

Daniel Ribeiro de Almeida Chacon

**FÉ E RAZÃO A PARTIR DA OBRA *DE TRINITATE* DE  
SANTO AGOSTINHO**

**Dissertação de Mestrado em Filosofia**

**Orientador: Prof. Dr. Ulpiano Vázquez Moro**

**Coorientador: Prof. Dr. Marco Heleno Barreto**

Apoio CAPES

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia  
Belo Horizonte

2016

Daniel Ribeiro de Almeida Chacon

**FÉ E RAZÃO A PARTIR DA OBRA *DE TRINITATE* DE  
SANTO AGOSTINHO**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia como requisito parcial à obtenção do título de Mestre.

Área de concentração: Filosofia da Religião

Orientador: Prof. Dr. Ulpiano Vázquez Moro

Coorientador: Prof. Dr. Marco Heleno Barreto

Apoio CAPES

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte

2016

## FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Chacon, Daniel Ribeiro de Almeida  
C431f. Fé e razão a partir da obra de Trinitate de Santo Agostinho./  
Daniel Ribeiro de Almeida Chacon. - Belo Horizonte, 2016.  
116 p.

Orientador: Prof. Dr. Ulpiano Vázquez Moro  
Coorientador: Prof. Dr. Marco Heleno Barreto  
Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Filosofia.

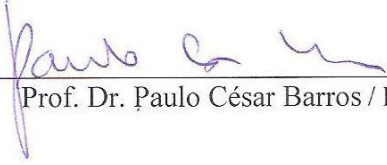
1. Fé. 2. Razão . 3. Conhecimento de Deus. 4. De Trinitate I. Vázquez Moro, Ulpiano. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Filosofia. III. Título

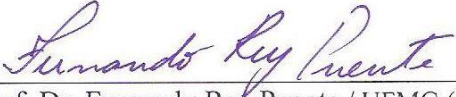
CDU 183.31

Dissertação de **Daniel Ribeiro de Almeida Chacon** defendida e aprovada, com a nota 9,3 (NOVO e três décimas) atribuída pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:

Prof. Dr. Ulpiano Vázquez Moro / FAJE (Orientador)  
[ausente por licença médica]

  
Prof. Dr. Marco Heleno Barreto / FAJE (Coorientador)

  
Prof. Dr. Paulo César Barros / FAJE

  
Prof. Dr. Fernando Rey Puente / UFMG (Visitante)

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 1.º de abril de 2016.

## AGRADECIMENTOS

Àquele para Quem vivo, Cristo Jesus, o Autor e Consumador da minha fé!

Ao professor Ulpiano, peregrino infatigável pela busca de Deus.

Ao professor Marco Heleno, pela minuciosa correção e pela gentileza de se dispor a me orientar.

Ao professor Delmar Cardoso, por sua dedicação em prol da excelência da FAJE.

Aos professores da FAJE, pelos tesouros de sabedoria que me proporcionaram.

À minha parceira na vida, Talita Martins.

À minha família: Carmem, Eliane e Gabriel.

Aos meus amigos Anthony, Enéas, Fred, Hermes e Karen.

Aos irmãos da minha comunidade de fé.

Àqueles que me apoiaram com doces palavras e fervorosas orações.

À CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, pelo custeio desta pesquisa.

*“Quaesiui te et desideravi intellectu videre quod credidi”* (Aurelius Augustinus)

“Procurei-te e desejei ver com a inteligência aquilo em que tenho crido” (Aurélio Agostinho)

## RESUMO

O objetivo desta dissertação consiste em elucidar o problema da relação entre fé e razão a partir dos livros VIII-XV do *De Trinitate*, de Santo Agostinho. Nesse sentido, a problematização desta pesquisa diz respeito à natureza e ao sentido último dessa relação. Em face dessa questão, a hipótese aqui proposta pode ser dita nos seguintes termos, a saber: Santo Agostinho realizou uma conciliação pela dialética que pode ser compreendida a partir da máxima *credo ut intelligam, intelligo ut credam*. Embora a realização do horizonte último de sentido dessa relação dialógica se dê apenas na ascensão ao conhecimento da Trindade. O itinerário para a elucidação da síntese proposta por Agostinho será realizado em três momentos distintos, que, tomados em conjunto, expressam o objetivo desta investigação. No primeiro momento, instaura-se o esforço de apresentar um breve percurso histórico-filosófico, com o intuito de situar o *status quaestionis* da relação entre fé e razão nos primeiros séculos da era cristã, pois é a partir do tecido conceitual desse drama que Santo Agostinho irá aduzir sua síntese. No segundo capítulo, a fórmula “crer para compreender e compreender para crer” será pensada como chave hermenêutica para a compreensão da síntese agostiniana, que, no entanto, transpõe uma simples adequação intelectual da razão à fé, exigindo, assim, uma vida no amor (via anagógica), como ponto de partida de toda a investigação realizada no *De Trinitate*. No terceiro momento, então, pretende-se apresentar a “investigação psicológica” do mistério trinitário (via analógica) como resultado do esforço da inteligência da fé, a qual se realiza no conhecimento de Deus. O método proposto neste labor acadêmico será o da revisão bibliográfica. As considerações desenvolvidas nesta pesquisa situam-se na perspectiva de que a conciliação proposta por Santo Agostinho consiste em pensar a relação entre fé e razão, sem, contudo, pressupor uma rejeição arbitrária da fé ou uma atitude irracionalista frente a este drama. No horizonte dessa síntese, no entanto, o problema da racionalidade da fé não se resolve sumariamente; antes, para além de uma simples discussão restrita à antiguidade tardia, o esforço de elucidação da relação fé e razão resulta ainda em um complexo dilema para a inteligência filosófica contemporânea.

## PALAVRAS-CHAVE

Fé, Razão, Conhecimento de Deus, *De Trinitate*

## ABSTRACT

This dissertation aims to elucidate the relationship problem between faith and reason based on Saint Augustine's *De Trinitate*, Books VII-XV. So, the major quest stated concerns the nature and ultimate meaning of this relationship. In this sense, the hypothesis proposed here can be presented in the following terms: Saint Augustine held conciliation from a dialectic that can be understood by the maxim *credo ut intelligam, intelligo ut credam*. Though, the achievement of the ultimate horizon of this dialogic relationship occurs only on the rise to the knowledge of Trinity. Indeed, the itinerary for elucidation of the Augustinian proposed synthesis will be realized in three distinguished moments, which, when taken together, express the goal of this investigation. At first, it settles the effort to present a brief historical-philosophical route with the intention to situate the *status quaestionis* of the relationship between faith and reason in the early centuries of the Christian era, for it is from the conceptual arrangement of this drama that Saint Augustine will adduce his synthesis. In the second chapter, the formula "believe in order to understand and understand in order to believe" will be thought as a hermeneutical key to comprehend the Augustine's synthesis which is beyond a simple intellectual adequacy of reason to faith, thus requiring a life in love (anagogical way) as the starting point to any investigation in the *De Trinitate*. So, in the third chapter, the intention is to present a "psychological investigation" (analogical way) of the Trinitarian mystery as a result of the effort to apprehend the faith, which takes place in the knowledge of God. The method in use in this academic work is the literature review. The considerations developed in this research are from the perspective that the conciliation held by Saint Augustine concerned the possibility of thinking the relationship between faith and reason without assuming an arbitrary rejection of faith, or an irrational attitude towards this drama. On the horizon of this synthesis, however, the problem of rationality of faith was not definitively sorted out, but beyond a simple discussion concerned to late antiquity, the effort to elucidate the Faith-Reason relationship is furthermore a complex dilemma for the contemporary philosophical intelligence.

## KEYWORDS:

Faith, Reason, Knowledge of God, *De Trinitate*



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	9
<b>1. O PROBLEMA DA RELAÇÃO ENTRE FÉ E RAZÃO NA ANTIGUIDADE TARDIA</b> .....	14
1.1. Fé e razão na antiguidade cristã .....	14
1.1.1. O drama da racionalidade da fé cristã: a literatura anticristã .....	17
1.1.1.1. Luciano de Samósata .....	18
1.1.1.2. Celso .....	20
1.1.1.3. Porfírio .....	26
1.1.2. A inteligência da fé cristã nos primórdios da apologética patrística .....	30
1.1.2.1. Justino Mártir .....	30
1.1.3. A inteligência da fé cristã na Patrística alexandrina .....	33
1.1.3.1. Clemente de Alexandria .....	33
1.1.3.2. Orígenes .....	37
1.1.4. A inteligência da fé na Patrística latina .....	41
1.1.4.1. Tertuliano .....	41
<b>2. CRER PARA COMPREENDER, COMPREENDER PARA CRER</b> .....	45
2.1. Agostinho de Hipona e o <i>De Trinitate</i> .....	45
2.2. A fé que age no amor .....	51
2.2.1. O significado de crer .....	53
2.2.2. Deus é amor .....	66
<b>3. O CONHECIMENTO DE DEUS A PARTIR DO <i>DE TRINITATE</i></b> .....	71
3.1. Homem exterior e homem interior .....	71
3.2. Razão inferior e a <i>scientia</i> .....	80

3.3.	Razão superior e a <i>sapientia</i> .....	82
3.4.	Etapas da degradação humana .....	84
3.4.1.	<i>Concupiscentia carnis</i> .....	85
3.4.2.	<i>Cogitationis delectatio</i> .....	86
3.4.3.	<i>Corruptela voluntatio</i> .....	88
3.5.	Filosofia e fé cristã .....	90
3.6.	Jesus Cristo, <i>scientia</i> e <i>sapientia</i> : a purificação da fé .....	94
3.7.	<i>Imago Dei</i> .....	96
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....		100
<b>REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA</b> .....		106

## INTRODUÇÃO

Santo Agostinho, o grande Doutor ocidental, como é conhecido na tradição cristã, foi o responsável por erigir a primeira grande síntese teológico-filosófica. À luz das correntes do pensamento patrístico grego e latino, ele realizou uma ampla conciliação do dilema fé e razão. A síntese por ele proposta tornou-se a forma mais elevada de especulação filosófica e teológica que a antiguidade tardia desenvolveu, e seu “filosofar na fé” veio a ser, certamente, um predicado indelével da inteligência cristã<sup>1</sup>.

Sua própria biografia registra um intenso embate que coincide essencialmente com os desafios impostos à fé cristã<sup>2</sup>. Nascido e criado sob a orientação cristã por sua mãe Santa Mônica, Agostinho, ainda jovem, deparou-se com o drama das narrativas veterotestamentárias e seu caráter aparentemente bárbaro, em contraste com as fontes literárias da cultura latina. Ainda nesse cenário, o problema do mal o interpelou profundamente, a ponto de direcioná-lo para as explicações do racionalismo maniqueísta. Após se decepcionar com esta alternativa ao problema do mal, Agostinho flertou temporariamente com o ceticismo até o instante em que, em contato com os denominados *libri platonicorum*, e, principalmente, na redescoberta da religião cristã, encontrou refrigério para sua sede da Verdade.

Sob os influxos, então, da religião cristã, Santo Agostinho se entrega ao pensamento dos problemas fundamentais da antiguidade tardia, realizando uma síntese especulativa fundada na noção de Deus como *arx philosophiae*, isto é, o ápice da filosofia. A singularidade de sua síntese, porém, irrompe do drama patrístico que o precedeu. Dessa forma, sua conciliação do dilema fé e razão encontra sentido ao ser assimilada no interior do quadro da exigência racional da antiguidade tardia.

Com efeito, o retorno às proposições agostinianas representa um voltar às fontes da filosofia e da inteligência da fé na antiguidade cristã. Através do *corpus* agostiniano, a própria filosofia e a teologia, especialmente latinas, reinventaram-se e se compreenderam. O confronto com os textos de Santo Agostinho representa, no entanto, mais do que um simples

---

<sup>1</sup> Cf. JOÃO PAULO II, *Fides et ratio*, II, 25.

<sup>2</sup> Natural de Tagaste, na Numídia, Aurelius Augustinus (354-450 d.C.) foi um proeminente filósofo, teólogo e bispo da cidade de Hipona. A referência aqui a sua vida apenas alude, propedeuticamente, à importância do problema da racionalidade da fé em sua trajetória pessoal. Para uma descrição mais acurada dos eventos que marcaram esta questão, sugerem-se três excepcionais obras: o inigualável clássico do próprio Santo Agostinho, *Confessionum*; o texto *Vida de Santo Agostinho* de Possídio; e a biografia contemporânea de Peter Brown, *Santo Agostinho*. Para isso, cf. Referência Bibliográfica.

retorno à história do pensamento ocidental. Nesse sentido, o exame cuidadoso dessas obras implica uma reflexão a respeito da própria existência humana, drama este pensado sempre, na filosofia agostiniana, a partir da relação fé e razão

A relevância de sua reflexão ultrapassa, portanto, o próprio momento histórico<sup>3</sup>. É bem verdade que uma análise mais apurada dos desdobramentos dessa filosofia na atualidade escapa das pretensões desta pesquisa. Todavia, não são exíguos os vestígios dessa reflexão no pensamento contemporâneo<sup>4</sup>. Nesse horizonte, Martin Heidegger desenvolve um dramático diálogo com a filosofia agostiniana, destacando a validade da experiência cristã e os aspectos deletérios da tradução dessa experiência na linguagem filosófica de matriz grega. O contato com a filosofia agostiniana lhe permite realizar um salto em direção à fenomenologia do eu e à noção de *Dasein* como temporalidade, especialmente em sua análise crítica dos livros X e XI das *Confessionum* de Santo Agostinho<sup>5</sup>.

Na filosofia contemporânea de matriz francesa, a filosofia de Santo Agostinho se insinua de maneira significativa na figura de Paul Ricoeur. Em estreita aproximação à obra agostiniana, ele encontra nesse legado os *insights* filosóficos iniciais para a construção de sua reflexão em torno do conflituoso problema do mal<sup>6</sup>. Certamente, a seriedade com que os filósofos contemporâneos se debruçam sobre algum aspecto da inteligência agostiniana, quer por afinidade, ou contraposição e litígio, testemunha a relevância deste autor para o nosso tempo.

O problema norteador dessa pesquisa se encontra, assim, no âmago da inteligência agostiniana. Na verdade, a questão central que se nos impõe esta investigação pode ser expressa nos seguintes termos: qual a natureza e o sentido último da relação entre fé e razão na filosofia de Santo Agostinho? Contudo, devido à amplitude e complexidade do *corpus* agostiniano, o dilema fé e razão será pensado a partir da leitura dos livros VIII ao XV da obra

---

<sup>3</sup> Conforme Gareth B. Matthews: “Com apenas um leve exagero, poderíamos dizer que santo Agostinho inaugurou a consideração filosófica de muitos tópicos que são hoje aceitos como questões correntes na filosofia da religião. Um desses tópicos é ‘Fé e Razão’” (cf. MATTHEWS, 2007, p. 135).

<sup>4</sup> Os seguintes estudos são bastante relevantes quanto à importância da reflexão agostiniana para a filosofia moderna e contemporânea: GUITTON, Jean. *Actualité de Saint Augustin*, 1955 e PRZYWARA, Erich. *Augustin: passions et destins de l’Occident*, 1987.

<sup>5</sup> HEIDEGGER, Martin. Agostinho e o neoplatonismo. In: *Fenomenologia da vida religiosa*, 1995, p. 141-288.

<sup>6</sup>Para uma análise das especificidades da presença agostiniana em Paul Ricoeur, veja-se BOCHET, I. *Augustin dans la pensée de Paul Ricoeur*, 2004.

*De Trinitate*<sup>7</sup>, ainda que não se furte à aproximação com outros textos, quando houver necessidade<sup>8</sup>.

No *De Trinitate*, a relação entre fé e razão não se dá apenas em termos gerais, conquanto ela se exercite e se apure na singularidade de uma procura piedosa e diligente pelo Deus-Trindade. O exercício despendido para alcançar, quanto possível, o *mysterium Trinitatis*, estabelece o tom da harmonia entre as exigências da racionalidade e a dimensão da fé, seja na forma de seus conteúdos (*fides quae*), seja na própria atitude subjetiva do ato de crer (*fides qua*). Por essa razão, o *De Trinitate*, nos livros VIII a XV, configura-se como nossa referência principal.

Da leitura da inteligência da fé expressa nessa obra, irrompe a hipótese central desta Dissertação, a saber: Santo Agostinho aponta para uma natureza dialógica da relação fé e razão, a qual se expressa na máxima “creio para compreender e compreendo para crer”. Contudo, o horizonte último de sentido dessa dialética não se encontra na própria relação em si, mas se dá em vista do conhecimento de Deus – *contemplatio Dei*.

