amigos, assim [é também com] a Igreja, que agora se vê: ela é indício das coisas passadas e é prenunciadora das coisas futuras, [isto é,] de tudo que se vê apontado em seus escritos - onde ela mesma é prenunciada. Pois as coisas passadas, que já não se podem ver, e as coisas futuras, que ainda não se podem ser, e as coisas do presente, que agora podem ser vistas, eram todas porvir quando foram pronunciadas, e nenhuma delas pudera ser vista naquele momento[73] (*A fé nas coisas invisíveis,* I, 8).

Assim enunciadas, as conclusões acima mencionadas, uma vez articuladas entre si, foram dispostas de forma conjunta na elaboração argumentativa do sermão. Um aspecto igualmente singular apresentado no trecho em evidência diz respeito a via temporal. Quando o tempo é pensado a partir do presente, passado e futuro, ao menos no âmbito bíblico, junto a ele pode ser vislumbrada também a relevância do profeta e das profecias, visto que, a dinâmica que envolvia o profeta indicava que o mesmo articulava ações através de suas visões sobre o passado, de acordo com uma perspetiva de *como* as coisas já aconteceram, sobre o presente, ao elaborar o que o povo do Deus defendido pelo profeta estaria enfrentando, e sobre o futuro, ao proclamar possíveis infortúnios futuros caso o percurso das pessoas em questão não mudasse de direção (Almeida, 2021, p. 205), ou seja, o profeta possuía certa autorização divina para percorrer mentalmente, e de forma determinada e autêntica - apesar de suas limitações, por ser humano, de carne e osso -, com o objetivo de disseminar a palavra divina enviada por Yahweh, direcionando assim os homens ao objetivo de Deus (Quintela, 2018, p. 181).

Agostinho em seu nono capítulo evidencia a legitimidade dos profetas e de seus feitos. Ao elucidar que, "Se nossos inimigos suspeitam disso, que examinem os escritos dos judeus. Neles, lerão essas coisas que lembramos que foram preditas sobre Cristo, no qual cremos, e sobre a Igreja, que vemos…[74]" (*A fé nas coisas invisíveis,* I, 9), o hiponense se posiciona de maneira

---

[73] Sed quemadmodum voluntates amicorum quae non videntur, creduntur per indicia quae videntur, sic Ecclesia quae nunc videtur, omnium quae non videntur, sed in eis litteris ubi et ipsa est praedicta monstrantur, et index est praeteritorum, et praenuntia futurorum. Quia et praeterita quae iam non possunt videri, et futura quae adhuc non possunt videri, et praesentia quae nunc possunt videri, omnia futura erant cum praenuntiarentur, et nihil horum poterat tunc videri (*F. invis.,* I, 8) .

[74] Quod si suspicantur, inimicorum nostrorum Iudaeorum codices perscrutentur. Ibi legant sive ista quae commemoravimus, sive alia multo plura et paene innumerabilia quae non commemoravimus, praenuntiata de Christo in quem credimus et ecclesia quam tenemus (*F. invis.,* VI, 9).

imponente e rígida perante os opostos e, posteriormente, enumera os escritos que poderiam ser vistos, mesmo após longos anos; ele sustenta sua fala relembrando que, "De fato, foi predito pelos mesmos profetas que eles não entenderiam[75]" (*A fé nas coisas invisíveis,* I, 9), em outras palavras, os mesmos profetas que anteriormente apontaram os feitos divinos futuros já haviam também premeditado que os inimigos provavelmente não buscariam o sentido de suas palavras, e aqui, a referência (inimigo) pode ser atribuída àqueles que crucificaram Cristo. O autor corrobora argumentos a favor dos profetas e os dispõem da seguinte forma:

> Prestai atenção a como foi profetizado o que digo: "Não os mates" - diz o [profeta] - "para que meu povo não esqueça tua lei! Com teu poder torna-os errantes". Não foram mortos, então, enquanto não esqueceram aquelas coisas entre eles se liam e ouviam. Se, porém, esquecessem completamente as Sagradas Escrituras, embora não as entendam, seriam mortos no próprio rito judaico, pois os judeus, nada conhecendo da Lei e dos Profetas, não poderiam tirar proveito destes. Então, eles não foram mortos, mas dispersos, para que, mesmo não tendo a fé com a qual seriam salvos, ainda assim conservassem a memória com que somos ajudados: nas Escrituras, eles são nosso apoio; no coração, são nossos inimigos; nos livros, são nossas testemunhas[76] (*A fé nas coisas invisíveis,* I, 9).

A passagem que aborda o esquecimento se justifica na própria "função" do que o profeta representa para os cristãos e, especialmente para Agostinho. O profeta, que é um enviado de Deus que possui as habilidades e a determinação de relembrar ao povo escolhido seus deveres e objetivos de acordo com a ordem santa. A convocação de Abraão, e.g., tem contornos e objetivos bíblicos que intencionam relembrar as pessoas da importância e da inteligência contida na fé, visto que é demonstrada a mensagem bíblica de que Deus possuía objetivos claros para Abraão, nesse sentido, torna-se evidente a relevância de Abraão para que a mensagem alcançasse aqueles a quem se destinava (Quintela, 2018, p. 183).

Abraão, um homem de fé, que após esperar um longo período pelo nascimento de seu filho, o qual foi pedido muitas vezes a Deus, se colocou à prova ao ser convocado à sacrificá-lo. Depois de atormentado ao se colocar à disposição do pedido divino e se mostrar pronto para

[75] Nam eos non intellecturos ab eisdem prophetis ante praedictum est: quod ut cetera oportebat impleri, et occulto sed iusto iudicio Dei meritis eorum poenam debitam reddi (*F. invis.,* VI, 9).

[76] Et hoc ipsum quod dico, accipite quemadmodum fuerit prophetatum: Ne occideris eos, inquit, ne quando obliviscantur legem tuam ; disperge eos in virtute tua. Non sunt ergo occisi, in eo quod non sunt quae apud eos legebantur et audiebantur obliti. Si enim scripturas sanctas, quamvis eas non intelligant, penitus obliviscerentur, in ipso Iudaico ritu occiderentur, quia cum legis et prophetarum nihil nossent Iudaei, prodesse non possent. Ergo occisi non sunt, sed dispersi sunt, ut quamvis in fide unde salvi fierent non haberent, tamen unde nos adiuvaremur memoria retinerent, in verbis contradictores in libris suffragatores, in cordibus nostri hostes in codicibus testes (*F. invis.,* VI, 9).

realizar o feito, Abraão teria sido parado por um anjo que lhe afirmou que não precisava realizar o sacrifício, pois sua fé já havia sido provada. Ao longo da história, Abraão se depara com a perda de busca por sentido e também com a tristeza inerente ao momento, Kierkegaard aponta "Abraão, montado no seu burro, seguia com a tristeza em frente e Isaac ao lado (...) Este homem não era, aliás, um pensador. Não sentia o mínimo desejo de ir além de sua fé. Parecia-lhe ser destino mais belo a posteridade vir a chamar-lhe o pai da fé" (Kierkegaard, 1979, p. 113). É justamente a partir das reflexões que surgiram da situação a qual foi levado, que surge a correlação entre a figura de Abraão e a fé como um de seus traços mais característicos. Assim, evidencia-se a vida de Abraão como a sucessão de eventos que ultrapassam as barreiras da ética e da racionalidade, pois ele vai além e aposta na confiança da própria fé, sem provas anteriormente esclarecidas. Este arcabouço de desventuras vividas e solucionadas através do propósito e fé inerentes a sua interioridade, fizeram com que Abraão pudesse ser observado como exemplo de força e fé.

3.3 Da controvérsia intelectual à contemplação interior

> Qui habet aures audiendi, audiat:[77] et dum sagena quae missa est in mare et congregat omnia genera piscium, sicut sanctum loquitur evangelium, trahitur ad litus, id est, ad saeculi finem, secernat se a piscibus malis **corde non corpore**, mores malos **mutando non retia** sancta rumpendo; ut qui nunc probati reprobis videntur esse permixti, non poenam sed vitam reperiant sempiternam, cum coeperint in litore separari.[78] (*F. invis.,* I, 11).
>
> Quem tem ouvidos para ouvir, ouça: também quando a rede que, lançada no mar, reúne peixes de todos os tipos, como diz o santo Evangelho, é trazida à praia, isto é, ao fim do mundo, separe-se dos maus peixes com o coração, não com o corpo; mudando os maus costumes, não rasgando a santa rede; para que os justos, que agora se veem misturados aos injustos, quando na praia começar a separação, recebam não a pena, mas a vida eterna (*A fé nas coisas invisíveis,* I, 11).

É considerável que a brigada agostiniana argumentativa em defesa da fé nas coisas invisíveis até este ponto - ao menos por meio desta pesquisa -, propicia reflexões de variadas ordens, dentre elas reflexões metafísicas, teológicas, hermenêuticas, filosóficas, ontológicas e

[77] Cf. Mt 13,9.
[78] Cf. Mt 13,47-49.

epistemológicas[79]. De acordo com Gilson, Agostinho teria passado por algumas etapas que o levaram à sua maturidade até que fosse, por fim, tocado pela sabedoria, isso porque "Um pensamento que se move move porque busca discernir Deus e que percebe em si a presença latente dele, tal é o resultado ao qual nos conduz a análise metafísica da vida interior de Agostinho." (2010, p. 223). Desse modo, o hiponense, que tomou frente das buscas em torno do conhecimento, necessitava também responder questões que iriam além do conhecimento em si, mas que orientavam ao descobrimento do *que* deveria ser conhecido, *como* poderia ser conhecido e o *por quê* de se buscar tal coisa, e possivelmente, o princípio desta investigação sobre os motivos pelos quais o conhecimento fosse algo tão importante, partiria de um conceito comumente falado na linguagem cotidiana, porém pouco aprofundado às últimas vias, visto que é estritamente intrínseco ao estado de beatitude, ou, apaziguamento do apetite de saber, conceito entendido como: felicidade[80] (Gilson, 2010, p. 223)

A sabedoria parte do princípio de uma colocação conceitual que abrange-se de algumas formas para se fazer possível. A primeira teria que ver com o saber pelo simples fato de saber, e assim, culminaria em uma procura sem fim, visto que não possui anteriormente estabelecidos objetivos claros, então, quando passasse a saber algo, a vontade de saber permanece ali e não se altera, sendo que, por conseguinte, não é possível ao ser humano saber tudo. Em contrapartida, quando o objetivo da busca tem por intuito a felicidade, em outras palavras, o saber para ser feliz, e assim, o movimento desregrado torna-se um objetivo de busca que nomeia os métodos de *como* se busca a coisa (Gilson, 2010, p. 224). Ciência e sabedoria andam juntas e isso é perceptível devido ao conhecimento de que a ciência se materializa como o ponto chave de nomeação de objetos e comprovação de algo que de fato existe e não coloca em cheque a dúvida sobre ele. Apesar de caminharem juntas, não são iguais, visto que a ciência não carrega dúvidas junto de si e a sabedoria pode ser debatida e refutada. Segundo Gilson (Gilson, 2010, p. 225), essa comparação poderia ser fatal à sabedoria, no entanto, ao demonstrar-se orientada à beatitude, a sabedoria, independente das dúvidas que carrega, conduz à felicidade e revela-se em um propósito nobre .

[79] E, muito provavelmente dado este aspecto, a investigação proporcionada por esta pesquisa se encaixa tão bem no arcabouço estruturado pela Ciência da Religião enquanto estudo interdisciplinar, e não apenas na teologia ou na filosofia, caracterizadas por serem disciplinas individuais.
[80] Cf capítulo 2.