Nesse sentido, desenvolve-se a investigação em três capítulos, de forma que as temáticas expressas em cada um deles, analisadas em conjunto, demonstrem a validade dessa hipótese. No primeiro capítulo, apresenta-se uma breve sinopse histórico-filosófica, visando a situar o *status quaestionis* da relação entre fé e razão nos primeiros séculos da era cristã. Em face do imperativo crítico da filosofia, a inteligência cristã procurou comunicar os conteúdos da fé, partindo das exigências epistêmicas da cultura greco-romana.

---

<sup>7</sup> A referência fundamental nesta investigação será a tradução portuguesa *Trindade – De Trinitate*. In: SANTO AGOSTINHO. *Trindade – De Trinitate*: edição bilíngue. Tradução: Arnaldo do Espírito Sando, Domingos Lucas Dias, João Beato, Maria Cristina de Castro-Maia de Souza Pimentel. Prior Velho, 2007. Contudo, ainda que as citações invariavelmente remetam a essa tradução, o estudo dessa obra foi realizado em confronto com outras traduções, bem como com a versão latina; vide Referência Bibliográfica. As citações, porém, dessa e das demais obras agostinianas manterão a padronização clássica das versões latinas.

<sup>8</sup> Cumpre esclarecer alguns pontos metodológicos: apesar da especificidade dos escritos agostinianos, a exposição do tema não prescinde do confronto com os seguintes textos: *De praedestinatione sanctorum*, *Sermo XLIII*, *De utilitate credendi*, *De fide rerum quae non videntur*, *Epistola CXX*, e *In evangelium Ioannis tractatus*. Estas obras, em particular, apontam para algumas pistas fundamentais à compreensão do significado de crer e sua relação com a razão. Esses textos são citados com frequência pelos principais comentadores, por seu alto valor à discussão do problema. Ainda, destacam-se outros importantes textos na parte final dessa dissertação: *Confessionum* e alguns excertos do *De libero arbitrio* e do *De Ciuitate Dei*. A alusão, portanto, a essas obras visa a evitar o equívoco advertido por Marrou de se interpretar um termo agostiniano simplesmente tomando um texto de uma obra diferente (cf. MARROU, 1938, p. 246). Pretende-se, assim, com esses diálogos, evitar também o perigo de perder a riqueza das pistas presentes em cada uma dessas obras, pois estas são fundamentais para uma compreensão melhor e mais acurada das considerações presentes no *De Trinitate*. Não ambicionamos, entretanto, esgotar o conteúdo desses textos.

Com efeito, a tessitura dessa trama se discute a partir das críticas à doutrina cristã presentes na literatura anticristã de Luciano de Samósata, Celso e Porfírio. Ainda neste capítulo, pretende-se também apresentar, sumariamente, o esforço da inteligência da fé cristã na demonstração da validade racional de seus conteúdos e sua própria relação com a filosofia, segundo Justino Mártir, Clemente de Alexandria, Orígenes e Tertuliano.

Logo, Santo Agostinho defronta-se com esses complexos desafios estimulados pelas determinações da racionalidade filosófica. Os dilemas patrísticos que o precederam correspondem aos moldes conceituais a que irá recorrer na fundação de sua especulação filosófico-teológica. Nesse sentido, a conciliação entre fé e razão proposta por ele surge justamente como respostas a estes complexos desafios que interpelaram profundamente o cristianismo nascente.

O segundo capítulo desta Dissertação objetiva problematizar a natureza da relação fé e razão. Nesse cenário, a fórmula *credo ut intelligam, intelligo ut credam* se discute como chave hermenêutica para a compreensão da síntese agostiniana<sup>9</sup>. A partir da leitura do *De Trinitate*, descreve-se a natureza da relação fé e razão em seu nexos dialético. Ainda nesta seção, demonstra-se que o sentido último dessa dialética não se reduz a si mesma, porém se realiza na busca do conhecimento de Deus.

O ponto de partida, então, para essa busca consiste na fé que age no amor (a via anagógica). Mas uma questão indeclinável se impõe: em que consiste esse ato de crer? Após descrever o significado de crer e de sua relação com a razão, a ideia do amor verdadeiro – *vero dilectio* ou *caritas* – apresenta-se como a via privilegiada para alcançar o conhecimento da mais complexa realidade para os ditames da razão humana: a Trindade.

Entretanto, a força dessa concepção surge como um clarão diante dos olhos do espírito que, incapaz de se fixar na revelação dessa Verdade, volta-se para si, a fim de encontrar em si mesmo a semelhança e imagem de Deus (via analógica). O terceiro capítulo objetiva, então, apresentar essa “investigação psicológica” do mistério trinitário, como resultado do esforço da inteligência da fé em sua procura pelo conhecimento de Deus. Nessa via essencialmente interiorizante e ascendente se indica um vestígio da Trindade na dimensão mais excelsa da alma humana. Mas, conforme elucida Agostinho, devido à degradação da alma pelo pecado, a razão não será capaz de alcançar, por si mesma, a *contemplatio aeternorum*.

---

<sup>9</sup> Ainda que essa fórmula não tenha sido, de modo *ipsis litteris*, cunhada pelo próprio Agostinho, certamente ela expressa a natureza dialógica da conciliação agostiniana.

Santo Agostinho aduz, então, a necessidade de uma purificação da alma através da fé em Cristo, ciência e sabedoria dos homens. Apenas através dessa fé, a razão humana será capaz de superar o conhecimento da realidade sensível, mutável e fortuita (*scientia*) além da sedução da soberba, para alcançar, assim, a contemplação das verdades eternas (*sapientia*). Dessarte, esse percurso se faz necessário, pois representa o horizonte último de sentido da própria relação fé e razão.

A presente pesquisa pertence ao campo de reflexão da Filosofia da Religião. Nesta área, a questão em torno da relação entre fé e razão apresenta-se como um intrigante drama, alvo de extensa e séria produção filosófica. Ainda, convém esclarecer que o método utilizado nesta produção acadêmica consiste na revisão bibliográfica. A análise crítica dos livros VIII a XV do *De Trinitate* pressupõe os resultados da interpretação de importantes comentadores.

Contudo, apesar do legado significativo da conciliação entre fé e razão proposta por Agostinho, sua síntese não exaure o drama da relação fé e razão. O objetivo desta Dissertação não consiste então em, a partir de Santo Agostinho, solucionar o problema que, todavia, ainda persiste na contemporaneidade. No presente, esse desafio possui uma singularidade que o separa radicalmente das categorias conceituais em que operavam a inteligência filosófica na antiguidade. Dessa forma, o objetivo desta investigação reduz-se à compreensão das origens do problema e da síntese da inteligência cristã na antiguidade tardia, ainda que a relevância da síntese agostiniana se situe para além de seu valor estritamente histórico.

## **1 O PROBLEMA DA RELAÇÃO ENTRE FÉ E RAZÃO NA ANTIGUIDADE TARDIA**

O presente capítulo apresenta uma breve sinopse histórico-filosófica, visando a situar o problema da relação entre fé e razão nos primeiros séculos da era cristã como prelúdio à conciliação agostiniana. Devido à complexidade da questão e de suas múltiplas implicações, o dilema fé e razão se discute considerando estritamente as exigências presentes nas críticas às pretensões da fé cristã desenvolvidas na literatura anticristã de Luciano de Samósata, Celso e Porfírio. Diante de tais exigências racionais, o cristianismo refletiu sobre a natureza de sua própria fé e empreendeu, a partir dela, uma interpretação singular dos problemas fundamentais da filosofia na antiguidade tardia. Nesse sentido, pretende-se aludir aos aspectos fundamentais da inteligência da fé cristã em Justino Mártir, Clemente de Alexandria, Orígenes e Tertuliano.

Contudo, este itinerário histórico-filosófico não almeja esgotar a profundidade da questão. A exposição sumária, pois, da reflexão destes específicos autores, restringe-se ao problema da racionalidade da fé cristã em face da crítica da mentalidade filosófica greco-romana. Destarte, será à luz das categorias deste drama conceitual patrístico que Santo Agostinho irá aduzir sua conciliação do dilema fé e razão.

### **1.1 Fé e razão na Antiguidade cristã**

A relação fé e razão tornou-se uma questão controversa na tradição filosófica ocidental. Este contencioso dilema, tratado em sua amplitude, possui complexidade singular e uma miríade de vicissitudes históricas. Essa relação, constituída em ambientes fronteiriços da filosofia ocidental, remonta às origens do cristianismo. Diante do imperativo crítico da filosofia, o cristianismo empenhou-se em desenvolver uma habilidade de conciliação entre sua mensagem de fé e a racionalidade filosófica presente no mundo helenístico.

Após os encontros polêmicos iniciais com a tradição judaica, a mensagem cristã se voltou, posteriormente, para os desafios de uma mentalidade mais abstrata e especulativa do que a daquele universo. Com o intuito de tornar sua aceitação possível, a fé cristã procurou



transmitir a compreensão e realização adequada de seu conteúdo a partir das exigências epistêmicas da cultura greco-romana.

Esse esforço, entretanto, não ocorreu sem precedentes. Fílon de Alexandria, notável pensador judeu, pôs em curso, por volta de 25-50 d.C.<sup>10</sup>, uma inextricável relação entre judaísmo e reflexão filosófica. Compreendia que a filosofia grega podia converter-se em valiosíssimo recurso na interpretação da Torá<sup>11</sup>. Aplicando uma hermenêutica alegórica, o pensador alexandrino fez convergir para uma notável correspondência a tradição platônica e a literatura mosaica.

Considerado por Eusébio de Cesaréia como “grandiloquente, largo em seus conceitos, elevado e sublime na contemplação das divinas Escrituras”<sup>12</sup>, Fílon foi uma figura que exerceu profunda influência no cristianismo patrístico, especialmente de tradição alexandrina. Sua obra exegética tornou-se referência fundamental na interpretação das Escrituras em diálogo com a cultura helenística.

A atitude filosófica de Fílon resultou de um complexo fenômeno, de profundas consequências para a história antiga, a saber: a influência helênica sobre a região da Judeia e Galileia. A conquista da região por Alexandre Magno e a imposição cultural selêucida, seguida da revolta dos Macabeus em meados do século II a.C. resultaram na propagação da *paideia* grega nessa região. A tradução da Torá para o grego e a proliferação de textos pseudépígrafos nesse mesmo idioma foram fundamentais à expansão da cultura helênica na região conhecida como Palestina. A influência helênica foi testemunhada, também, pela fundação de cidades gregas naquele território e pelo surgimento de diversos intelectuais provenientes ainda daquela região, como o estoico Filodemo e o cínico Menipo, os historiadores Apolônio e Artemidoro, os gramáticos Ptolomeu e Doroteu, e o poeta Meleagro<sup>13</sup>.

Com efeito, a tradução do cristianismo na linguagem da racionalidade especulativa só foi possível graças ao alcance da cultura helênica no mundo antigo. O cristianismo, desde sua origem, foi profundamente marcado pela utilização da língua grega<sup>14</sup>, especialmente na

---

<sup>10</sup> Cf. AMARAL, 2013, p. 87-91.

<sup>11</sup> Para uma descrição pormenorizada das obras exegéticas de Fílon, vide EUSÉBIO DE CESARÉIA, *História eclesiástica*, II, 18, 1 – 8.

<sup>12</sup> Idem, II, 18, 1.

<sup>13</sup> Cf. BRANDÃO, 2014, p. 39-51.

<sup>14</sup> Conforme Werner Jaeger, *Hellenismos* é um substantivo derivado do verbo *hellenizo*, que originalmente expressava a utilização correta da língua grega. Posteriormente, especialmente fora da Hélade, tal expressão assumiu o sentido de “costumes” ou “modos de vida dos gregos”. No entanto,

elaboração do testemunho fundante de sua fé, isto é, a literatura neotestamentária. Pelo uso da língua grega, o cristianismo transcendeu, gradativamente, a especificidade da sabedoria hebraica em direção a um horizonte cultural marcado por um modo de vida singularmente teorético. A esse respeito, Werner Jaeger assinalou:

A questão da linguagem, de maneira alguma significou uma matéria irrelevante. Com a linguagem grega todo um mundo de conceitos, categorias de pensamento, metáforas herdadas, e conotações sutis entraram no pensamento cristão.<sup>15</sup>

Contudo, a relação entre o helenismo e o cristianismo não se reduz a uma aproximação por via unilateral. Antes, ocorreu um duplo processo de assimilação cultural: a inclusão do movimento ético-espiritual cristão na civilização greco-romana, e, simultaneamente, a integração da terminologia filosófico-religiosa da cultura helenística na construção da teologia cristã.

Seria, portanto, um equívoco adotar uma perspectiva que atribuisse ao cristianismo e à cultura grega identidades completamente diluídas ou mesmo que as interpretassem como identidades estanques. Dessa forma, o que se busca enfatizar aqui é o fato de que o cristianismo, valendo-se da especulação grega, realizou um enorme esforço de síntese e transformação dos elementos assimilados.

A tradição judaica associada à cultura helênica e à administração política e militar romana compõe o contexto histórico-cultural no qual se desenvolveu o cristianismo. Em sua origem, a fé cristã se deparou com o multiculturalismo próprio do contexto judaico-helenístico do primeiro século<sup>16</sup>. Apesar de nascer no seio da religiosidade judaica, foi na cultura grega que o cristianismo encontrou a estrutura inteligível que possibilitou a comunicação, a sistematização e a justificação racional dos dogmas centrais de sua fé.

A fé que surge, pois, de uma comunidade judaica com fortes influências helenísticas, encontra, nesse mundo helenizado, uma cultura que caminhava em direção à consolidação de uma experiência filosófica centrada no que Pierre Hadot designou de “exercícios espirituais”. Segundo este autor, em grande parte da antiguidade, a reflexão filosófica foi compreendida

---

Jaeger destaca que, devido à pluralidade de sentidos, o termo não possui uma conotação clara na literatura erudita (cf. JAEGER, 2014, p. 12).

<sup>15</sup> Idem, p. 13.

<sup>16</sup> Não por acaso, o evangelho de João registra que Pilatos teria ordenado que o letreiro sobre a cruz fosse escrito em hebraico, grego e latim (cf. João 19,20). Essa passagem aponta, entre outras questões, para o multiculturalismo que havia se instaurado na Palestina.

como modo de vida, como atividade existencial que, portanto, envolveria todo o espírito humano. Essa atividade seria inerente aos próprios sistemas filosóficos, como ocorreu nos diálogos socrático-platônicos e se estendeu até o fim da antiguidade<sup>17</sup>. Sob essa perspectiva, a fé cristã responderia a um legítimo anseio da cultura filosófica antiga de alcançar uma resposta para a existência, ou, formulado em outros termos, de encontrar um modo ideal de vida.

No entanto, a relação entre a mensagem cristã e o mundo greco-romano não ocorreu sem mais dilemas. Os diversos desafios a que o cristianismo foi submetido, sejam eles de ordem prática ou mesmo teórica, exigiram deste um esforço apologético de demonstração da racionalidade de sua fé e da validade de seu *status* de religião universal. Ora, o caminho a ser trilhado possuía consequências inevitáveis: seria necessário, então, comunicar os conteúdos da experiência cristã de maneira a responder às exigências da racionalidade filosófica grega.

Diante dos desafios impostos à fé, o cristianismo, mais que uma reflexão apologética, desenvolveu uma interpretação singular das aporias presentes na tradição filosófica. Nas palavras de Jaeger, o cristianismo: “ofereceu sua própria filosofia positiva como base para uma reconciliação do velho mundo e do novo”<sup>18</sup>.

Com efeito, a questão fundamental poderia ser discutida a partir de uma miríade de dilemas, especialmente do esforço de demonstração da legitimidade da fé cristã em face das perseguições político-religiosas empreendidas pelas autoridades romanas; dos problemas relacionados às injúrias populares; da necessidade de se recorrer às categorias filosóficas como “essência”, “pessoa”, “substância” e “relação”, na elaboração de uma síntese dogmática da fé em resposta às formulações heterodoxas; e do esforço apologético diante das críticas filosóficas à racionalidade da fé cristã. Todavia, não seria possível analisar diretamente, com o devido rigor, todos esses dilemas. Serão, portanto, problematizados apenas os aspectos mais elementares dos desafios frente à crítica da racionalidade grega às pretensões da fé cristã.