O ponto relevante que aqui orienta a investigação sobre a obra agostiniana toca a reviravolta interior para a qual Agostinho se direciona. Não pode ser ignorado que anteriormente à sua conversão ao cristianismo, ele lutou com veemência ao se agarrar às estruturas das vias racionais e intelectivas para aproximar-se da sabedoria à qual tanto buscava (Gilson, 2010, p. 61), porém, ao analisar atentamente seu sermão. Sua dinâmica de interiorização seria capaz de lhe conceder a verdade e sabedoria cuja busca ele havia renunciado pelos caminhos racionais rigorosos? Seria possível que mesmo ao andar acompanhado da retórica, da dialética, ter avançado por percursos duvidosos ao debater verdade e falsidade, ter fundamentado a autoridade como sabedoria, seria viável que todos estes entendimentos e acordos fossem alheios à sabedoria e a verdade?

Neste ponto, torna-se necessária uma elucidação sobre a velhice de Agostinho, visto que o sermão trabalhado nesta pesquisa foi escrito no período tardio de sua vida. A partir dessa abordagem objetiva-se encontrar interseções que auxiliem na investigação sobre a controvérsia intelectual do autor. Agostinho foi considerado por muitos um bispo cujos interesses, oriundos de sua vida na Igreja, penetraram profundamente em suas práticas cotidianas, uma vez que cultivou de modo constante uma forma de vida simples; tal postura manifestava-se inclusive no uso de seus objetos pessoais como as louças, que conservavam deliberada simplicidade (Brown, 2023, p. 512). Marcado pelo cotidiano simples e também pelo rigor intelectual, Agostinho buscou durante toda sua vida viver de maneira semelhante aos filósofos da antiguidade na Grécia, seu intuito era viver de acordo com as leis de Deus, usufruindo de amor, ética, reflexão e vida eclesial (Brown, 2023, 512). Como sustentaria Brown, o Agostinho idoso viveu uma tensão constante entre fragilidade corporal, responsabilidades como Bispo e a lucidez espiritual e intelectual acumulada ao longo de sua vida e todas as reflexões nela existentes. Essa fase tardia não é caracterizada por retraimento intelectual, pelo contrário, o hiponense reorganizou suas ideias e vivências. Ao longo de sua velhice, o hiponense se inclinou ainda mais para a vida na Igreja e isso torna-se visível por exemplo no que diz respeito à insistência de Agostinho para mostrar à sociedade os milagres preditos por ela. Isso o teria despertado para a possível demonstração de que a religião cristã de fato operou na vida humana; “Para Agostinho, um “milagre” era justamente um desses lembretes dos limites impostos à mente pelo hábito. Num universo em que todos os processos ocorriam segundo a vontade de Deus, não era preciso haver nada menos digno de nota..” (2023, p. 519).

É nesse horizonte que *De fide rerum invisibilium* se constitui com especial relevância, porque no sermão, o autor sustenta que a fé não é via irracional, mas um modo legítimo de acesso à verdade, sobretudo quando trata-se das realidades que escapam aos sentidos humanos. E, para abrir os olhos daqueles oriundos do paganismo, seus sermões seriam divisores de águas. Agostinho, ao utilizar dos sermões como arma retórica pronta para ser usada contra aqueles mesmos pagãos, os quais ele menciona no início da fala, pretende universalizar a Igreja católica e demonstrar sua autoridade mundial, ou pelo menos, sua maioria (Brown, 2023, p. 565). No décimo capítulo do sermão ele diz,

> Em todo caso, mesmo se não tivéssemos tido testemunhos proféticos precedentes sobre o Cristo e a Igreja, quem não deveria sentir-se levado a crer que a claridade divina repentinamente tenha iluminado o gênero humano quando vemos os falsos deuses serem abandonados e suas estátuas quebradas, seus templos demolidos ou transformados para outro uso, tantos ritos vãos extirpados da tão firme consuetude humana e um único e verdadeiro Deus ser invocado por todos? E isso aconteceu por causa de um homem que pelos homens foi zombado, capturado, acorrentado, flagelado, esbofeteado, ridicularizado, crucificado e morto. Ele escolheu aqueles discípulos[81] incultos e inexperientes[82], pescadores[83] e publicanos[84] - pelos quais difundiria seus ensinamentos[85] -, que anunciaram sua ressurreição[86] e [sua] ascensão ao céu, dizendo tê-la visto[87], e, cheios do Espírito Santo, proclamaram o Evangelho em todas as línguas[88], que nunca aprenderam[89]. Daqueles que os escutaram, uma parte acreditou; a parte que não acreditou opôs-se ferozmente aos pregadores. Assim, os fiéis que combateram pela verdade até a morte, não repagando o mal, mas sofrendo-o, venceram - não matando, mas

[81] Cf. Lc 6,13.
[82] Cf. At 4,13.
[83] Cf. Mt 4,18; Mc 1,16.
[84] Cf. Mt 10,3.
[85] Cf. Mt 28,19-20; Mc 16,15.
[86] Cf. Jo 20,24-31; At 2,22-24 e 3,12-15.
[87] Cf. At 1,9.11; Mc 16,19-20; Lc 24,51-52.
[88] Cf. At 2,4-11.
[89] Quamquam etiam si de Christo et ecclesia testimonia nulla praecederent, quem non movere deberet ut crederet, repente illuxisse divinam humano generi claritatem quando videret, relictis diis falsis, et eorum confractis usquequaque simulacris, templis subversis, sive in usus alios commutatis, atque ab humana veternosissima consuetudine tot vanis ritibus exstirpatis, unum verum Deum ab omnibus invocari, et hoc esse factum perunum hominem ab hominibus illusum, comprehensum, vinctum, flagellatum, expalmatum, exprobratum, crucifixum, occisum; discipulis eius, quos idiotas, et imperitos, et piscatores, et publicanos, per quos eius magisterium commendaretur, elegit, annuntiantibus eius resurrectionem et in caelum ascensionem, quam se vidisse dixerunt, et impleti Spiritu Sancto, hoc evangelium linguis omnibus quas non didicerant sonuerunt. Quos qui audierunt, partim crediderunt, partim non credentes praedicantibus ferociter restiterunt, ita fidelibus usque ad mortem pro veritate, non mala rependendo sed perpetiendo certantibus, nec occidendo sed moriendo vincentibus. Sic in istam religionem mutatus est mundus (*F. invis.,* VII, 10).