### **1.1.1 O drama da racionalidade da fé cristã: a literatura anticristã**

Por razões metodológicas, esta Dissertação ocupa-se das críticas desenvolvidas na literatura anticristã de Luciano de Samósata, Celso e Porfírio. Estes autores clássicos

---

<sup>17</sup> Para um análise mais completa dessa acepção e de sua relação com o cristianismo, vide HADOT, 2014, p. 67-87.

<sup>18</sup> JAEGER, 2014, p. 86.

apontaram para uma infinidade de questões que, guardadas as devidas proporções, remetem aos dilemas supracitados. Nesse sentido, suas críticas interpelaram o cristianismo desde os aspectos de sua relação com a política estatal romana à validade dos dogmas centrais da fé da igreja em confronto com a exigência racional do gênio filosófico. Ainda, quando as críticas não se ocuparam de ilustrar, especificamente, a seriedade destes dilemas, a religião cristã foi, contudo, por elas reduzida a uma credulidade néscia, simplória e jocosa, conforme se descreverá adiante.

### 1.1.1.1 Luciano de Samósata

Na Primeira Epístola de Pedro, os cristãos são exortados: “Amados, exorto-vos, como a estrangeiros e viajantes neste mundo, a que vos abstenhais dos desejos carnis que promovem guerra contra a alma”<sup>19</sup>. A ideia relativa ao peregrino e forasteiro, desenvolvida pelo apóstolo nesta passagem, representa um importante elemento da autoconsciência da tradição judaico-cristã. Nesse cenário, é possível que a mentalidade de um viver em diáspora assimilada pelo cristianismo tenha inspirado a sátira<sup>20</sup> *A morte de Peregrino*<sup>21</sup>, da pena do literato Luciano de Samósata<sup>22</sup>.

*A morte de Peregrino* consiste numa crítica significativa ao que Luciano considerava como uma espécie de credulidade ingênua em que os cristãos estavam imersos. O autor escarneceu da ignorância cristã, narrando as peripécias de Peregrino, também conhecido como Proteu. Acusado de parricídio, Peregrino partiu para a Palestina, com o intuito de evitar um escândalo e fugir da prisão. Ao chegar à região, ele se converteu à fé cristã e, mesmo agindo de maneira insidiosa, rapidamente se destacou no seio da comunidade:

Foi então que ele se deparou com os sacerdotes e os escribas dos cristãos, na Palestina, e descobriu essa estranha crença. Posso lhes dizer que ele logo os

---

<sup>19</sup> 1Pedro 2,11. As referências bíblicas nesta Dissertação remetem à versão da Bíblia de Jerusalém, salvo indicação contrária.

<sup>20</sup> Cf. FRANGIOTTI, 2006, p. 57-58.

<sup>21</sup> A referência utilizada é uma tradução livre da versão inglesa *The Death of Peregrine*, da coleção *The Works of Lucian of Samosata*; ver Referência Bibliográfica. Contudo, as notas de referências manterão a padronização da versão clássica.

<sup>22</sup> As informações históricas da vida de Luciano são exíguas. Sabe-se apenas que seu nome é de procedência latina, que viveu no segundo século da era comum, mais especificamente de 120 a pouco mais de 181 d.C. e que era natural da Síria. As demais especulações provêm de esforços da crítica para extrair, de seus textos, elementos que trariam luz à reconstrução de seu contexto vital. Todavia, conforme destaca Jacyntho Brandão, este empreendimento torna-se assaz vulnerável ao erro de se confundir o autor com seus personagens (cf. BRANDÃO, 2001, p. 11).

convenceu de sua superioridade; profeta, ancião, chefe da sinagoga, ele era tudo de uma vez; expôs os seus livros, comentou sobre eles, ele mesmo escreveu outros. Eles o tornaram um deus, aceitaram suas leis, e o declararam líder. Os cristãos, vocês sabem, adoram um homem até hoje, o ilustre personagem que introduziu novos ritos, e, por conta disso, foi crucificado<sup>23</sup>.

Após ser encarcerado, Peregrino se recusou a apostatar da suposta fé e essa perseverança lhe rendeu diversas honrarias por parte da comunidade cristã, sendo inclusive considerado como o “Sócrates moderno”<sup>24</sup>. Durante seu aprisionamento, Peregrino pôde acumular uma considerável fortuna com as dádivas que os cristãos lhe ofertaram<sup>25</sup>. Porém, devido à acusação de parricídio por parte de seus compatriotas, Proteu, ao sair da prisão, subornou seus acusadores com os dotes que possuía, a fim de poder silenciá-los<sup>26</sup>.

Ao ser denunciado por se alimentar de comida sacrificada a ídolos, considerado ato imoral irremissível, Peregrino foi expulso da vida na comunidade cristã<sup>27</sup>. Abandonado pelos cristãos por ser, ainda que indiretamente, partícipe de uma cerimônia pagã, seguiu sua peregrinação em direção ao Egito. Nessa região, Proteu aderiu ao cinismo sob a orientação de Agatóbulo<sup>28</sup> e, como pregador peregrino, foi expulso da Itália por proferir diversas injúrias<sup>29</sup> e, na Grécia, foi desprezado por todos<sup>30</sup>.

Movido por uma intensa ambição de alcançar a glória e ser imortalizado no imaginário popular, Peregrino se entregou ao poder devastador das chamas, diante de inflamada multidão que acompanhava os jogos olímpicos. Frente à atitude sacrificial de entregar seu corpo à morte, a multidão o ovacionou com profunda paixão.

A crítica de Luciano de Samósata não se caracteriza por um sentimento de revolta diante da comunidade cristã. A sátira não possui sequer traços de uma ligeira preocupação quanto aos problemas sociais, políticos ou religiosos que o cristianismo poderia gerar na cultura helênica. Ao contrário, o tom da peça é de profundo desprezo à fé cristã<sup>31</sup>. O autor concebeu a religião cristã como um culto de pessoas ingênuas, facilmente ludibriáveis:

---

<sup>23</sup> LUCIAN OF SAMOSATA, *The Death of Peregrine*, 11.

<sup>24</sup> Idem, 12.

<sup>25</sup> Idem, 13.

<sup>26</sup> Idem, 15.

<sup>27</sup> Idem, 16.

<sup>28</sup> Idem, 17.

<sup>29</sup> Idem, 18.

<sup>30</sup> Idem, 19.

<sup>31</sup> Cf. FRANGIOTTI, 2006, p. 59.

[...] essas criaturas equivocadas acreditam que são imortais e que viverão na eternidade; o que explica o desprezo da morte e a autodevoção voluntária que são tão comuns entre eles. E o seu primeiro legislador os persuade de que são todos irmãos entre si: e quando se convertem, renegam os deuses da Grécia, adoram aquele sofista crucificado e vivem segundo as suas leis. Tudo isso levam com muita confiança, conseqüentemente, eles desprezam igualmente todos os bens materiais, considerando-os apenas como propriedade comum. Por isso, se entre eles surgisse um astuto impostor que soubesse manejá-los bem, logo se tornaria rico, a zombar dessa gente estulta<sup>32</sup>

Luciano de Samósata não apreciou com seriedade a questão cristã. A sátira ridiculariza a inteligência cristã, reduzindo-a a mera candura; para o autor, a religião cristã não seria nada além de uma questão de menor valor. Conforme conclui Labriolle: “O cristianismo seria apenas uma loucura a mais para acrescentar à lista interminável das insanidades humanas. Luciano é o único escritor pagão que parece considerar essa loucura quase inofensiva”<sup>33</sup>.

### 1.1.1.2 Celso

O filósofo Celso<sup>34</sup> foi, certamente, um notável detrator da mensagem cristã na antiguidade tardia. A sagacidade de suas críticas provocou a elaboração de um dos mais importantes esforços apologéticos do período patrístico: o *Contra Celso*<sup>35</sup>, de Orígenes. As críticas expressas em seu *Discurso verdadeiro*<sup>36</sup> problematizam o que Celso considerava como os absurdos próprios da fé cristã.

---

<sup>32</sup> LUCIAN OF SAMOSATA, *The Death of Peregrine*, 13.

<sup>33</sup> LABRIOLLE, 1942, p. 274.

<sup>34</sup> As informações históricas sobre Celso são vagas e, por conseguinte, muito obscuras. Orígenes, crítico e principal fonte de pesquisa sobre Celso, é impreciso na apresentação de seu oponente: “Mas ouvi dizer que existiram dois Celsos epicuristas, um no império de Nero, este do tempo de Adriano e mais tarde” (ORÍGENES, *Contra Celso*, I, 8). Orígenes retrata Celso como um epicurista que, por um ardiloso estratagema, encoberta sua real crença no intuito de evitar o descrédito de suas críticas ao cristianismo (cf. ORÍGENES, op. cit., III, 22, 35, 80). Contudo, o próprio Orígenes cogita, também, a hipótese de Celso ter abdicado do epicurismo ou que este seria apenas homônimo de Celso epicurista (cf. idem, IV, 53). Ainda, reconhece uma larga influência platônica em Celso ao afirmar: “[...], pois em muitos pontos ele gosta de platonizar [...]” (Idem, IV, 83) e “[...] Platão, várias vezes exaltado por ele [...]” (Idem, VI, 47). Destarte, quanto ao problema das influências filosóficas de Celso, vide FREDE, *Origen's treatise Against Celsus*, 1999.

<sup>35</sup> A versão utilizada aqui é a tradução ao português da série Patrística, da Editora Paulus. Por razões metodológicas, as referências manterão a padronização clássica.

<sup>36</sup> Apesar da imprecisão acerca dos aspectos históricos da vida e obra de Celso, o texto *Discurso verdadeiro* é comumente datado do final do governo do imperador Marco Aurélio, por volta de 170-180 d.C. Possivelmente, a obra, embora considerada como precursora na literatura anticristã, situava-se num contexto em que proliferavam, simultaneamente, críticas e apologias ao cristianismo. Contudo, esta obra se destacou pela ardileza e erudição em suas críticas ao cristianismo (cf. FRANGIOTTI,

Acusava os cristãos de não serem capazes de sustentar racionalmente a fé que ostentavam. A irracionalidade da fé cristã estaria evidente em ensinamentos tais como: “Não examines, mas crê, a tua fé te salvará.”<sup>37</sup>; “Vigiai a fim de que nenhum de vós adquira ciência [...]; a ciência é má [...]; o conhecimento faz com que os homens percam a sanidade mental”<sup>38</sup>:

Alguns cristãos mais espertos ordenam: “Não ouses aproximar-te de nenhuma pessoa culta, sábia ou prudente, porque isso nós consideramos um mal; mas se alguém é ignorante, tolo, inculto, pueril, vai em frente, sem medo”. Ora, se admitem espontaneamente que essas pessoas são dignas de seu Deus, é claro que querem e podem convencer somente os tolos, os rudes e os imprudentes, como também os escravos, as mulheres e as crianças.<sup>39</sup>

Celso alegava que os conteúdos presentes na pregação evangélica sofriam de inconsistência frente à racionalidade filosófica. Tais conteúdos não passariam de um conjunto de superstições associadas a sandices filosóficas. A mentalidade cristã, portanto, buscaria fundamento numa série de incoerências nitidamente perceptíveis:

O fato é que, no cristianismo, Celso via uma alma doente, empurrada a agir contra a racionalidade, uma alma que lhe parecia negar as conquistas da civilização helênica [...]. Celso pensava como Epíteto [*Dissertazione* 4, 7, 6], que via nos galileus um fanatismo delirante (mania) em contraste com o senso do racional e com a reflexão filosófica do sábio que procura e demonstra com provas.<sup>40</sup>

O cristianismo descrito por Celso era uma espécie de corrupção vulgar e caricatural do judaísmo, de religiões antigas e, sobretudo, da tradição helenística. Nesse sentido, qualquer bem encontrado no cristianismo seria oriundo da cultura grega, que, de maneira grosseira, teria sido distorcido e corrompido pelos inábeis cristãos<sup>41</sup>.

---

2006, p. 138). O acesso atual ao que restou do *Discurso verdadeiro* se restringe a alguns excertos presentes no *Contra Celso*, de Orígenes. Entretanto, no afã de refutar as críticas de Celso, Orígenes transcreveu as sentenças do *Discurso verdadeiro*, preservando-o de maneira substancial (cf. SOARES, 2003, p. 148). Ainda, Orígenes alude a outras duas obras em que Celso dirigiu duras críticas ao cristianismo (cf. ORÍGENES, *Contra Celso*, IV, 36). Estas, contudo, não foram preservadas.

<sup>37</sup> ORÍGENES, *Contra Celso*, I, 9.

<sup>38</sup> Idem, III, 75.

<sup>39</sup> Idem, III, 44.

<sup>40</sup> FRANGIOTTI, 2006, p. 131.

<sup>41</sup> Diversas sentenças do *Discurso verdadeiro* elencam a apropriação indevida que o cristianismo teria realizado de religiosidades antigas e de diversos fragmentos filosóficos, tais como: a concepção de Jesus como o “Filho de Deus”, que encontraria profundas raízes na máxima antiga que descrevia o mundo como Filho de Deus (cf. ORÍGENES, *Contra Celso*, VI, 47); a crença em uma vida pós-morte em um reino de glória e felicidade teria sido retirada de histórias antigas como das “Ilhas dos bem-aventurados” ou “Campos Elisios”, em que se descreviam espaços reservados às almas bem-

Em Celso, a pergunta sobre Deus deveria ser respondida por meio de um hábil exercício racional e não por um apelo fortuito à revelação cristã, uma vez que os relatos da literatura judaico-cristã eram absurdos e desprovidos de qualquer evidência histórica. Destarte, conforme Paul Tillich, a maneira como Celso tratou as narrativas bíblicas no *Discurso verdadeiro* inaugurou a crítica histórica do Antigo e Novo Testamentos<sup>42</sup>.

Enquanto adversário exímio, Celso demonstrava profundo conhecimento dos aspectos fundamentais da revelação cristã. Suas alegações, portanto, não se fundamentaram em meras falácias subversivas, senão que, com propriedade, problematizaram os desdobramentos éticos, políticos e filosóficos da adesão à fé cristã. Com efeito, o *Discurso verdadeiro* procurou assegurar-se das incongruências absolutas e, conseqüentemente, da impossibilidade de justificação racional da revelação cristã.

Ora, conforme polemiza o filósofo pagão, seria impossível a justificação racional de uma crença que anunciara um Deus encarnado, sujeito às paixões, intempéries e vicissitudes da vida intramundana:

Que sentido pode ter para um deus uma viagem como essa? Seria para aprender o que se passa entre os homens? Mas ele não sabe tudo? Seria ele incapaz, ele que tem poder divino, diria eu, infinito, absoluto e onipotente, de melhorá-los, sem mandar alguém corporalmente para isso?<sup>43</sup>

A deificação de Jesus não seria diferente de outros processos similares na história. Evêmero, o cínico, já narrara diversos casos em que reis e heróis haviam sido divinizados<sup>44</sup>. Contudo, semelhante a tais relatos, a divindade de Jesus se mostrou inverossímil, pois o mundo em nada mudara desde o seu advento. Jesus, portanto, seria: “[...] apenas homem, assim como a própria verdade mostra e a razão prova”<sup>45</sup>. Dessa forma, um simples apelo dos cristãos a uma revelação qualquer não seria suficiente para legitimar racionalmente uma fé que anunciava um “Deus sofredor”:

---

aventuradas (cf. idem, VII, 28); a personificação do mal na figura do Diabo seria uma corrupção das narrativas simbolizadas no mito dos Titãs, de Tifão, de Osíris e Hórus, pronunciados por Homero, Heráclito, Péricles e Ferecides (cf. idem, VI, 42). Por sua vez, a recusa ao tolerar as imagens de deuses, templos e altares às divindades foi derivada de outros povos “sem fé, nem lei”, como os citas, líbios e persas (cf. idem, VII, 62), e, a imagem de Deus, enquanto espírito, seria um despojar da ideia estoica, da qual “Deus é um espírito que tudo penetra e tudo contém em si mesmo” (Ibidem, VI, 71). A esse respeito, vide SOARES, 2003, p. 153-154.

<sup>42</sup> Cf. TILLICH, 2007, p. 45.

<sup>43</sup> ORÍGENES, *Contra Celso*, VII, 14.

<sup>44</sup> Cf. TILLICH, in loc. cit.

<sup>45</sup> ORÍGENES, *Contra Celso*, II, 79.



Pois bem! Se os profetas predisseram que o grande Deus, para não dizer o mais vil, sofreria a escravidão, a doença, a morte, deveria Deus sofrer a escravidão, a doença, a morte sob o pretexto de que isto foi predito, para que sua morte fizesse crer que ele era Deus? Mas os profetas não puderam prever tudo isso: é um mal e uma impiedade. Portanto, não precisamos examinar se eles predisseram ou não, mas se o ato é honesto e digno de Deus. Se o ato é vergonhoso e mau, apesar de todos os homens em transe parecerem predizê-lo, devemos recusar-nos a crer. Como então a verdade admitiria que Jesus sofreu isto como um Deus?<sup>46</sup>

Celso entendia que a encarnação e a paixão de Cristo pressuporiam uma condição inadmissível, a saber: a mutabilidade de Deus. De acordo com as exigências da racionalidade grega, seria inaceitável a um ser perfeito ser afetado e transformado por qualquer causalidade. Admitir a mutabilidade de Deus seria o mesmo que aceitar um movimento que o afastaria da perfeição ou reconhecer que outrora ele não era perfeito:

Deus é bom, belo, feliz, no mais alto grau e excelência. Por isso, se ele desce aos homens, deve passar por mudança: mas mudança do bem ao mal, da beleza à feiura, da felicidade à desgraça, do estado melhor ao pior. Mas, quem escolheria semelhante mudança? É verdade que, para o mortal, é próprio de sua natureza mudar e se transformar, mas para o imortal, é ser idêntico e imutável. Deus não poderia, pois, admitir tal mudança.<sup>47</sup>

Ainda, a própria ideia da encarnação de Deus admitiria em si mesma outras contradições absurdas, insuperáveis: poderia o Deus universal e absoluto manifestar-se concretamente na história? Porventura ele poderia se limitar às amarras do tempo e do espaço?

Celso, compartilhando da concepção cíclica do tempo presente entre os gregos, negava até a mais remota possibilidade de uma intervenção concreta de Deus na história: “[...] o período dos seres mortais é semelhante do começo ao fim, e durante ciclos determinados, foram, são e serão necessariamente sempre as mesmas coisas”<sup>48</sup>. O caráter cíclico da história impediria a irrupção de qualquer novidade e, por conseguinte, de qualquer ação genuína de Deus. A história, portanto, foi interpretada por Celso num viés determinista, no qual a natureza encontraria sua perfeita realização nos próprios processos necessários. A ideia de uma providência divina não seria nada mais que a natureza em sua própria execução<sup>49</sup>.

<sup>46</sup> ORÍGENES, *Contra Celso*, VII, 14.

<sup>47</sup> Idem, IV, 14.

<sup>48</sup> ORÍGENES, *Contra Celso*, VII, 14.

<sup>49</sup> Cf. FERNÁNDEZ, 2004, p. 254.

No *Discurso verdadeiro* o mal seria, necessariamente, uma realidade inerente à matéria: “A origem do mal não é fácil de conhecer para quem não é filósofo; mas basta dizer ao povo simples que o mal não vem de Deus, que ele é inerente à matéria e reside nos seres mortais [...]”<sup>50</sup>. Nesse horizonte, a escatologia cristã estaria fadada à total ruína, uma vez que “não poderia haver nem mais nem menos mal no mundo, antigamente, hoje e no futuro: pois a natureza do universo é uma só e a mesma, e a origem do mal é sempre a mesma”<sup>51</sup>. Ora, caso o mal seja inerente ontologicamente à matéria, a esperança da ressurreição dos mortos seria comprometida pelo próprio mal que ainda atuaria no porvir. A vívida expectativa cristã de um gozo eterno cederia lugar, portanto, a uma desolação inconsolável.

Nesse cenário, com veemência, Celso procurou desmascarar a escatologia cristã pela demonstração da irracionalidade presente na crença da ressurreição dos mortos:

Nada tendo a responder, eles recorrem à mais absurda evasiva: para Deus tudo é possível! Na verdade, Deus nada pode fazer de vergonhoso e nada quer que seja contrário à natureza. Se alguém tivesse uma cobiça infame, na perversidade de seu coração, Deus não poderia ouvi-lo e não devemos crer sem mais nem menos que ela será saciada. Pois Deus não é o autor do apetite desregrado nem da licença desenfreada, mas da natureza correta e justa. Ele pode conceder à alma uma vida imortal; mas, como diz Heráclito, os cadáveres devem ser rejeitados mais do que o esterco. Portanto, uma carne, cheia daquilo que não se pode decentemente pronunciar, Deus não quererá nem poderá torná-la imortal contra toda razão. Ele próprio é a razão de tudo o que existe; portanto, ele nada pode fazer nem contra a razão nem contra si mesmo.<sup>52</sup>

A legitimidade da doutrina judaico-cristã da eleição também foi severamente questionada no decurso da referida obra. Os cristãos acreditavam ter sido escolhidos por Deus como “luz das nações”. O apóstolo Paulo havia ensinado que “[...] o que é loucura do mundo, Deus o escolheu para confundir os sábios; e o que é fraqueza do mundo, Deus o escolheu para confundir o que é forte [...]”<sup>53</sup>. Entretanto, Celso acolheu tal noção com desprezo. Acaso a pretensiosa revelação que um insignificante e recluso povo teria recebido resultou em alguma benesse significativa para si ou para a história? Seriam estes, agora em posse de tal revelação, os mais justos, misericordiosos e os mais sábios dentre os povos? Ao contrário, a suposta revelação judaico-cristã não seria nada além de uma série de ensinamentos incoerentes, fruto da ignorância de um povo abominável e perigoso:

---

<sup>50</sup> ORÍGENES, op. cit., IV, 65.

<sup>51</sup> Idem, IV, 62.

<sup>52</sup> Idem, V, 14.

<sup>53</sup> 1Coríntios 1,27.

Judeus e cristãos me parecem um punhado de morcegos ou de formigas, saindo de seus buracos, ou de rãs postadas à margem do lago, ou de vermes reunidos no canto de uma pocilga, dizendo uns para os outros: “É a nós que Deus revela antecipadamente todas as coisas; ele não cuida do resto do mundo e deixa os céus e a terra rodar à vontade, para se ocupar só de nós”<sup>54</sup>.

Celso hostilizou a mensagem cristã, num esforço de apagar os efeitos deletérios desta fé considerada servil. Enquanto seita clandestina, ele alegava que o cristianismo possuía um arcabouço de crenças supersticiosas e potencialmente perigosas para o Império Romano. A propagação dessa fé deveria ser contida, no intuito de evitar o declínio da própria cultura clássica. Conforme o *Discurso verdadeiro*, a fé cristã não subsistiria mediante acurada investigação racional. Antes, toda fundamentação da mensagem cristã se restringiria a um vil espírito subversivo, a uma expectativa de lograr vantagens e a um medo da sociedade externa à própria seita.<sup>55</sup>

Os cristãos eram os inimigos da civilização greco-romana, hostis às tradições helenísticas e, portanto, não mereceriam qualquer forma de leniência. O suposto ódio à humanidade, manifesto na indiferença cívica e na reclusão em relação à vida social romana, associado ao ateísmo em relação ao panteão greco-romano, deveriam ser castigados rigidamente. A fé cristã era, pois, acusada, sobretudo, de subverter a ordem e de se opor ao único poder capaz de evitar que o mundo se desfalecesse em meio ao caos, isto é, o Império Romano.

A persistente recusa dos cristãos em prestar culto público ao imperador e aos deuses do panteão romano seria outra demonstração da irracionalidade e arrogância dessa seita. Celso considerava que os povos elegeram para si normas civis e instituições religiosas, constituidoras de seu patrimônio cultural. Com efeito, rebelar-se contra as tradições históricas de onde se originou constituiria um sacrilégio<sup>56</sup>.

O *Discurso verdadeiro* vem marcado por uma espécie de consciência monoteísta que implicaria uma dedicação religiosa para com a universalidade do divino. Essa universalidade seria revelada de maneira mítica nas expressões pluridemoníacas da tradição popular. Celso compreendia que “prestar culto a diversos deuses, diz ele, é prestar culto a um dos que pertencem ao grande Deus e, dessa forma, lhe ser agradável”<sup>57</sup>. Portanto, o cristianismo em

<sup>54</sup> ORÍGENES, *Contra Celso*, IV, 23.

<sup>55</sup> Cf. *Idem*, III, 14.

<sup>56</sup> FRANGIOTTI, 2006, p. 156.

<sup>57</sup> ORÍGENES, *Contra Celso*, VIII, 2.

sua insistência de subverter as estruturas do império e de profanar as forças divinas presentes no cosmos deveria ser reprimido, a fim de evitar catástrofes naturais e sociais.

Em suma, a obra consiste em um proficiente ataque às estruturas fundamentais da fé cristã. O combate ao cristianismo se dá, nesta obra, em quatro principais frentes: (1) apropriando-se das críticas judaicas à fé cristã; (2) demonstrando a assimilação questionável que os cristãos realizaram de outras tradições filosóficas e religiosas; (3) criticando tanto judeus quanto cristãos, no intuito de demonstrar a insensatez dos relatos bíblicos e as disposições contrárias à racionalidade que permeariam, especialmente, as principais doutrinas cristãs; e, (4) por fim, evidenciando os efeitos nocivos desta fé para a vida política e social greco-romana.

### 1.1.1.3 Porfírio

Semelhantemente, a inteligência cristã foi profundamente interpelada pelas severas críticas de Porfírio<sup>58</sup>. Com efeito, este, “[...] o mais sábio dos filósofos, apesar de acérrimo inimigo dos cristãos”<sup>59</sup>, empregou avidamente sua destreza exegética e filosófica no intuito de demonstrar as debilidades dos conteúdos inerentes ao cristianismo.

Porfírio acusou os cristãos de não possuírem uma racionalidade crítica capaz de demonstrar a validade dos dogmas centrais da fé cristã, antes acolheriam cegamente os dados considerados revelados, à parte de quaisquer evidências de sua razoabilidade<sup>60</sup>. Em consonância com Celso, ele compreendia que este suposto irracionalismo da mensagem cristã ameaçava as tradições antigas e a tolerância religiosa.

---

<sup>58</sup> Porfírio nasceu em Tiro em 233/234 d.C., vindo a falecer por volta de 305 d.C. Discípulo de Plotino, alcançou, sob a influência deste, sua maturidade filosófica. Porfírio foi responsável por preparar e publicar as aclamadas *Enéadas*, de Plotino. A Porfírio se atribui uma diversidade imensa de obras, das nos chegaram apenas onze obras completas e fragmentos de cerca de trinta outras. No transcurso de sua produção filosófica, discute uma pluralidade de temas como: matemática, lógica, astrologia, retórica, história, religião e ética. Dentre suas principais produções, destacam-se a celebre *Vida de Plotino*; *Isagogé* e *Contra os cristãos* (cf. REALE, 2012, p. 147).

<sup>59</sup> *De Civitate Dei*, XIX, 22. Versão traduzida para o português por Oscar Paes Leme; vide Referência Bibliográfica. Além de Agostinho, outros proeminentes pensadores cristãos da antiguidade se esforçaram por refutar as acusações porfirianas; dentre eles destacam-se Metódio de Olimpo, Eusébio de Cesaréia, Apolinário de Laodiceia, Jerônimo e Pacato, em seu escrito *Contra Porfírio* (cf. MORESCHINI, 2013, p. 273-287).

<sup>60</sup> Cf. HARNACK, 2004, p. 294.

Em *Contra os cristãos*<sup>61</sup>, procurou identificar uma série de problemas filológicos nas Escrituras Sagradas, e se empenhou também em desconstruir a interpretação alegórica utilizada por diversos intérpretes cristãos dos primeiros séculos. A esse respeito, na *História eclesiástica*, encontramos a referência de Eusébio a Porfírio:

Ainda em nossos dias, Porfírio, morador da Sicília, compôs vários escritos contra nós, empenhados em caluniar as Escrituras divinas; refere-se aos que as comentaram, sem poder lançar a menor censura contra a doutrina, e, na carência de argumentos, passa a injuriar e a caluniar os próprios exegetas, especialmente Orígenes<sup>62</sup>.

Na concepção de Porfírio, as Escrituras Sagradas coligem uma série de falsificações, contradições, inexatidões e descrições hiperbólicas. Conforme o filósofo de Tiro, “os evangelistas são os inventores, não historiadores da coisa que eles falam de Jesus”<sup>63</sup>. As mentiras nelas narradas seriam invenções de praticantes de artes mágicas, que facilmente ludibriavam os mais néscios<sup>64</sup>. Com efeito, as Escrituras, enquanto ficção incoerente, não constituem fonte fidedigna para a sustentação de um discurso racional. Antes, tal farsa literária era equivocada e desproporcional, sendo, assim, incapaz de narrar conforme a verdade<sup>65</sup>.

A esse respeito, Zamora enumera uma série de comentários sarcásticos que Porfírio teria proferido em sua análise dos conteúdos presentes nos Evangelhos: “Que estupidez!; Que cômica perda! Que história! Que bobagem!; Que grande ridículo; [...] Semelhante prática – recurso para provocar riso – é própria das representações teatrais; [...] partindo dessas histórias infantis”<sup>66</sup>.

Não obstante, as críticas de Porfírio não se reduzem a um conjunto de acusações frágeis. O enorme esforço filológico empreendido pelo filósofo de Tiro antecipou diversas pesquisas exegéticas, as quais ganhariam notoriedade apenas na exegese moderna e

---

<sup>61</sup> *Contra os cristãos* foi escrito por Porfírio por volta do século III da era cristã. A obra, bastante difundida em sua época, possuía originalmente cerca de quinze livros (cf. LABRIOLLE, 1942, p. 242). Destes, apenas restaram alguns fragmentos, organizados por Harnack em cinco grandes blocos na obra *Porphyrius. Gegen die Christen* [Berlin, 1916]. Quanto à referência, a lacônica exposição da argumentação porfiriana apresentada nesta pesquisa recorre às reconstruções de Labriolle (1942) e Zamora (2013). Todavia, é notória certa insegurança quanto à atribuição porfiriana da maior parte dos fragmentos do *Contra os cristãos*.

<sup>62</sup> EUSÉBIO DE CESARÉIA, *História eclesiástica*, VI, 19, 2.

<sup>63</sup> PORFÍRIO apud LABRIOLLE, 1942, p. 251. Tradução nossa.

<sup>64</sup> Cf. MORESCHINI, 2013, p. 269.

<sup>65</sup> Cf. ZAMORA, 2013, p. 36.

<sup>66</sup> PORFÍRIO apud ZAMORA, 2013, p. 35.

contemporânea. Para oferecer um exemplo disso, Porfírio antecipou a crítica ao Pentateuco ao atribuir a autoria deste ao período pós-exílico. Similarmente, ele questionou a datação tradicional do livro de Daniel na época do rei Ciro, estabelecendo como provável aquela de Antíoco IV Epifânio<sup>67</sup>.

Demonstrando incrível habilidade exegética, Porfírio procurou esclarecer as possíveis debilidades presentes nas interpretações cristãs das Escrituras Sagradas. Tais debilidades seriam fruto de uma deturpação intencional realizada pelos cristãos, a fim de sustentar a irracionalidade de seus dogmas. Eusébio de Cesaréia descreve a acusação porfiriana:

Escuta, pois, o que asseverava literalmente: "Alguns, desejosos de encontrar explicação sobre a inclemência das Escrituras judaicas, em vez de romper com elas, apelam para interpretações incompatíveis e em desacordo com o texto; assim, não tanto fazem apologia de opiniões estranhas, quanto aprovam e louvam suas próprias produções. Efetivamente, elogiam como enigmas as claras asserções de Moisés, que eles proclamam como sendo oráculos repletos de mistérios ocultos, e tendo o senso crítico da alma obcecado pelo orgulho, apresentam seus comentários".<sup>68</sup>

Assim se configura a implacável crítica do filósofo ao uso cristão do método alegórico, porquanto este seria utilizado como subterfúgio para mascarar os absurdos narrados nas Escrituras. A hermenêutica cristã seria arbitrária e tendenciosa: os cristãos, ora alegorizavam passagens consideradas obscuras, ora sustentavam o valor histórico e a literalidade de outros textos bíblicos. A postura do intérprete cristão diante das Escrituras dependia simplesmente de suas inescrupulosas intenções.

Conforme o *Contra os cristãos*, apenas uma consciência de fato inescrupulosa sustentaria uma bárbara doutrina em que o *Lógos* divino se vincula a um simples indivíduo, sujeito às mazelas humanas. A irracionalidade dessa doutrina jazia na adequação do divino à transitoriedade da realidade intramundana, implicando, dessa forma, sua diminuição, posto que este já se encontraria acima de qualquer estado. À vista disso, a crença na encarnação de Cristo seria um dogma repulsivo, hediondo e, por isso, inadmissível para a racionalidade filosófica helenística compartilhada por Porfírio:

Mesmo admitindo que tais gregos são ignorantes o suficiente para pensar que os deuses vivem nas estátuas, ainda assim seria uma concepção mais pura que admitir que o Divino desceu ao seio da Virgem Maria, tornou-se

---

<sup>67</sup> Para uma descrição mais pormenorizada, vide LABRIOLLE, 1942, p. 265-268.