> morrendo. Assim o mundo mudou para essa religião. (*A fé nas coisas invisíveis,* 10).

O trecho em questão evidencia a defesa agostiniana referente a lógica da fé cristã, que além de ser sustentada apenas por alicerces proféticos, também repousa sobre a esteira histórica do conhecimento sobre o Cristo. Mesmo admitindo a hipotética ausência de profecias anteriores sobre Cristo e a Igreja, Agostinho se mantém firme à formulação de que o mundo visível vibra na mesma sintonia que a ação divina. Assim, o fato de que a Igreja católica se solidificou de maneira universal serve como prova palpável de que nem mesmo algo tão visível tem explicações equivalentemente visíveis, em outras palavras, Cristo e a fé humana atuam em conjunto para a propagação da religião cristã pelo mundo e não há apenas explicações visíveis para isso (*A fé nas coisas invisíveis,* I, 10).

Agostinho enfatiza o paradoxo central da religião por ele defendida: o êxito do cristianismo pelo mundo reforça a ideia do extraordinário, visto que Cristo colocou ao seu lado discípulos de pouco ou nenhum prestígio social e após ser humilhado e crucificado, permaneceu em ascensão, sendo citado pelo Evangelho "em todas as línguas"[90], por vários locais do mundo através da força vinculada à sua fé. Ao concluir o trecho, Agostinho afirma que os fiéis venceram não ao matar, mas sim, ao morrer. Torna-se, assim, evidente que o hiponense associa a verdade cristã à ação divina, uma vez que esse triunfo paradoxal se manifesta por meio de um itinerário histórico e espiritual marcado pela complexidade que compõem verdades não vistas (Brown, 2023, p. 566). Permanece visível que a bagagem retórica e intelectual de Agostinho se encontravam (no momento de sua velhice) inteiramente orientadas para Deus, e, apesar dos variados momentos e movimentos relevantes em que o Bispo obteve ao longo de sua vida, tanto dentro da Igreja quanto fora, ele se colocou à disposição da mesma, sobre isso, Brown elucida:

> Embora seu tom retórico não agrade aos leitores modernos, os textos de Agostinho como polemista seriam vistos por seus contemporâneos por um prisma muito diferente. Seriam considerados por eles como reflexo de uma virtude calorosa e sólida, sumamente apreciada pelos antigos romanos. **A controvérsia era um sinal de lealdade.** Os textos polêmicos de Agostinho contra os maniqueus, os pagãos, os donatistas e os pelagianos foram obra de seu desejo sincero de servir a uma nova *república*, a Igreja católica (Brown, 2023, p. 605).

[90] A ascensão da Igreja cristã desvelou-se como um dos acontecimentos mais relevantes dos últimos séculos da antiguidade tardia na qual viveu Agostinho, sendo que, a própria Igreja passou a enobrecer a lealdade de figuras tão importantes para essa ascensão, como foi o caso de pensadores cristãos como Ambrósio e Agostinho, que foram viabilizadores do crescimento e expansão da religião (Brown, 2023, p. 602).

A controvérsia, portanto, funcionou para Agostinho como sinal de lealdade e compromisso, especialmente no que diz respeito às leis de Deus tal como expressas pelo cristianismo e transmitidas pela Igreja católica. Nesse sentido, ao abordar a investigação sobre a controvérsia, ou virada hermenêutica agostiniana, torna-se possível compreendê-la não apenas como simples expressão de confronto retórico, mas como instrumento teológico e linguístico por meio do qual o autor buscava persuadir as pessoas que o escutavam, longe de persuadir através de enganações, mas sim da própria verdade da fé, ou verdade de Cristo. Ainda que as ações do hiponense se projetassem no exterior, alcançando os ouvidos e corações das pessoas, o exercício interior ao qual ele exortava desvela-se na subjetividade, como um captar da alma do *fora* para *dentro* e de *dentro* para Deus. Essa *ascese*, conforme explica Hadot, pode ser compreendida como um exercício de domínio do eu, que em sua etimologia frequentemente usada na antiguidade grega foi denominada *áskesis*, ou, *exercício* (1999, p. 273). Este exercício foi encontrado em diferentes meios, como nos epicuristas, no cinismo e, nos estoicos foi identificada através do que cada um de seus adeptos pensava ser o ideal das restrições físicas, como e.g. o caso dos epicuristas que limitavam desejos próprios por fé no alcance de prazeres ainda mais puros; por mais que fossem percebidas diferenças, o intuito da ascese se diluía em um mesmo objetivo: a ascensão interior da alma e o "eu encontrando em si mesmo" (1999, p. 274).

Plotino, um dos principais referenciais intelectuais de Agostinho, levou essa reflexão adiante, na medida em que de maneira semelhante ele também usou da ascese como ponto de partida para posteriormente refletir, contudo, acrescentou que seria interessante ir além do movimento de dar-se consciência do eu no ato de ascese, mas também distanciar-se daquilo que lhe é estranho, ou uma exortação à separação do eu que seria o portador do mal (Hadot, 1999, p. 275). É possível que essa aproximação de ideias tenha viabilizado a conjuntura para à qual Agostinho se orientou ao trabalhar a questão sobre a subjetividade e a busca pela verdade tanto de maneira exterior - através de seu trabalho como bispo e também através de sua escrita, que claramente expõe pontos de vista religiosos mas que são em grande parte estruturados a partir de um olhar lógico e filosófico -, quanto através das vias interiores, subjetivas. Essa mesma importância ao caráter da interioridade pode, também, ser percebida quando o bispo de Hipona expõe em suas *Confissões*: "Ó Deus (...) Mas tu amaste a verdade, porque quem a pratica alcança a luz. Eu desejo praticá-la em meu coração, diante de ti, por esta minha confissão…" (*Conf.,* X, 2). Pergunta-se, portanto: o que é o coração que pratica a verdade? O próprio autor deixa

transparecer a resposta e afirma no segundo capítulo do décimo livro: “Faço essa confissão não com palavras e vozes do corpo, mas com as palavras da alma e o brado da inteligência, que teus ouvidos conhecem” (*Conf.,* X, 2). Desse modo, intui-se que, ao afirmar que deseja praticar a verdade em seu coração e ao confessar com as “palavras da alma” e com o “brado da inteligência”, a interioridade é indispensável para a vivência da religião na perspectiva agostiniana. Percebe-se, portanto, que a relação entre a interioridade e a religião se mostra interligada de forma direta.

Como desfecho da obra, seu último capítulo incide sobre a *Exortação a permanecer na fé*, e, neste ponto, Agostinho faz uso do versículo de Mateus, o qual já foi exposto no início deste último tópico e o qual retomamos em parte ao dizer que, “para que os justos, agora se veem misturados aos injustos, quando na praia começar a separação, recebam não a pena, mas a vida eterna” (Mt 13,47-49), que segundo Contaldo, poderia ocasionar leituras equivocadas e possíveis más interpretações, como ao atribuir ao autor uma dualidade irredutível em que a predestinação apareceria para minar a liberdade das pessoas através da moralidade (2019, p. 132), e a este aspecto, para melhor finalizarmos a análise de *De fide rerum invisibilium*, seria - se não rigorosamente justo, ao menos fecundo -, retomar as palavras de Gilson que estrutura de forma simples as respostas mais procuradas por esta pesquisa; e assim elas dizem que,

> De início, a alma trabalhará particularmente para limpar-se de suas sujeiras, para tornar-se pura e imaculada, a fim de se abrir para os raios da luz divina. Assim, ela começará pelo amor a Deus, ou seja, o temor da morte e do nosso destino futuro; depois virá a piedade, ou seja, a submissão à Sagrada Escritura e a aceitação da verdade desta pela fé. Transformada pela fé, nossa ciência se subordina à obra da sabedoria e se beneficia com o socorro da graça; aquilo que era apenas uma curiosidade vã, sem princípio e sem termo, torna-se um desejo legítimo de conquistar a inteligência da verdade revelada. Segue-se disso à ciência agostiniana propriamente dita (...) A verdade salutar, à qual aderimos pela fé, nos é conhecida pelas Escrituras. Logo, é necessário poder lê-las e interpretá-las (...) O simbolismo do texto sagrado é ininteligível a quem não sabe o que são em si mesmas as coisas nas quais buscamos símbolos (Gilson, 2010, p. 238-239).

Ainda no que concerne à verdade, explana:

> Agora, a sede da alma de aderir totalmente à verdade inteira é tal que até a morte, que temia outrora, doravante lhe aparece apenas como uma fuga e uma evasão para fora do corpo do qual ela se separa, ou seja, como o mais precioso de todos os bens (Gilson, 2010, p. 242).

Assim, entre a purificação da alma e o desejo irreprimível pela busca da verdade, delineia-se um itinerário no qual a fé ilumina a inteligência para o "buscar", visto que o professor não transfere o conhecimento de seu corpo à outro, mas sim, ensina ao outro o caminho.

4 Considerações finais

De fide rerum invisibilium é uma obra derivada de um sermão que, inicialmente, foi verbalizado por Aurélio Agostinho para o público e, posteriormente, formulado em manuscritos. Após longos séculos, os manuscritos foram separados, reunidos, reinterpretados e expostos em um único texto, como é ilustrado no último capítulo desta empreitada. Escrito ao longo de sua velhice, em meados de 420-425 d.C., a obra vincula várias faces do autor, o homem religioso, o filósofo e o Bispo, uma vez que reúne - não de maneira óbvia, mas identificável após aprofundada análise -, o conhecimento acumulado por ele durante toda sua vida.

No decorrer do primeiro capítulo, percorremos os contornos do cenário contextual cristão da Roma na antiguidade tardia, período em que a obra foi consolidada, a fim de trazer à perspectiva do leitor as delimitações de conceitos deveras importantes para a investigação, como é o caso de *fide*, para que nosso empreendimento fosse melhor compreendido. Dissertamos sobre as figuras que influenciaram a escrita agostiniana, como o caso de Cícero, que fascinou Agostinho através dos escritos presentes na obra Hortêncio, e a atitude oratória de Ambrósio, sem contar em sua gentileza com as palavras que exerceram forte atração e influência sobre o autor. É justamente esse efeito que repercutiu sob o arcabouço linguístico e hermenêutico existente na busca de conhecimento traçada pelo hiponense, em suas múltiplas facetas, tanto nos momentos em que se debruçou sobre a criação de obras próprias de alta relevância como *Contra academicos, Confissões, De vera religione, De trinitate,* como também discursos e sermões destinados àqueles que ouviam o Agostinho mais tendencioso à orientação confessional. Esta parece uma diferenciação básica e simples, mas que ao ser levada às últimas consequências nesta investigação, revelou seus desafios devido à ampla complexidade de conceitos e como eram

proferidos e organizados no período em questão e até mesmo a complexidade inerente aos próprios conceitos.

O movimento de distanciamento e de aproximação entre fé e razão torna-se evidente durante o percurso investigativo, na medida em que se observa que ambas se distinguem primeiramente devido à sua essência, visto que uma lida com o que acredita-se na esfera religiosa e o que se vivencia a partir da crença, e a outra ocupa-se de verificar a veracidade dos discursos e de acontecimentos por meio do intelecto. Esse embate conceitual manifesta-se durante grande parte do primeiro capítulo e é desenvolvida no terceiro tópico do mesmo, onde a régua para medir-se a proposta agostiniana passa a ser a linguagem e o intuito de Agostinho ao utilizá-la. Desse modo, consideramos que a contribuição de Agostinho não é apenas sonoramente bem posicionada em seus variados escritos e múltiplas facetas, mas também é de exímia habilidade intelectual, ao mesmo tempo em que dispõe o coração à jogo, talvez por isso fique tão perceptível que a discussão entre fé e razão a partir desse pensador não seja facilmente exprimível em uma investigação, assim como não era, sem dificuldade, distinguível pelo próprio autor.