<sup>68</sup> EUSÉBIO DE CESARÉIA, *História eclesiástica*, VI, 19, 4.

embrião e que depois de seu nascimento ele foi envolto em panos, todo sujo de sangue, bile [...].<sup>69</sup>

Semelhante desprezo se atribuía ao dogma da ressurreição. Incapazes de ascender a uma autêntica compreensão da realidade inteligível, os seguidores de Cristo se apegariam à transitoriedade do momento presente. Dessa forma, a crença na ressurreição dos mortos seria uma doutrina inadmissível ao espírito filosófico, que ascendeu em direção à libertação do apreço exacerbado pela materialidade, e que aguardaria ansiosamente o retorno de sua alma para junto do divino<sup>70</sup>.

A ideia da ressurreição implicaria outro importante absurdo com relação à concepção neoplatônica de Porfírio: a possibilidade de uma intervenção divina que transgrediria a ordem natural de modo a permitir a destruição de sua própria obra, ainda que essa se realizasse em nome de um novo céu e uma nova terra. Conforme o filósofo de Tiro, “[...] seria ilógico que a ressurreição seguisse a destruição do todo”<sup>71</sup>. E ainda ressalta:

E tampouco Deus poderia fazer o mal, jamais, ainda que quisesse, e, por ser bom, não poderia faltar a sua natureza... Considerem, também, o quão absurdo seria que o demiurgo permitisse que desaparecesse o céu, o mais divino que alguém pode conceber no tocante a beleza, que caíssem os astros e destruísse a Terra, e que, por outro lado, ressuscitassem os corpos estupestos e corrompidos dos homens.<sup>72</sup>

Nem mesmo os sacramentos cristãos do batismo e da eucaristia foram poupados do juízo crítico de Porfírio. A crença na remissão dos pecados por meio da fé e do rito batismal comprometeria a prática da justiça, por encobrir as iniquidades do homem perverso, pois, em absoluto, os cristãos ensinariam a “não temer a impiedade desde o momento em que o homem, somente por se batizar, se desfaz do acúmulo de incontáveis crimes”<sup>73</sup>.

A eucaristia foi interpretada pelo filósofo neoplatônico como um ato canibalesco, semelhante à narrativa mitológica do banquete de Tiestes. Com respeito à avaliação dessa prática, Porfírio assegurou: “Isto, realmente não é que seja, em verdade, bestial e extravagante, é muito mais extravagante que qualquer extravagância e mais bestial que qualquer comportamento bestial”<sup>74</sup>.

<sup>69</sup> PORFÍRIO, apud LABRIOLLE, 1942, p. 274.

<sup>70</sup> Cf. ZAMORA, 2013, p. 42-45.

<sup>71</sup> PORFÍRIO, apud ZAMORA, 2013, p. 43.

<sup>72</sup> Idem, in op. cit., p. 43.

<sup>73</sup> Idem, in op. cit., p. 41.

<sup>74</sup> Idem, p. 42.

Sublinhou, também, a perfídia com que os seguidores de Cristo teriam abandonado sua tradição judaica para aderir a uma religiosidade frívola e irracional. Além do abandono e infidelidade em relação a esta tradição, Porfírio acusou os cristãos de terem pervertido cruelmente os ensinamentos fundamentais da fé hebraica<sup>75</sup>.

O cristianismo seria uma religião recente e, por esta causa, desprovida de qualquer autoridade que uma religiosidade antiga poderia ostentar. Inassimilável à racionalidade filosófica, supersticiosa, destinada a um público indouto e incapaz de discernir a verdade dos fatos, disseminadora de doutrinas lesivas, e, ademais, de uma ambição inigualável, a pregação cristã seria, portanto, uma perigosa ameaça à unidade religiosa e cultural do Império Romano.

Assim, o filósofo de Tiro advertiu quanto aos danos da audaciosa reivindicação cristã de exclusividade de culto e, conseqüentemente, da recusa de se integrar à unidade mais ampla da cultura religiosa do Império. Em Porfírio, a diversidade religiosa seria necessária, porquanto expressava a variedade de manifestações em que o único princípio de toda a realidade tornar-se-ia conhecido. Com efeito, a religião cristã, com seu sectarismo irracional, seria uma ameaça iminente, comprometedor da ordem no mundo helenístico.

### **1.1.2. A inteligência da fé cristã nos primórdios da apologética patrística**

Em face dos desafios que a racionalidade filosófica impôs à inteligência cristã, autores como Atenágoras de Atenas, Teófilo de Antioquia, Minúcio Félix e Santo Justino de Roma refletiram com desenvoltura sobre a natureza e a excelência da fé cristã. Apesar da imensa contribuição destes pensadores, a presente exposição da inteligência cristã nos primórdios da apologética patrística restringe-se à apresentação sumária da reflexão de Santo Justino Mártir acerca do drama fé e razão.

#### **1.1.2.1. Justino Mártir**

Não resta dúvida de que os esforços apologéticos de Justino Mártir<sup>76</sup> foram acolhidos pela tradição cristã como exemplo de uma notável investida de justificação racional da fé

---

<sup>75</sup> FRANGIOTTI, 2006, p. 176.

<sup>76</sup> Santo Justino de Roma nasceu, como ele mesmo afirma, em “Flávia Neápolis na Síria Palestina” (SANTO JUSTINO DE ROMA, *I Apologia*, 1, 1), no início do século II d.C., vindo a sofrer o martírio em Roma entre os anos 163-167 d.C., sob o governo de Marco Aurélio. O próprio Justino narra seu



cristã. Numa reflexão singular, Justino alegou a existência de uma substancial identidade entre a fé cristã e a filosofia grega. Por detrás de sua alegação, uma questão fundamental se insinua: que relações existem entre o conhecimento racional do bem e da verdade almejado pela filosofia, e a revelação de Deus expressa em seu filho Jesus Cristo?

Na concepção de Justino a filosofia possui inestimável importância para a humanidade. Segundo ele, a “filosofia é a ciência do ser e do conhecimento da verdade, e a felicidade é a recompensa dessa ciência e desse reconhecimento”<sup>77</sup>. Ainda, Justino tomava por certo que “[...] a filosofia é o maior e mais precioso bem diante de Deus, para o qual somente ela nos conduz e nos associa. Na verdade, santos são os que consagram à filosofia a própria inteligência”<sup>78</sup>. Entretanto, uma consideração aqui se impõe: segundo ele, apenas a Sagrada Escritura poderia alcançar as verdades imprescindíveis, ou como ele mesmo denominou: “a filosofia segura e proveitosa”<sup>79</sup>.

Ele entendia que toda verdade filosófica compreendia uma pequena parcela dos conteúdos presentes na inteligência cristã: “Tudo o que de bom foi dito por eles, pertence a nós, cristãos [...]”<sup>80</sup>. Em outros termos, toda verdade estaria, necessariamente, enleada à fé expressa no cristianismo. Nesse sentido, Justino não apenas enalteceu a sabedoria da cruz, como também assegurou a existência de afinidades fundamentais entre o cristianismo e a filosofia grega.

Conforme o apologista, a verdade possui vínculo com o *Lógos* integral, o Verbo eterno; a Razão eterna, a Razão criadora; o próprio Cristo encarnado<sup>81</sup>. Esse *Lógos* que se revelou como o rebento e o agente de Deus na criação é a fonte de toda a verdade, beleza e bondade. Na acepção de Justino, portanto, o *Lógos* seria “[...] a virtude do Pai inefável, e não um vaso da razão humana”<sup>82</sup>.

O cristianismo aparece em sua obra como a manifestação histórica e pessoal do *Lógos* na sua totalidade. Desse modo, a superioridade da mensagem cristã e sua

fascínio pela filosofia e sua incursão entre estoicos, peripatéticos, pitagóricos e, finalmente, na tradição platônica (Idem, *Diálogos com Trifão*, 2, 1-6). Contudo, mesmo após sua conversão, Justino continuou a exercitar-se na filosofia grega (cf. EUSÉBIO DE CESARÉIA, *História eclesiástica*, IV, 8, 3). Quanto à produção literária, Eusébio de Cesaréia elencou uma série de obras atribuídas à Justino (EUSÉBIO DE CESARÉIA, op. cit., IV, 18, 1-10). Entretanto, a erudição moderna suspeita que apenas três obras e alguns poucos fragmentos sejam efetivamente de sua autoria, sendo as principais: *I Apologia*, *II Apologia* e *Diálogos com Trifão*. (cf. DROBNER, 2003, p. 83).

<sup>77</sup> JUSTINO DE ROMA, *Diálogos com Trifão*, 3, 4.

<sup>78</sup> Idem, 2, 1.

<sup>79</sup> Idem, 8, 1-2.

<sup>80</sup> JUSTINO DE ROMA, *II Apologia*, 13.

<sup>81</sup> Cf. Idem, 10, 1.

<sup>82</sup> Idem, 10, 8.

consequente centralidade na história da humanidade não residiriam no fato de o cristianismo ser um mero conhecimento especulativo da racionalidade, mas porque este teria se manifestado como um método eficaz para a salvação dos homens<sup>83</sup>.

Contudo, o apologista reconhecia que a filosofia grega alcançara uma dimensão da verdade, ainda que parcial e imperfeita. Os filósofos se aproximaram da verdade pelo exercício da razão, conforme a intuição que lhes coube do *Lógos*. Sem hesitar, reconheceu que filósofos como Sócrates, Platão e os estoicos possuíram um germe do *Lógos*. Mas, por não conhecerem o *Lógos* em sua totalidade, frequentemente se contradiziam e se perdiam em meio aos esforços para alcançar a plena compreensão da realidade<sup>84</sup>:

Confesso que todas as minhas orações e esforços têm por finalidade mostrar-me cristão, não porque as doutrinas de Platão sejam alheias a Cristo, mas porque elas não são totalmente semelhantes, como também as dos outros filósofos, os estoicos, por exemplo, poetas e historiadores. De fato, cada um falou bem, vendo o que tinha afinidade com ele, pela parte que lhe coube do Verbo seminal. Todavia, é evidente que aqueles que em pontos muito fundamentais se contradisseram uns aos outros, não alcançaram uma ciência infalível, nem um conhecimento irrefutável.<sup>85</sup>

Para designar a parcela do *Lógos* apreendida pelo exercício racional, Justino se valeu da expressão estoica “germe” ou “semente” do *Lógos*<sup>86</sup>. Segundo ele, o ser humano, como criatura racional, é partícipe do *Lógos*. Cada homem possui em si uma semente – *lógos spermatikós* – que lhe permitiria acolher indícios da verdade. A esse respeito, declarou: “No princípio, ele criou o gênero humano racional, capaz de escolher a verdade e praticar o bem, de modo que não existe homem que tenha desculpa diante de Deus, pois todos foram criados racionais e capazes de contemplar a verdade”<sup>87</sup>.

Justino, ainda que crítico severo das contradições da filosofia grega, direcionou toda a verdade filosófica para o *Lógos*. Com efeito, ele empreendeu um enorme esforço racional para assegurar as pretensões de verdade e de universalidade da mensagem cristã. O cristianismo, portanto, seria um herdeiro legítimo dos valores mais elevados da cultura antiga.

---

<sup>83</sup> Cf. GILSON, 2006, p. 35.

<sup>84</sup> Cf. JUSTINO DE ROMA, op. cit., 10, 2-3.

<sup>85</sup> JUSTINO DE ROMA, *II Apologia*, 13, 2-3.

<sup>86</sup> Cf. BOEHNER; GILSON, 2012, p. 29.

<sup>87</sup> JUSTINO DE ROMA, *I Apologia*, 28, 3.

### 1.1.3 A inteligência da fé cristã na Patrística alexandrina

A cidade de Alexandria, no Egito, foi um dos principais polos da cultura helenística nos primeiros séculos da era cristã. A cidade se tornou um alentado centro de cultivo das ciências filológicas, das especulações filosóficas e da reflexão cristã. Seu ambiente cultural e religioso<sup>88</sup> favoreceu a especulação vinculada aos dilemas da fé, especialmente as questões relacionadas à universalidade da mensagem do cristianismo e sua legitimação frente à filosofia grega. De fato, as reflexões dos alexandrinos Clemente e Orígenes tornaram-se a base para a compreensão do drama entre fé e razão na antiguidade tardia.

#### 1.1.3.1 Clemente de Alexandria

Clemente de Alexandria<sup>89</sup> recorreu à cultura literária e à argumentação filosófica para demonstrar racionalmente a compatibilidade da cultura grega com a revelação cristã. Sua reflexão foi crucial para a ampliação da inserção cultural do cristianismo na cultura filosófica e no vocabulário místico<sup>90</sup>. Em suma, seu esforço de justificação racional da fé visava à exortação aos gregos, para que estes, enfim, chegassem à conversão cristã.

---

<sup>88</sup> Quanto ao ambiente religioso, Gilson elucida: “Incluída no império romano, essa cidade havia, no entanto, conservado a antiga religião dos egípcios e o templo de Serápis ainda a dominava; os cultos romanos aí se acrescentaram ao antigo culto local sem procurar suprimi-lo. Além disso, Alexandria compreendia uma importante comunidade de judeus, tão completamente helenizados que foi preciso traduzir para eles o Antigo Testamento do hebreu para o grego. Foi nesse meio que nasceu o alexandrinismo judaico, de que Fílon foi o mais notável representante. [...] De fato havia em Alexandria, ao lado dos cultos egípcio, romano e judaico, uma comunidade cristã, e por conseguinte, um culto cristão. As origens dessa comunidade são mal conhecidas. Os primeiros cristãos vindos do Egito são gnósticos; Carpócrates nasceu lá, Basíledes e Valentim ali ensinaram, e a presença de heréticos autoriza-nos a conjecturar a de uma igreja” (GILSON, 2001, p. 39-40).

<sup>89</sup> Tito Flávio Clemente nasceu por volta de 140-150 d.C., provavelmente em Atenas ou Alexandria. Sua formação filosófica seguiu à maneira dos filósofos itinerantes da época, com possíveis passagens pela Grécia, Itália Meridional, Síria, Palestina e Alexandria. Sua morte ocorreu antes de 215-216 d.C., na Palestina, conforme uma carta de seu amigo Alexandre, posteriormente bispo de Jerusalém, endereçada a Orígenes. Entre seus escritos destacam-se o *Protreptikos*, o *Paidagogos* e *Stromateis* (cf. DROBNER, 2003, p. 139). Para uma descrição possivelmente mais pormenorizada da produção literária de Clemente, cf. EUSÉBIO DE CESARÉIA, *História Eclesiástica*, VI, 13.

<sup>90</sup> Conforme observa Santos (2006, p. 45-69), ao refutar o discurso religioso helenístico, Clemente elaborou, com a mesma terminologia místico-religiosa dos gregos, um discurso teológico-filosófico cristão. Ainda, Werner Jaeger (2014, p. 73) destaca o esforço de Clemente na tentativa de demonstrar que o cristianismo seria o único e verdadeiro mistério.

Com sua alma grega e inspiração poética, Clemente desenvolveu uma retórica filosofante que partia da fé cristã como elemento fundamental na busca da verdade. Sua copiosa erudição reflete, talvez, o melhor da cultura literária do século II d.C., conhecida como a Segunda Sofística. Esta valorizava, além da forma e do efeito dos discursos, o conteúdo dos mesmos, a fim de tornar seus escritores helenos êmulos dos antigos<sup>91</sup>.

Clemente serviu-se de notável habilidade retórica, a fim de postular o cristianismo como a legítima filosofia. Em *Stromateis*<sup>92</sup>, argumentou: “O apóstolo designa a doutrina que é segundo o Senhor, ‘a sabedoria de Deus’, a fim de mostrar que a verdadeira filosofia tinha sido comunicada pelo Filho”<sup>93</sup>. Nesse sentido, Clemente prosseguiu na tradição apologética de Justino. Contrário à ruptura radical em relação às conquistas da racionalidade grega, este pensador alexandrino, à semelhança de seus antecessores apologistas, sustentou uma substancial identificação entre o cristianismo e a filosofia:

A filosofia procura com zelo por aquela sabedoria que consiste na retidão da alma e da palavra e na pureza da vida, está aberta à sabedoria e tudo faz para alcançá-la. Nós cristãos designamos por filósofos os que amam a sabedoria que é criadora e mestra de tudo, isto é, os que amam o conhecimento do Filho de Deus.<sup>94</sup>

De acordo com Clemente, à filosofia coube uma tarefa propedêutica de conduzir os gentios para Cristo: “Mas, se a filosofia helênica não compreende toda a extensão da verdade e, além disso, é destituída de força para cumprir os mandamentos do Senhor, não obstante entanto prepara o caminho para o ensino verdadeiramente real [...]”<sup>95</sup>.