O segundo capítulo, seguindo com as propostas contidas no projeto de mestrado, orientou-se à investigação da verdade, de modo a expor, inicialmente, as diferenças entre verdade e mentira, sendo que este diálogo foi fundamentado a partir da obra *Sobre a mentira*, onde são estabelecidos limites do falso e do verdadeiro; como a mentira pode se desdobrar e como ela pode atrapalhar o caminho da busca pela verdade. Ao ilustrar esses primeiros pontos, o foco se torna à delimitação da verdade e dos conceitos adjacentes à mesma, como por exemplo a confiança na autoridade divina, que atua como chave de sabedoria, em consonância com a caridade, que apresenta-se como o "coração" do homem interior e da inteligência, de acordo com a ótica agostiniana. O construto de verdade da qual Agostinho toma partido é significativo e simbólico, pois remonta a ideia de que o conhecimento interior possui inteligência, mas não apenas isso. É também necessário para que essa inteligência se perpetue na busca pelo conhecimento, e isso só é possível através da comunhão entre as práticas exteriores, ou seja, como o homem que deseja se aproximar de Deus atua no mundo, e as práticas interiores, que podem ser nomeadas como a inteligência do coração, uma vez que necessitam de ambos: inteligência e amor, que, articulados, conduzem o sujeito ao íntimo do divino na perspectiva cristã.

Acreditamos que, ao posicionar no debate o amor à alteridade, fica também em evidência a discussão proposta pelo cristianismo sobre quem são os verdadeiros cristãos, sendo que o próprio Agostinho em *De fide rerum invisibilium* se indaga e leva suas indagações aos outros sobre o que é ser um verdadeiro seguidor de Cristo. Isso se manifesta de forma clara quando aborda-se o amor à diferença do outro e a renúncia da soberba interior. A compreensão sobre a renúncia de si e não apenas no que diz respeito à soberba, remonta também a relevância da autoridade divina como meio de sabedoria, visto que não renuncia-se a si para que o caminho siga sem rumo, mas para que algo maior que o eu atue. Assim, concluímos no último tópico de nosso segundo capítulo que as argumentações utilizadas nos tópicos anteriores nos servem como argumentações significativas no que tange o método auto explicativo ao qual tentamos alcançar, sempre colocando as dúvidas de forma inicial, posteriormente indicando hipóteses e exibindo conclusões que se sustentam.

Nosso último capítulo se desdobra em meio a análises quanto à historicidade da obra que propomos investigar e aprofundar. Tal aspecto (a historicidade) torna a pesquisa ainda mais exploratória, visto que, além dos conceitos que já propomos de antemão analisar, desejamos ir além e explorar o fato de que *De fide rerum invisibilium* é um sermão pouco elucidado no mundo acadêmico, pois o texto, assim como ele é apresentado hoje, se mostra um texto recente. Não por ter sido escrito a pouco tempo, até porque, sua idade é estimada entre 1601 a 1606 anos, mas o ponto é que a obra apresenta-se de maneira relativamente nova devido às suas variadas transformações com o decorrer dos anos. Mary Francis McDonald tornou-se assim, uma rica fonte de investigação para nossa pesquisa, uma vez que a irmã teria realizado um estudo acadêmico sobre o *De fide rerum* existente em língua inglesa, além de conter também seus densos e substanciosos comentários, o que contribuiu significativamente como auxílio para o desenvolvimento amplo da pesquisa. Após uma inicial arguição à respeito das delimitações textuais sobre a obra, datação e contextualização, partimos em direção à sustentação teórica pretendida, que visava sempre tratar do curto escrito, mas que manifestou-se complexo.

Passou a ser evidente que Agostinho, em *De fide rerum,* uniu a arte do bem falar à contemplação lógica e retórica, para abordar os assuntos pretendidos e tocar os corações das pessoas, possivelmente de maneira semelhante à Ambrósio, visto que Agostinho encontrava no amigo uma figura ao mesmo tempo habilidoso com as palavras, sincero e também ponderado, ou seja, Agostinho utilizou-se de todo o aprendizado de seus estudos, vivências e amizades para

equilibrar e sustentar filosofia e teologia, de forma que as duas se mostrassem relevantes em suas ideias, não deixando-as de lado, porém ressaltando sua esfera inerentemente religiosa. Através do último capítulo, tornou-se observável que o autor toca a dimensão existencial do ser humano de variadas formas e em variados momentos, uma vez que ele situa seu interlocutor em uma postura ativa, no momento em que retoma sua argumentação à respeito da visão e sobre o que o que devemos ver apesar de ser invisível à orienta para a experiência humana na terra. O invisível ao qual Agostinho se refere passa a configurar-se como a verdade de Deus e ao tratar a dimensão invisível, seu intuito é o de afirmar que a verdade, por mais que pareça distante até mesmo impossível, subsiste independente da prova que a visão é capaz de dar, existe no interior. Mesmo que os olhos corpóreos não a enxerguem, ela permanece presente como realidade.

Ao nos depararmos com os estudos de Gilson ao final de nossa investigação acerca da verdade, evidencia-se, de modo concreto, que ela é efetivamente acessível. Contudo, por mais que ela exista e que Agostinho tenha solidificado essa possibilidade, para enriquecer ainda mais esse percurso, o autor deixa aos leitores e ouvintes de suas obras e discursos a tarefa de buscar atentamente a verdade (Cristo) na solitude, através da orientação da interioridade e, esclarece que somente a partir desta investigação íntima individual que deve se debruçar sobre as Escrituras Sagradas, pois nelas são revelados os caminhos de encontro com a verdade e com o divino. E, como o exímio professor de retórica que foi, o autor expõe em *De magistro* que o verdadeiro mestre não é aquele que tenta a todo custo promover aos seus discípulos todo o conhecimento por transferência, mas sim aquele que provoca no outro a vontade e a inquietação para se buscar aquilo que se almeja

5 Referências bibliográficas

AGOSTINHO, Aurélio. *O Sermão da Montanha e Escritos Sobre a Fé, v. 36*. São Paulo: Paulus, 2017.

AGOSTINHO, Aurélio. *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã*. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002.

AGOSTINHO, Aurélio. *A vida feliz: diálogo filosófico*. Tradução de Ir. Nair de Assis Oliveira, csa. Introdução, notas e bibliografia Roque Frangiotti. São Paulo. 2a ed. Editora Paulus. 1998a. 157p. (Coleção Patrística n.11).

AGOSTINHO. *A verdadeira religião*. Paulinas: São Paulo, 1987.

AGOSTINHO, Aurélio. *Contra os Acadêmicos - A Ordem - A grandeza da Alma - O Mestre*, v. 24. São Paulo: Paulus, 2014.

AGOSTINHO, Aurélio. *O livre-arbítrio*, v. 8. São Paulo: Paulus, 2014.

AGOSTINHO, Aurélio. *Confissões*, v. 10. São Paulo: Paulus, 2014.

AGOSTINHO, Aurélio. *Solilóquios e a vida feliz*, v. 11. São Paulo: Paulus, 2014.

AGOSTINHO, Aurélio. *A Trindade*, v. 7. São Paulo: Paulus, 2014.

AGOSTINHO, Aurélio. *Sobre a mentira*. Rio de Janeiro: Vozes, 2019.

AGOSTINHO, Aurélio. *A mentira/Contra a mentira*, v. 39. São Paulo: Paulus, 2019.

AGOSTINHO, Aurélio *Saint Augustine's De Fide Rerum Quae Non Videntur: A Critical Text and Translation with Introduction and Commentary*, 1950.

AGOSTINHO, Aurélio. *O mestre*. Trad. de Assis Oliveira Nair. São Paulo: Paulus, 1997.

AGOSTINHO, Aurélio. *A utilidade de acreditar.* Trad. de E. L. de Souza Campos. Rio de Janeiro: Niterói, 2018.

AUGUSTINUS, Aurelius. *De utilitate credendi ad Honoratum liber unus.* Disponível em: https://www.augustinus.it/latino/utilita_credere/index.htm. Acesso em 27 nov. 2025.

AUGUSTINUS, Aurelius. *Confessiones.* Corpus corporum, Medieval Latin Texts (Universität Zürich). Disponível em: https://mlat.uzh.ch/browser/7270:12. Acesso em: 18 nov. 2025.

AGUSTÍN, San. *De fide rerum quae non videntur.* Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1958.

ALMEIDA, Rafael Blume Pereira de. Hermenêutica dos livros proféticos: o olhar do profeta para o passado, para o presente e para o futuro. *Via Teológica,* Curitiba, v. 22, n. 43, p. 204-222, 2021.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Principis, 2021.

BARDY, Gustave. *Saint Augustin: l'omme et l'ouevre*. Paris: Desclée de Brouwer, 1940.

BARILLI, Renato. *Retórica.* Lisboa: Presença, 1979.

BARNES, Jonathan. *Filósofos Pré-Socráticos*. Trad. Júlio Fisher. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BAYCER JUNIOR, Ivan. Ingenium et imitatio in inventione christianae eloquentiae: um estudo da proposta oratória agostiniana. *Codex Revista de Estudos Clássicos,* Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 99-131, 2020.

BERALDI, Adriano Cesar Rodrigues. *Beatitude e sabedoria em Agostinho: estudos sobre as fontes pagãs no De Beata Vita a partir do termo philosofia*. Vitória: UFE, dissertação de Mestrado em Filosofia, Programa de Pós-graduação da Universidade Federal do Espírito Santo, 2010.

BÍBLIA, Êxodo. *Bíblia de Jerusalém*. Tradução de Gilberto da Silva Gorgulho et al. São Paulo: Paulus, 2019.

BLACKBURN, Simon. *Dicionário Oxford de Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

BLANS, Lisiane Sabala. *A análise da mentira em Santo Agostinho.* Dissertação (Mestrado em Filosofia, Programa de Pós-graduação da Universidade Federal de Santa Maria, 2012.

BROWN, Peter. *Santo Agostinho: Uma biografia*. Trad. Vera Ribeiro. 15. ed. Rio de Janeiro: Record, 2023.

BRUM, Matheus Guterres. A mentira, o mentiroso e seus tipos em Sobre a mentira. *Pólemos*, v. 10, n. 21, 2021.

CANTALAMESSA, Raniero. *Fé, Esperança e Caridade: Itinerário Rumo a Deus Para o Mundo Atual*. Paulus Editora, 2025.

CARDOSO, Isabel Maria Alçada. *Da humildade à caridade: o "coração" em Santo Agostinho.* Didaskalia XLVII, 2017. Disponivel em <file:///C:/Users/Usuario/Downloads/ojs_admin,+Didaskalia+Vol.+XLVII+2017_05.I.M.A.Cardoso.pdf> Acesso em: 20/01/26.

CATAPANO, Giovanni. *Agostino*. Roma: Carocci, 2010.

CITELLI, Adilson. *Linguagem e persuasão.* São Paulo: Ática, 2002.

CONTALDO, Silvia Maria. A fé tem olhos próprios. *Trans/form/ação*, v. 42, p. 115-134, 2019. Disponível em: https://www.scielo.br/j/trans/a/sVBqqmfp3hDhmPtkJMnh3Sx/#. Acesso em: 05 de setembro de 2023.

DALPRA, Fábio. A vida feliz: uma aproximação das concepções de Agostinho e Luc Ferry. 1. ed. Juiz de Fora: *Sacrilegens,* 2008. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/26462>. Acesso em: 3 Aug. 2025.

DERRIDA, Jacques. *História da mentira: prolegômenos.* Estudos Avançados, São Paulo, v. 10, n. 27, p. 7-39, 1996.

DETONI, Emerson. *Santo Agostinho: fé, esperança e caridade*. Tempo e eternidade na Idade Média, p. 99-116, jun./dez. 2010.