Apesar de não ser o grau mais elevado do saber, a filosofia consiste num fruto da providência divina, a qual se manifestou de forma soteriológica na antiguidade pagã. Nesse tempo, a filosofia teria sido a tutora dos gregos que desconheciam as verdades reveladas na lei mosaica. Mesmo desprovidos da totalidade de tal revelação, restou-lhes ainda o exercício da

---

<sup>91</sup> Cf. SANTOS, 2006, p. 38-39.

<sup>92</sup> As citações de Clemente de Alexandria ao longo desta pesquisa se restringem aos *Stromateis* I e VI, e alguns excertos do *Protreptikos*. Quanto aos *Stromateis*, nossa tradução se serve da versão francesa *Les Stromates*, da coleção *Sources Chrétiennes*. A tradução do *Protreptikos* remete àquela de Rita Codá dos Santos em *Exortação aos Gregos*; cf. Referência Bibliográfica. Contudo, as notas de referências manterão a padronização das edições de estudo.

<sup>93</sup> CLEMENT D’ALEXANDRIE. *Les stromates*, I, 18, 90, 1.

<sup>94</sup> Idem, VI, 7, 54, 1-2.

<sup>95</sup> CLEMENT D’ALEXANDRIE. *Les stromates*, I, 16, 80, 5.

razão natural<sup>96</sup>. Por sua vez, este seria o caminho a conduzi-los em direção à revelação plena do evangelho:

Deus é a causa de todas as coisas boas; mas, principalmente, de algumas como o Antigo e o Novo Testamentos; e de outras, por conseguinte, como a filosofia. Talvez até mesmo a filosofia tenha sido dada também como um bem direto para os gregos, até que o Senhor expandisse seu apelo eficaz para eles: porque foi a sua tutora, como a lei em relação aos judeus, para levar a Cristo. A filosofia é um trabalho preparatório; ela abre o caminho a Cristo que, imediatamente, conduz à perfeição.<sup>97</sup>

Em razão disso, o cristianismo seria uma continuação natural da própria filosofia. A história do conhecimento acerca das verdades essenciais à existência humana seria, segundo Clemente, análoga a córregos distintos que desaguariam num mesmo rio perene. Os córregos seriam, respectivamente, a lei mosaica e a filosofia grega, que, em um curso natural, fluiriam em direção ao cristianismo: “O caminho da verdade é, certamente, um, mas nele desaguam, como num rio caudaloso, os afluentes que vêm de toda parte”<sup>98</sup>.

Enquanto preâmbulo das verdades obtidas pela fé cristã, a filosofia educou o homem grego, a fim de prepará-lo para o exercício da virtude e da sabedoria. No entanto, o filósofo alexandrino advertiu contra as incoerências e degenerações presentes entre os que falsamente foram reconhecidos como filósofos. Decorrente disso, produziu notáveis diatribes contra os sofistas e, especialmente, contra Epicuro, considerado pelo alexandrino como “completamente impiedoso”<sup>99</sup>.

Clemente não reduziu o conceito de filosofia a uma doutrina particular; antes, ele a concebeu por um viés eclético em que os conteúdos assimilados deveriam ser submetidos ao crivo da revelação cristã<sup>100</sup>. Nesse sentido, Clemente reconhecia a parcela de verdade ínsita em diversas doutrinas filosóficas: “Se, de fato, os gregos entreviram, melhor que os outros, alguns sinais do *Lógos* divino e entenderam certos laivos da verdade, confirmaram, pois, com seu testemunho, que a força da verdade não estava oculta [...]”<sup>101</sup>.

---

<sup>96</sup> Conquanto Boehner e Gilson destaquem a obscuridade não incomum da descrição de Clemente acerca da fonte da verdade na filosofia grega. Ora o filósofo alexandrino asseverou que a razão natural capacitou os gregos a alcançarem a verdade, ora declarou que a fonte da verdade é um empréstimo obtido dos hebreus. Nesse sentido, a presente pesquisa, seguindo a proposta de Boehner e Gilson (2012, p. 36), reconhece que, para Clemente, as duas fontes seriam complementares.

<sup>97</sup> CLEMENT D’ALEXANDRIE, op. cit., I, 5, 28, 2-3.

<sup>98</sup> Idem, I, 5, 29, 1.

<sup>99</sup> CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Exortação aos gregos*, V, 66, 5.

<sup>100</sup> Cf. GILSON, 2001, p. 47.

<sup>101</sup> CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Exortação aos gregos*, VII, 75, 7.

Certamente, a fé seria um ato racional<sup>102</sup> capaz de distinguir e acolher os princípios úteis e verdadeiros que se manifestaram na cultura grega. Apenas a fé cristã seria capaz de, além de distinguir, reintegrar essas verdades parciais em um todo definitivamente sistemático<sup>103</sup>.

A filosofia foi, portanto, posta a serviço da fé. Clemente compreendia que a fé cristã seria o único caminho para o conhecimento verdadeiro de Deus. Ela seria uma antecipação de verdades fundamentais outrora ignoradas pela razão natural. Sem a fé seria impossível à alma elevar-se à ordem transcendente. Destarte, Clemente compreendeu a fé como a base de todo o verdadeiro exercício especulativo.<sup>104</sup>

À filosofia restou tão somente a função de auxiliar a fé na construção de palpáveis argumentos racionais e, por conseguinte, de defendê-la contra as ofensivas dos adversários: “[...] a filosofia grega, por sua contribuição, não torna mais forte a verdade, mas porque torna impotente o ataque da sofística e desarma os assaltos traiçoeiros contra a verdade, foi justamente chamada cerca e muro de vedação da vinha”<sup>105</sup>.

Contudo, Clemente sugeriu um caminho superior à simples noção da fé como submissão, ou mesmo como mera atitude subjetiva. Ele indicou a *gnose* [do grego, *gnōsis*, “conhecimento”] como o ápice da inteligência cristã. O filósofo alexandrino compreendeu este conceito como uma espécie de estado contemplativo, um saber místico cujo alvo seria o próprio conhecimento de Deus<sup>106</sup>.

O pensamento filosófico de Clemente estava atrelado às exigências racionais da cultura helênica, sobretudo nos termos do ambiente religioso da cidade de Alexandria. Sua proposta é, seguramente, um esforço de satisfazer legitimamente, isto é, à luz de um cristianismo autêntico, as aspirações mais profundas de seus contemporâneos, partícipes do gnosticismo<sup>107</sup>. A reflexão clementina, no entanto, mantém essencial distância dos sistemas gnósticos, sobretudo os predominantes em Alexandria, como o gnosticismo de Basíledes, Carpócrates ou Valentim. Clemente denunciou vigorosamente a tese gnóstica que vinculava a salvação ao conhecimento restrito a uma elite religiosa e intelectual. Nesse sentido, pôde

---

<sup>102</sup> Cf. OSBORN, 2005, p. 159.

<sup>103</sup> Cf. BOEHNER; GILSON, 2012, p. 39.

<sup>104</sup> Cf. Idem, in loc. cit.

<sup>105</sup> CLEMENT D'ALEXANDRIE. *Les stromates*, I, 20, 100.

<sup>106</sup> Cf. CAMELOT, 1945, p. 97.

<sup>107</sup> Cf. JAEGER, 2014, p. 71.

diferenciar a verdadeira *gnose*, isto é, a *gnose* cristã da *pseudo-gnose*, ou a *gnose* dos de fora<sup>108</sup>.

Essa a forma, pois, com que Clemente se empenhou em demonstrar a relação existente entre a fé cristã e a racionalidade grega. Para ele, essas atividades comporiam, conjuntamente, um único exercício espiritual. No intuito de sustentar essa relação e, conseqüentemente, corroborar a inserção do cristianismo na cultura racional helenística, ele fez pleno uso do método alegórico de Fílon de Alexandria, deixando como seu principal legado uma célebre ilustração da inteligência cristã.

### 1.1.3.2 Orígenes

De maneira análoga, Orígenes<sup>109</sup> se empenhou vigorosamente em demonstrar a racionalidade da fé cristã. Com proficiência, ele se valeu da filosofia grega como auxílio indispensável na elaboração de sua síntese dogmática.

O próprio Orígenes, na confrontação com Celso, relatou sua aproximação ao estudo filosófico: “Apesar do meu zelo no estudo, não só em perscrutar o conteúdo de nossa doutrina na variedade de seus aspectos, mas também, enquanto possível, para investigar sinceramente a opinião dos filósofos [...]”<sup>110</sup>. O testemunho de Porfírio, na *História Eclesiástica* de Eusébio de Cesareia, também descreve essa aproximação:

Efetivamente, seguia em tudo Platão; lia frequentemente os escritos de Numênio, Crônio, Apolófanes, Longino, Moderato, Nicômaco e dos homens ilustres entre os pitagóricos; utilizava também os livros do estoico Queremão e de Cornuto; aprendeu deles a interpretação alegórica dos mistérios gregos, que aplicou às Escrituras judaicas.<sup>111</sup>

<sup>108</sup> Cf. Idem, p. 74.

<sup>109</sup> Orígenes nasceu em uma família cristã de Alexandria, cerca de 185 d.C. Próximo dos anos 50 do século III ele sofreu, sob a perseguição de Décio, a aviltante experiência dos que foram presos e torturados por professarem a fé cristã. Ainda que poupado do martírio e tendo alcançado a liberdade, Orígenes morreu pouco tempo após sua prisão, provavelmente em 254 d.C., em decorrência da saúde fragilizada. Em sua formação destacam-se os contatos com o neoplatônico Amônio Sacas e com Clemente de Alexandria (Cf. DROBNER, 2003, p. 143-145). Quanto à sua produção intelectual, esta foi de veras vastíssima. Entre suas principais obras que nos chegaram, destacam-se o *Tratado sobre os princípios*, o *Contra Celso* e outros trabalhos de cunho exegético. Para uma descrição mais abrangente da riqueza de sua produção literária, vide EUSÉBIO DE CESARÉIA, *História Eclesiástica*, VI, 24, 1-3; 32, 1-3; 36, 1-4.

<sup>110</sup> ORÍGENES, *Contra Celso*, V, 62.

<sup>111</sup> EUSÉBIO DE CESARÉIA, *História Eclesiástica*, VI, 19, 8.

Não obstante a postura eclética com que Orígenes se apropriou da filosofia, suas profundas reservas quanto aos filósofos o distanciaram do modo com que Justino e Clemente de Alexandria se relacionaram com ela<sup>112</sup>. Orígenes não poupou esforços para apontar as deformidades religiosas e morais dos filósofos gregos: “[...] aqueles que conceberam a verdade sobre Deus sem praticar a religião conforme esta verdade sobre Deus sofrem o castigo dos pecadores”<sup>113</sup>.

Efetivamente, Orígenes assumiu uma postura severamente crítica em relação aos filósofos. Em uma marcante passagem do *Contra Celso*, ele denunciou os graves problemas existentes entre eles. Na ocasião, Orígenes refutava uma analogia em que Celso comparou o cristianismo a um curandeiro farsante, que procurava convencer os doentes a se apartarem dos verdadeiros médicos, ou seja, dos filósofos. Em resposta, escreveu:

E se desviássemos da filosofia de Epicuro e de seus adeptos os pretensos médicos epicureus, vítimas de seus embustes! Não seria acaso um ato muito sensato afastá-los da grave doença inoculada pelos médicos de Celso que leva a negar a providência e a apresentar o prazer como um bem? Suponhamos que afastemos dos outros médicos filósofos aqueles que nós atraímos à nossa doutrina: peripatéticos, por exemplo, que negam a Providência que cuida de nós e a relação entre os homens e Deus; não seria da nossa parte ato de piedade preparar e curar os que atraímos, persuadindo-os a se consagrarem ao Deus supremo, e libertando das feridas profundas causadas pelas doutrinas dos pretensos filósofos os que tivermos persuadido? E mais, digamos que desviemos outros dos médicos estoicos, que apresentam um deus corruptível, dão-lhe essência corporal, capaz de mudança integral, de alteração, de transformação e pensam que um dia tudo deverá acabar e Deus subsistirá sozinho, como não de doutrinas tão perniciosas os que acreditam em nós [...]. Ainda que curemos os contagiados pela loucura da metempsicose, ensinada por médicos que rebaixam a natureza racional ora até o nível da natureza privada da razão, ora até o nível daquela que está despida de representação, acaso não convertemos em melhores as almas dos que acreditam em nossa doutrina?<sup>114</sup>

Apesar das restrições de Orígenes aos filósofos, a especulação racional de sua síntese dogmática evidencia a dívida de sua apropriação da filosofia. Com singular erudição, ele aproximou a reflexão cristã da especulação filosófica, ainda que pusesse esta a serviço daquela.

No encontro, pois, com as Escrituras, Orígenes dedicou-se à realização de uma leitura distintamente especulativa. A utilização do método alegórico e sua ênfase no significado

<sup>112</sup> Cf. BOEHNER; GILSON, 2012, p. 55.

<sup>113</sup> ORÍGENES, *Contra Celso*, VI, 3.

<sup>114</sup> Idem, III, 75.



espiritual da Letras Sagradas foram recursos fundamentais em seu esforço apologético de demonstração da racionalidade da mensagem cristã e, conseqüentemente, de resposta às críticas dos adversários do cristianismo<sup>115</sup>.

Ancorado na hermenêutica alexandrina<sup>116</sup>, Orígenes sustentou uma distinção entre o sentido literal e os sentidos alegóricos existentes nas Escrituras. Aquele expressaria as verdades históricas; enquanto estes possuiriam, em princípio, um sentido psíquico, ou seja, estariam vinculados às verdades morais e, noutra instância, num nível mais além, um sentido espiritual, desvelador de um significado mais profundo, no qual as verdades místicas residiriam<sup>117</sup>.

Recorrendo, portanto, a esse método hermenêutico, Orígenes tratou do conflito entre razão e revelação. Nesse sentido, foi a partir da leitura alegórica que ele interpretou o significado de diversas declarações bíblicas que supostamente serviriam de escândalo para a racionalidade filosófica. Orígenes, então, justificou a validade dessas declarações considerando que, para além da simples apreensão literal do texto, havia um sentido espiritual que legitimaria o valor da narrativa em questão, permeada de absurdos que estivesse.

Ademais, em seu esforço apologético, ele recorre às categorias da filosofia grega, a fim de justificar racionalmente o problema da encarnação de Cristo. Com efeito, como se viu acima, Celso acusou o cristianismo de irracionalidade e opróbrio, por anunciar um deus encarnado que estaria acometido, devido à encarnação, aos ditames do tempo, às frivolidades das paixões, às intempéries da vida mundana e, portanto, estaria completamente sujeito a mudanças. Diante de tal acusação, Orígenes rejeitou qualquer vestígio de mudança ontológica em Deus: “Permanecendo imutável por essência, ele condescende com os assuntos humanos por sua Providência e Economia”<sup>118</sup>. Para compreender a posição de Orígenes, convém destacar sua exploração ao máximo do conceito de *Lógos* como o caminho para validar racionalmente a crença na encarnação de Deus. Insistiu, pois, na identificação do *Lógos* com o Filho eterno de Deus. Porém, ao encarnar-se, em hipótese alguma Cristo teve sua essência divina alterada:

---

<sup>115</sup> Com propriedade, Werner Jaeger (2014, p. 61-63) destaca a aproximação existente entre o uso do método alegórico realizado por Orígenes e o esforço dos estoicos por garantir a validade dos mitos gregos a partir, também, da interpretação alegórica. Dessa forma, apesar da maneira brilhante com que Orígenes fez uso do método, seu esforço representa, entre outros, uma retomada dessa intencionalidade teológica dos estoicos, agora aplicada à literatura judaico-cristã.

<sup>116</sup> Enfatiza-se aqui, a influência do método alegórico de Fílon e Clemente de Alexandria.

<sup>117</sup> Cf. BOEHNER; GILSON, 2012, p. 53-54.

<sup>118</sup> ORÍGENES, *Contra Celso*, IV, 14.

Ainda que, assumindo um corpo mortal e uma alma humana, o Logos, Deus Imortal, parece a Celso mudar e se transformar, saiba Celso que o Logos, que permanece Logos por sua essência, nada sofre com os sofrimentos do corpo e da alma. Mas às vezes condescende com a fraqueza daquele que não pode ver o brilho e o esplendor de sua divindade e por assim dizer, se faz “carne”, se expressa corporalmente, permitindo àquele que o recebeu sob esta forma, rapidamente elevado pelo Logos, contemplar igualmente, por assim dizer, sua forma principal<sup>119</sup>.

Partindo da compreensão de Cristo como o *Lógos* que, em sua essência, seria imutável e inatingível pelo opróbrio do corpo, Orígenes sustentou racionalmente a ideia de um Deus que, a despeito de sua absoluta transcendência, poderia se relacionar pessoalmente com o tempo e a história. Contudo, a posição de Orígenes e a maneira com a qual ele relacionou o conceito de *Lógos* com o Cristo encarnado não foi assimilada sem reservas pela tradição cristã. A proposta de Orígenes ainda permanece obscura sob vários aspectos e, do período patrístico à contemporaneidade, questiona-se a validade teológica de sua interpretação acerca da encarnação de Cristo.

Entretanto, os problemas relativos aos desdobramentos teológicos da síntese cristã proposta por Orígenes escapam da intencionalidade desta pesquisa. A questão fundamental aqui não é o aspecto axiológico de sua teologia, tampouco a especificidade das controvérsias de sua elaboração cristológica, porém o aspecto capital que se procura destacar é, simplesmente, a correlação do espírito especulativo, próprio da racionalidade filosófica, com a revelação bíblica.

Sob esse aspecto, a apropriação que Orígenes fez dos conceitos filosóficos, sua utilização do método alegórico como chave hermenêutica para explicitação das passagens consideradas inaceitáveis para a racionalidade grega e sua preocupação em comunicar a mensagem cristã num todo sistemático expressam o intuito de responder às exigências singulares da mentalidade grega, isto é, da razão filosófica.

As reflexões, pois, desenvolvidas em Alexandria, testemunham o vigor da inteligência cristã em sua justificação racional da fé. Logo, o esforço despendido pelos alexandrinos para legitimar racionalmente a revelação cristã representou a fundação dos alicerces primários na elaboração da síntese especulativa da fé cristã, ou seja, da teologia cristã propriamente dita.

---

<sup>119</sup> ORÍGENES, *Contra Celso*, IV, 14.

## 1.1.4 A inteligência da fé na Patrística latina

### 1.1.4.1 Tertuliano

Qual a relação, portanto, entre a fé cristã e a racionalidade filosófica? Este problema, fundamental na presente pesquisa, poderia se expressar assim como o formulou Tertuliano<sup>120</sup>: “Que tem Atenas a ver com Jerusalém? Que tem Academia a ver com a Igreja?”<sup>121</sup>. Contudo, este escritor antigo destinou sua provocação a um fim diferente desta Dissertação. Com o intuito de questionar o esforço de racionalização da fé cristã a partir dos conceitos filosóficos estranhos à revelação judaico-cristã, Tertuliano, no tratado *De praescriptione haereticorum*, escreveu:

Que tem Atenas a ver com Jerusalém? Que tem Academia a ver com a Igreja? Que têm a ver os hereges com os cristãos? Nossa doutrina flui do pórtico de Salomão, que aprendera que é preciso buscar o Senhor com simplicidade de coração. Existem aqueles que inventaram um cristianismo estoico, platônico e dialético. Quanto a nós, não necessitamos mais dessa curiosidade depois de Cristo nem de investigar após o Evangelho. Se temos fé, não desejamos qualquer coisa além da fé. Pois este é o primeiro princípio de nossa fé: Nada há além desta fé em que precisamos crer<sup>122</sup>.

Para Tertuliano, seria inútil, quiçá danoso, qualquer esforço de submeter a fé cristã às exigências epistêmicas da filosofia grega. A pergunta, pois, pela verdade, que também inquietava a filosofia, foi respondida de forma definitiva em Cristo. Ora, jamais existiu outra fonte, senão o próprio Cristo, capaz de saciar os anseios humanos diante das questões fundamentais da vida. Nesse sentido, a persistência em procurar uma resposta na filosofia ou em qualquer outro saber que extrapolasse os dados da revelação seria fruto de uma curiosidade pueril; e, levada às últimas consequências, uma constatação da própria

---

<sup>120</sup> Quintus Septimius Florens Tertullianus é, possivelmente, o primeiro grande escritor cristão de língua latina. Nascido por volta de 160 d.C., em Cartago, este autor foi responsável por uma vasta produção acerca da fé cristã. As informações quanto ao local e à data possível de sua morte são imprecisas. Entretanto, estima-se que teria vivido bem próximo de 263 d.C. Apesar das polêmicas religiosas que marcaram sua trajetória, não há dúvida quanto a sua importância no tratamento da relação fé e razão na antiguidade. À vista disso, a influência de suas considerações para a formulação da doutrina cristã não pode ser previamente mensurada (Cf. DROBNER, 2003, p. 160).

<sup>121</sup> TERTULIANO, *De praescriptione haereticorum*, VII, 9. Tradução nossa, aqui e alhures, a partir da versão em espanhol, *Prescripciones contra todas las herejías*; cf. Referências Bibliográficas. As notas de referências desta, contudo, bem como das demais obras de Tertuliano utilizadas neste capítulo, manterão a padronização da edição latina.

<sup>122</sup> Idem, VII, 9-13.

incredulidade ou apostasia: “ninguém procura nada além daquilo que nunca possuiu ou que se deixou perder”<sup>123</sup>.

O cristão, pelo contrário, encontra sua plena realização na verdade revelada na fé da igreja, que, segundo Tertuliano, não admitiria progresso. Com efeito, a ideia de um desenvolvimento da fé com o auxílio da filosofia é inadmissível para o Cartaginês. Certamente, de uma doutrina única e plena, como é o caso do cristianismo, não poderia existir uma inquietação perpétua:

Mas, antes de tudo, sustento isto: que foi ensinado por Cristo algo absolutamente único e preciso, que os pagãos devem, de todos os modos crer e, portanto, devem procurar para nela crer quando a encontrarem. Contudo, não é possível uma busca infinita de uma doutrina única e precisa; terá que buscá-la até que a encontre e terá que crer quando a tiver encontrado e (não há o que fazer) nada mais senão guardá-la [...] <sup>124</sup>.

Tertuliano procurou, assim, assegurar a autossuficiência da regra de fé cristã e, sem reservas, afirmou que: “Nada a conhecer em oposição à regra de fé é conhecer todas as coisas”<sup>125</sup>. Em rigor, ao destacar a plenitude do cristianismo, numa passagem da *Apologia*, argumentou que mesmo o cristão mais simples alcançou, exclusivamente pela fé cristã, a verdade ignorada pela filosofia<sup>126</sup>.

Por conseguinte, Tertuliano questionou o exercício da reflexão filosófica no seio do cristianismo. A fé cristã se opõe à desprezível especulação da mentalidade helênica. Sua rejeição da filosofia encontrou amparo na distinção fundamental entre o conhecimento da fé e o saber alcançado pelo simples esforço da razão humana. Aquele possuía sua própria sabedoria, que não se reduziria à prova racional. O incognoscível, portanto, seria uma realidade própria das verdades da fé.

Nesse sentido, Tertuliano, no tratado *De carne Christi*, refere-se ao problema do Deus encarnado e, portanto, passível de sofrimento, nos seguintes termos: “é verdadeiro porque é impossível”<sup>127</sup>. Seu objetivo, com isso, era assinalar que as verdades da fé não exigem uma justificação racional do gênio grego, pois estas verdades extrapolam o alcance da razão filosófica.

<sup>123</sup> TERTULIANO, *De praescriptione haereticorum*, XI, 3.

<sup>124</sup> Idem, IX, 3.

<sup>125</sup> Idem, XIV, 5.

<sup>126</sup> Cf. TERTULLIEN. *Apologétique*, 46, 9. Tradução nossa, a partir dessa tradução francesa; cf. Referência Bibliográfica.

<sup>127</sup> TERTULLIEN, *La chair du Christ*, V, 4. Tradução nossa, aqui e alhures, dessa versão francesa; cf. Referência Bibliográfica.

Com efeito, a objeção de Tertuliano à racionalidade filosófica foi interpretada, posteriormente, a partir da máxima irracionalista *credo quia absurdum*, ou seja, “creio porque é absurdo”<sup>128</sup>. Sua obra, no entanto, não se reduz a um simples adágio<sup>129</sup>. O problema da relação fé e razão possui, nesse escritor, uma considerável complexidade. Em alguns excertos, ele demonstrou uma postura mais positiva em relação à razão. No *De poenitentia*, o Cartaginês alegou:

Sem dúvida alguma, a razão é uma coisa que pertence a Deus, porque Deus, criador de todas as coisas, não previu, dispôs ou ordenou nada sem a razão, e não há nada que ele queira que seja tratado ou compreendido sem a razão.<sup>130</sup>

Não há, pois, uma rejeição simples, arbitrária e leviana à razão. O próprio autor fez qualificado uso do exercício racional em sua argumentação jurídica em defesa da fé cristã. Enfatizou, sobretudo, o caráter suprarracional da fé. Sua intenção, portanto, foi a de estabelecer, conforme se alegou acima, a autossuficiência da revelação cristã em relação a qualquer sabedoria humana.

A complexidade da questão ainda se agrava, pelo fato de que, não obstante suas profundas reservas quanto à presença da racionalidade filosófica na formulação dos dogmas cristãos, não são exíguas as apropriações dessa natureza feitas pelo autor na formulação de sua teologia. O caso mais emblemático é a assimilação efetuada por ele do estoicismo que, aparentemente, foi associado com alguma forma de materialismo oriundo do judaísmo antigo<sup>131</sup>. Em confronto com o espiritualismo gnóstico, Tertuliano levou o materialismo estoico às últimas consequências mediante sua teoria corporeísta da realidade. Conforme o Cartaginês, o corpo físico seria a referência última para toda realidade: “tudo o que existe é, particularmente, corpóreo, nada é incorpóreo, exceto o que não existe”<sup>132</sup>. Em decorrência dessa concepção, ele desenvolveu uma reflexão teológica, segundo a qual Deus e a própria alma seriam substâncias corpóreas<sup>133</sup>.

<sup>128</sup> Cf. PODOLAK, 2010, p. 109-111.

<sup>129</sup> Ao comentar este problema, Moreschini (2013, p. 197) afirma: “Consequentemente, a imagem de um Tertuliano irracionalista é certamente errônea. Ele quer mostrar que o cristianismo é algo mais que uma filosofia entre as demais, porque justamente isso tinha sido um argumento de que se servia Celso contra os cristãos [...].”

<sup>130</sup> TERTULIANO, *La penitencia*, I, 2. Tradução nossa, a partir dessa versão da coleção Fuentes Patrísticas.

<sup>131</sup> Cf. PODOLAK, 2010, p. 112-113.

<sup>132</sup> TERTULLIEN, *La chair du Christ*, XI, 4

<sup>133</sup> Cf. HÄGGLUND, 2003, p. 44.

Visto assim, o dilema entre fé e razão na obra de Tertuliano é uma questão controversa. Sua formulação testemunha a maneira como a tradição cristã percebeu que alcançar as profundezas da reflexão acerca das verdades da fé não coincidiria com uma mera transposição literal destas verdades para os conceitos filosóficos. Para além do exercício de adequar a fé à filosofia e, por outro lado, indo além de um fideísmo irracionalista e incauto, o Cartaginês enfatizou a autonomia e superioridade da fé cristã em relação às exigências epistêmicas da racionalidade filosófica.

Dessarte, encerra-se o primeiro capítulo desta Dissertação. Após situar o *status quaestionis* do dilema entre fé e razão na antiguidade tardia, uma questão fundamental se impõe, a saber: qual a relação entre fé e razão na síntese desenvolvida por Santo Agostinho a partir da obra *De Trinitate*? Nesse sentido, no próximo capítulo será problematizada a fórmula *credo ut intelligam, intelligo ut credam* como síntese metodológica para a compreensão da solução agostiniana, sem, contudo, perder de vista o *insight* do amor como ponto de partida para a busca realizada no *De Trinitate*.

## 2 CRER PARA COMPREENDER, COMPREENDER PARA CRER

O dilema posto entre fé e razão nos primeiros séculos da era cristã foi, de certa maneira, um prelúdio aos desafios enfrentados por Santo Agostinho. As exigências racionais a que o cristianismo foi submetido correspondem ao cenário cultural que possibilitou o despertar da singular filosofia agostiniana. Nesse sentido, o problema da racionalidade da fé cristã em face da crítica da filosófica pagã é uma questão indeclinável para a compreensão da síntese que aduziu Santo Agostinho. Com efeito, o drama conceitual patrístico que o precedeu foi decisivo na construção de sua reflexão filosófico-teológica.

Portanto, a partir das categorias deste contexto cultural, o presente capítulo objetiva dissertar a respeito da relação entre fé e razão considerando, pois, a máxima *credo ut intelligam, intelligo ut credam* como chave hermenêutica para a compreensão da síntese agostiniana. À vista disso, realiza-se uma leitura a partir do *De Trinitate*, recorrendo, no entanto, sempre que necessário, ao diálogo com outras importantes obras do *corpus* agostiniano onde se tematiza o problema. Ainda, pretende-se neste capítulo elucidar o ponto de partida da busca agostiniana no *De Trinitate*, a saber: a fé que age no amor

### 2.1 Agostinho de Hipona e o *De Trinitate*

A obra *De Trinitate*<sup>134</sup> emerge como esforço investigativo em relação a uma questão essencial para a mentalidade cristã, a saber: a inteligência da fé trinitária. As categorias conceituais utilizadas para tentar expressar este dilema, não foram outras que as da filosofia

---

<sup>134</sup> Agostinho escreveu o *De Trinitate* entre 399 e 419 da era cristã (cf. LANCEL, 1999, p. 742). Com efeito, ele se refere a esses vinte anos de reflexão nos seguintes termos: “Ainda jovem comecei e velho concluí a edição de alguns livros acerca da Trindade, que consiste no Deus sumo e verdadeiro. Deixara de citar essa obra, desde que descobri que haviam me subtraído os livros antes de terminá-los, corrigi-los e revisá-los, como era meu propósito” (cf. *Epistula CLXXIV*. Tradução nossa, a partir da tradução espanhola da Biblioteca de Autores Cristianos). Nas *Retractationum*, ele acrescenta alguns pormenores desse fatídico episódio do furto de certos livros do *De Trinitate*. Conforme narrou, antes mesmo de terminar o livro XII, alguns que ardentemente desejavam possuir a obra subtraíram os livros ainda passíveis de revisão. Agostinho pensou, assim, em deixar a situação como estava e se conformou em explicitar o ocorrido em alguma outra obra. Contudo, a pedido de alguns estimados companheiros, ele decidiu corrigir as cópias que ainda guardava consigo, completá-las e publicá-las, como aqueles aguardavam (cf. *Retractationum* II, 15, 1).

na antiguidade. Ora, o próprio esforço de sistematizar os conteúdos da fé cristã de modo a responder às exigências singulares da racionalidade helenística constitui, por si mesmo, uma herança característica do espírito especulativo que perpassa a filosofia.

Agostinho retomou os dilemas a respeito da inteligência da fé e procurou refleti-los, a fim de demonstrar as razões da crença cristã. Para tanto, apropriou-se das produções teológico-trinitárias desenvolvidas nos primeiros séculos da era comum. O bispo de Hipona intentou, então, aprofundá-las e, quanto possível, superá-las. Ancorado, pois, na tradição patrística que o precedeu, empenhou-se na demonstração das razões do dogma trinitário:

Se esta natureza é a Trindade é o que devemos agora demonstrar, não só aos que pensam à luz da fé, mas também aos que pensam à luz da inteligência: aos primeiros, por meio da autoridade da Sagrada Escritura, aos segundos, por alguma explicação racional, seu eu for capaz<sup>135</sup>.

Por isso, com a ajuda do Senhor nosso Deus, ousaremos, na medida das nossas possibilidades, dar uma explicação, precisamente aquela que eles reclamam: porque é a Trindade um só e único e verdadeiro Deus, e com quanta justeza se diz, crê e entende que o Pai e o Filho e o Espírito Santo são de uma única e mesma substância ou essência<sup>136</sup>.