ETMONLINE. *Veritas*. Disponível em: https://www.etymonline.com/word/veritas. Acesso em: 17 nov. 2025.

FOLSCHEID, Dominique; WUNENBURGER, Jean-Jacques. *Metodologia filosófica.* São Paulo: Martins fontes, 1997.

FORTES, Fábio; FREITAS, Fernando. *O mundo das letras de Santo Agostinho.* São Carlos: Pedro e João Editores, 2025.

FREITAS, Fernando Adão de Sá. Santo Agostinho entre a gramática e a dialética: combinação e ordenação das palavras no Ars breuiata e no De dialectica. Tese de Doutorado em Linguística. Pós- Graduação em Linguística, Faculdade de Letras, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2021.

GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2010.

GILSON, Étienne. *O espírito da filosofia medieval.* Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GUILLAUMONT, Antoine. *Les sens des noms du cœur dans l'Antiquité», Les Études Carmélitaines.* p. 41-81, 1950.

GREGGERSEN, Gabriele. Se não é verdade, é o que? Agostinho Contra a mentira. *Revista Mirabilia*, n. 4, 2005.

QUADROS GOUVÊA, Ricardo. *Kierkegaard lendo Agostinho: introdução a um diálogo filosófico-teológico*. São Paulo: Fides reformata, 1999. Disponível em: <https://cpaj.mackenzie.br/fileadmin/user_upload/2_Kierkegaard_Lendo_Agostinho_Ricardo_Gouvea.pdf>. Acesso em: 14 Aug. 2025.

QUINTELA, William Tenório. A mensagem tridimensional dos profetas do Antigo Testamento. *Revista Batista Pioneira,* Ijuí, v. 7, p. 180-199, 2018.

HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga.* Trad. Flavio Fontenelle Loque; Loraine Oliveira. São Paulo: É realizações, 2014.

HADOT, Pierre . *O que é filosofia antiga?* Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

HAGENDAHL, Harald. *Augustine and the Latin Classics*. Goteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 1967.

HALLIDAY, Tereza Lúcia. *O que é retórica.* São Paulo: Brasiliense, 1990.

JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M Parreira. 7. ed. Martins Fontes, 2024.

KIERKEGAARD, Søren. *As obras do amor.* Tradução de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis: Vozes, 2003.

KIERKEGAARD, Søren. *Temor e tremor.* Tradução de Carlos Grifo, Maria José Marinho, Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

LISPECTOR, Clarice. *Paixão segundo G.H.* Edição comemorativa. Rio de Janeiro: Rocco, 2020.

LOURENÇO, Osiel. *História da teologia: da idade antiga à contemporaneidade*. Curitiba: Intersaberes, 2020.

MATTHEWS, Gareth B. *Santo Agostinho: A vida e as idéias de um filósofo adiante de seu tempo*. Editora Schwarcz - Companhia das Letras, 2007.

MCDONALD, Mary Francis. *Saint Augustine's de fide rerum quae non videntur: a critical text and translation with introduction and commentary*. Dissertação de Doutorado em Filosofia na Catholic University of America, Washington, D.C. 1950.

PALACIOS, Pelayo Moreno. *O estamento da verdade no contra academicos de Agostinho*. Tese de Doutorado em Filosofia. São Paulo: Universidade Federal de São Paulo, 2006.

PLATÃO. *A República*. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2004.

PUCCI, Joseph Michael. *Augustine's Virgilian Retreat: Reading the Auctores at Cassiciacum*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 2014.

RAMOS, Felipe Azevedo. De fide rerum invisibilium. *Lumen Veritates*, 2012. Disponível em: <https://lumenveritatis.org/ojs/index.php/lv/article/view/59>. Acesso em: 7 May 2025.

RAMOS, Francisco Manfredo Tomás. *A idéia de estado na doutrina ético-política de Santo Agostinho: (Um estudo do Epistolário comparado com o "De civitate Dei")*. São Paulo: Edições Loyola, 1984.

ROCHA, G. K.; CARVALHO, A. da S. O amor e a verdade: : investigações em Santo Agostinho e Kierkegaard*, Revista Kalagatos*, v.13, n. 26, p.25-44, 2016.

SARTORELLI, Elaine Cristine. *Estratégias de construção e de legitimação do ethos na Causa Veritatis: Miguel Servet e as polêmicas religiosas do século XVI*. Tese (Doutorado em Letras Clássicas). Universidade de São Paulo. São Paulo, 2005.

SILVA, João Victor de Souza. *Ser feliz no exercitar: Agostinho, Hadot e os exercícios espirituais*. 2. ed. Juiz de Fora: Revista Sacrilegens, 2023. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/38881>. Acesso em: 2 Oct. 2024.

SOUZA, Humberto Araujo Quaglio de. *Tempo, eternidade e verdade: Pressupostos agostinianos da ideia de paradoxo absoluto em Kierkegaard*. Juiz de fora: Tese de Doutorado em Filosofia da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, 2017.

SOUSA, Francisco António de. *Novo Dicionário Latino-Português*. Porto: Lello, 1984.

SOUZA, Josemar Jeremias Bandeira de. *Vida Feliz na filosofia de Santo Agostinho*. Dissertação de Mestrado em Filosofia. João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba, 2006. Disponível em: <https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/tede/5654?locale=pt_BR>. Acesso em: 3 Sep. 2025.

SIMÕES, Edilézia Freire. *O critério de verdade no Contra Acadêmicos de Agostinho*. Dissertação de Mestrado em Filosofia. Espírito Santo: Universidade Federal do Espírito Santo, 2012.

SPANO, John A. *Doctoral dissertation: Augustine Against the Academic Doctrine, Way of Life, and Use of Philosophical Writing*. Waco: Baylor University, 2013.

STOCK, Brian. *Augustine the Reader: Meditation, Self-Knowledge, and the Ethics of Interpretation*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas.* Trad. José Carlos Bruni. 8. Ed. Petrópolis: Vozes, 2009.