A menção inicial da tarefa estabelece o próprio caminho a ser percorrido: uma investigação que apresenta as razões da fé trinitária a partir da plena dependência de Deus (dimensão da fé) e da capacidade humana (dimensão da racionalidade), salvo suas próprias limitações. Seu programa consiste, portanto, em: (1) assumir, através da fé, a revelação das Escrituras (*credatur*); e, posteriormente, (2) buscar compreender aquilo em que se crê (*intelligatur*)<sup>137</sup>. Em decorrência disso, a relação fé e razão conduz todo o empreendimento.

Pois bem, apesar de seu esforço, Agostinho não pretendeu conhecer e explicar a realidade da Trindade em si mesma, desvelando todo o seu mistério. O próprio Agostinho declara os limites do pensamento humano, ao se referir a Deus como aquele “[...] em quem devemos pensar sempre e em quem não podemos pensar dignamente [...]”<sup>138</sup>. Insuficiente, também, é a própria linguagem humana incapaz de expressar o mistério inefável: “[...] a quem, enunciando-o, não se adequa nenhuma palavra”<sup>139</sup>. Santo Agostinho, portanto, estava

---

<sup>135</sup> *De Trinitate*, XV, 1, 1.

<sup>136</sup> *Ibidem*, I, 2, 4.

<sup>137</sup> “A fé em busca de entendimento” é, assim, uma marca indelével do *De Trinitate*. Nesse sentido, Gareth B. Matthews indica que a noção da fé em busca de entendimento em Santo Agostinho parece significar: (1) uma fé em busca de métodos racionais para remover os obstáculos à fé; (2) uma fé em busca do entendimento do que deve ser a natureza de Deus; (3) uma fé em busca do entendimento daquilo em que se acredita (cf. MATTHEWS, 2007, p. 142-147).

<sup>138</sup> *De Trinitate*, V, 1, 1.

<sup>139</sup> *De Trinitate*, V, 1, 1.



consciente das limitações humanas, ainda que a inquietação de sua alma o conduzisse à busca do conhecimento de Deus: “Na verdade estou consciente não só da minha vontade, mas também da minha insuficiência”<sup>140</sup>.

No *Sermo CXVII*, ele lança alguma luz ao que se quer destacar aqui, ao falar acerca do conhecimento de Deus: “Falamos de Deus; qual é a admiração se não compreendes? De fato, se compreendes, não é Deus”<sup>141</sup>. Nesse excerto, ele enfatiza a absoluta transcendência de Deus em relação ao conhecimento humano. No cenário, pois, em que o aspecto inefável do mistério de Deus prevalece, não resta outra alternativa senão o silêncio contemplativo.

O ardente desejo de conhecer a Deus, não obstante, constitui um aspecto inegável da filosofia agostiniana. Em uma de suas mais célebres expressões, Agostinho declarou: “[...] porque tu nos fizeste para ti, e o nosso coração se inquieta enquanto não repousar em ti”<sup>142</sup>. A fonte desta inquietação da alma humana provém, conforme ele mesmo compreendeu, do próprio Deus. No *De beata vita* Agostinho disse: “Mas certo aviso que nos admoesta a recordarmos de Deus, a buscá-lo, a desejá-lo sem indiferença, nos vem da fonte mesma da verdade. Aquele sol<sup>143</sup> escondido irradia esta claridade em nossos olhos interiores”<sup>144</sup>.

A questão, portanto, é paradoxal<sup>145</sup>. O ser humano possui em si um desejo de compreender o incompreensível. Como, por exemplo, compreender em conjunto aquilo que a razão parece não conseguir formular em conjunto? Dito de outro modo, como compreender o mistério aparentemente insondável da “união inefável” que faz do Pai, Filho e Espírito Santo uma Trindade una e uma Unidade trina?<sup>146</sup>

Côncio da impossibilidade de penetrar nas profundezas deste mistério, ele não pretendia esgotá-lo. Antes, suas forças se concentram em assumir o paradoxo como tal. Conforme Agostinho, o modo de buscar o incompreensível envolve, pois, por si mesmo, o paradoxo. Nesse sentido, o *De Trinitate* adverte:

---

<sup>140</sup> Ibidem.

<sup>141</sup> *Sermo CXVII*, 3, 5. Tradução nossa, aqui e alhures. Os sermões citados ao longo desta pesquisa remetem à tradução da série Biblioteca de Autores Cristianos, cf. Referência Bibliográfica.

<sup>142</sup> *Confessionum* I, 1,1.

<sup>143</sup> A referência, aqui, ao sol remonta à imagem platônica (cf. PLATÃO, *A República*, VII, 515e e seguintes), agora interiorizada por Agostinho. No uso deste, o sol refere-se a Deus, fonte inesgotável e luz interior.

<sup>144</sup> *De beata vita* IV, 35.

<sup>145</sup> Conforme descreve Félix Pastor, o axioma fundamental da lógica de afirmação da fé cristã é a concepção de equivalência entre o *revelatus Dei* e o *absconditus Dei*. Aqui residiria o paradoxo primordial da linguagem teológica cristã, a saber: a tensão entre a revelação de Deus e o mistério de Deus (cf. PASTOR, 1990, p. 325).

<sup>146</sup> Cf. ROSA, 2007, p. 28.

Na verdade, é assim que devem ser procuradas as coisas incompreensíveis, para que não julgue nada ter encontrado aquele que teria podido encontrar quanto é incompreensível aquilo que procurava. Porque é que então procura assim, se compreende que é incompreensível aquilo que procura, a não ser porque não se deve desistir durante o tempo em que se progride na procura das coisas incompreensíveis, e se torna cada vez melhor que procura um tão grande bem, o qual se procura para o encontrar e se encontra para o procurar? Na verdade, por um lado procura-se para se encontrar com maior doçura, por outro, encontra-se para se procurar com maior ardor<sup>147</sup>.

Na acepção agostiniana, o incompreensível não rejeita o ser humano, antes se abre como um efeito em que o que se encontra conduz a procurar, e o que se procura o conduz a encontrar, isto é, aquele que se esforça para buscar a Deus deve saber que Ele é buscado para ser encontrado e, encontrado para ser buscado com mais ardor e diligência ainda. Tal é, por conseguinte, o movimento da fé que conduz à inteligência. O ser humano, diante do incompreensível deve, então, aplicar-se numa busca incessante em direção a uma promessa apontada pela fé. Nesse sentido, a inteligência surge como recompensa da própria fé - *intellectus merces est fidei*<sup>148</sup>. A esse respeito, Agostinho, num de seus sermões, afirma: “A fé vai à frente, seguida da inteligência [...]”<sup>149</sup>.

Ora, é o próprio *intellectus fidei*, enquanto compreensão amorosa da revelação cristã, que o induziu a se aprofundar, até o possível, naquilo em que se crê. Por essa razão, Agostinho, na conclusão da obra, expressou: “[...] procurei-te e desejei ver com a inteligência aquilo em que tenho crido [...]”<sup>150</sup>. No *De libero arbitrio*, Agostinho tematizou a questão afirmando:

O próprio nosso Senhor, tanto por suas palavras quanto por seus atos, primeiramente exortou a crer àqueles a quem chamou à salvação. Mas em seguida, no momento de falar sobre esse dom precioso que havia de oferecer aos fiéis, ele não disse: “A vida eterna consiste em crer”, mas sim: “A vida eterna é esta: que eles te conheçam a ti, único Deus verdadeiro e aquele que tu enviaste, Jesus Cristo”. Depois disse àqueles que já eram crentes: “Procurai e encontrareis”. Pois não se pode considerar encontrado aquilo em que se acredita sem entender. E ninguém se torna capaz de encontrar a Deus se antes não crer no que há de compreender<sup>151</sup>.

<sup>147</sup> *De Trinitate*, XV, 2,2.

<sup>148</sup> A compreensão da inteligência como recompensa da fé merece explicitação agostiniana no comentário ao evangelho de João: “*Intellectus enim merces est fidei*” (*In evangelium Ioannis*, XXIX, 6).

<sup>149</sup> *Sermo CXVIII*, 1.

<sup>150</sup> *De Trinitate*, XV, 28, 51.

<sup>151</sup> *De libero arbitrio* II, 2, 6. Aqui e alhures, a tradução a essa obra remete a *O livre arbítrio*, da série Patrística, Editora Paulus.

A fórmula *credo ut intelligam, intelligo ut credam*, isto é, “creio para compreender e compreendo para crer”, enquanto síntese do método agostiniano, encontra, nas páginas do *De Trinitate*, sua mais plena realização. Nesse sentido, a referida obra expressa uma relação dialética<sup>152</sup> entre fé e razão que se situa na esteira da investigação da fé trinitária confessada por Santo Agostinho:

A fé procura, a inteligência encontra; por isso diz o profeta: “Se não acreditardes, não compreendereis”. E, de novo, a inteligência procura ainda aquele que encontrou, “porque Deus lançou o seu olhar sobre os filhos dos homens”, como se canta no Salmo sagrado: “Para ver se há alguém inteligente ou que procure Deus”. Portanto, é para isto que o homem deve ser inteligente, a fim de que procure Deus<sup>153</sup>.

Acima de tudo, a esta realidade, ou seja, à busca fervorosa e perseverante por Deus aplica-se o que Agostinho disse em uma de suas cartas: “ama muito a inteligência”<sup>154</sup>. Dessa forma, a relação entre fé e razão no *De Trinitate* não se dá apenas em termos gerais; antes, ela se exercita e se apura na particularidade desta procura piedosa e diligente pelo Deus-Trindade. Na verdade, o *De Trinitate* situa-se nesse campo. Nessa obra, as razões da fé cristã são comunicadas via discurso doxológico. A riqueza da obra consiste justamente na relação existente entre a racionalidade especulativa e a oração. De fato, Agostinho entrelaçou o exercício racional na busca pela compreensão de Deus com o cultivo de uma vida piedosa. Assim, escrever acerca do mistério trinitário consiste, antes de tudo, num ato singular de profunda devoção.

Outra importante questão a ser mencionada é a via apofática sugerida por Agostinho. De fato, esta sugestão não é uma propriedade exclusiva do *De Trinitate*. Em um de seus primeiros escritos, o *De Ordine*, Agostinho já adiantava: “[...]o Deus supremo que melhor se conhece ignorando”<sup>155</sup>. Com efeito, ele não realizou aqui apenas uma assertiva pontual, uma sugestão distante de sua procura por Deus. A teologia negativa se tornaria um importante aspecto de seu método teológico, conforme atesta o próprio *De Trinitate*. Ora, não por acaso

---

<sup>152</sup> A pluralidade de significações do termo “dialética” é evidenciada ao longo do próprio *corpus* agostiniano. Assim, qualquer definição deste termo, interpretada de maneira unívoca na obra agostiniana, apresenta-se como inverossímil (cf. FITZGERALD, 2001, p. 394-398). Apesar da complexidade de significações e das utilizações plurais deste termo na reflexão agostiniana e na própria tradição filosófica, “dialética” se emprega, nesta Dissertação, em seu sentido puramente dialógico, ou seja, numa relação na qual se estabelece uma espécie de acordo e mutualidade (cf. MORA, 2001, p. 718-727). Dessarte, a presente pesquisa pressupõe uma relação de mutualidade no centro do nexos entre fé e razão proposto por Agostinho, transcendendo, assim, a mera aproximação de termos completamente distintos e independentes.

<sup>153</sup> *De Trinitate* XV, 2, 2.

<sup>154</sup> *Epistula* CXX, 3, 13. Tradução nossa, a partir do espanhol, da série *Obras de San Agustín*.

<sup>155</sup> *De Ordine*, II, 16, 44. Tradução nossa, a partir da tradução da versão francesa *L’Ordre*.

ele diz: “Não é conhecimento de somenos quando, deste abismo, aspiramos a essas alturas se, antes de podermos saber o que é Deus pudermos saber já o que não é”<sup>156</sup>.

A especificidade de sua teologia negativa requer, entretanto, uma análise mais acurada, a qual escapa das pretensões desta pesquisa. Contudo, seria problemático tratar das questões sobre fé e razão sem antes esclarecer que sua teologia negativa não consiste numa recusa cética ou fideísta à reflexão dos dilemas vinculados à essência e existência de Deus. Com efeito, apenas após ter extenuado a linguagem, tendo dito tudo o que se poderia dizer quanto ao mistério, é que se deve recolher em silêncio diante dessa realidade que interpela o ser humano, pois, paradoxalmente, o *mysterium Trinitatis* se dá a pensar.

Dessa forma, para expressar a inteligência da fé cristã, Santo Agostinho, no *De Trinitate*, percorre basicamente dois caminhos distintos, porém, relacionados<sup>157</sup>, a saber: (1) na primeira parte da obra (livros I-IV), procura demonstrar as razões da fé trinitária a partir da autoridade das Escrituras. Nessa seção, interpretou os *vestigia Trinitatis* presentes nas teofanias bíblicas, a fim de refutar quaisquer heresias que negassem a união inefável do Pai, Filho e Espírito. A intenção de Agostinho era, pois, demonstrar a igualdade e a unidade na Trindade; (2) na segunda parte (livros V-XV), assim como a primeira, procura expressar a inteligência da fé, porém, o caminho a ser seguido consistirá no pleno exercício especulativo.

A exegese empreendida na primeira parte o direcionará a uma fenomenologia do homem interior. Mas, não sem antes tratar do problema relativo à terminologia trinitária. Com efeito, a segunda parte se subdivide em outras duas.

O problema em voga nos livros V-VII consiste na linguagem do mistério. Agostinho irá reinterpretar a linguagem e as categorias da própria filosofia grega. Nesse sentido, a ideia de relação foi revista à luz do dogma trinitário. Segundo ele, a relação em Deus não poderia ser compreendida como mero acidente. Diante disso, ele postulou a existência de relações essenciais. O esforço, pois, de sustentar uma ontologia relacional consistiu numa verdadeira revolução no ser<sup>158</sup>, ou nas palavras de J. Ratzinger: “Essa afirmação equivale a uma revolução da visão do mundo: o domínio absoluto da ideia de substância está abalado e está descoberta a relação como um modo de ser original e equivalente do real”<sup>159</sup>.

Nos livros VIII-XV, Agostinho procura, no mais profundo íntimo da alma humana, achar analogias capazes de clarificar o mistério trinitário. Os livros VIII e XV possuem, cada

---

<sup>156</sup> *De Trinitate*, VIII, 2, 3.

<sup>157</sup> Cf. MELLET; CAMELOT, 1997, p. 18.

<sup>158</sup> Cf. ROSA, 2007, p. 31.

<sup>159</sup> RATZINGER, 2005, p. 137.

qual, uma característica singular: neste, o autor realiza uma síntese do caminho percorrido nos catorze livros anteriores, enquanto naquele salta uma preocupação metodológica de realizar uma transição entre as subdivisões.

Dessarte, os livros VIII-XV explicitam o modo como fé e razão se coordenam em direção ao conhecimento de Deus.

## 2.2 A fé que age no amor

Santo Agostinho iniciou, então, o *De Trinitate* como um esforço exegético, a fim de encontrar, nas Escrituras Sagradas, os *vestigia Trinitatis*. Desde os primeiros livros a relação entre crer e pensar e aquela entre o próprio *mysterium fidei* e o *cogitatio fidei* são postas em evidência. Apesar do valor atribuído aos vestígios trinitários presentes nas Escrituras, percebem-se, contudo, os limites e a própria insuficiência de tal exegese. Conforme Agostinho, pretender deduzir a Trindade de uma leitura estritamente externa, neste caso, apenas da interpretação das teofanias bíblicas, seria insuficiente. Logo, sem abdicar das conquistas de sua exegese, ele reconheceu a necessidade de percorrer caminhos mais profundos no intuito de assegurar a Trindade una e a Unidade trina em Deus.

Agostinho, portanto, conduz o leitor a duas vias em sua investigação, a saber: a da analogia com a alma humana e a via anagógica da fé que age no amor<sup>160</sup>. Efetivamente, parte das relações amorosas intersubjetivas (via anagógica) em direção a uma metafísica da interioridade. Ora, a despeito da indigência do conhecimento humano, o *De Trinitate* reconhece, na criatura humana, as condições necessárias para vislumbrar a inteligência do mistério trinitário. Além disso, é nela própria, ou seja, no mais íntimo da alma humana, que se encontram os vestígios da Trindade (via analógica).

Ainda, a tentativa anterior de expressar o mistério por meio de conceitos filosóficos também se mostrou ineficaz. Nesse sentido, as considerações realizadas nos livros V-VII conduziram-no a um dilema conceitual aparentemente insolúvel. À vista disso, Agostinho concluiu que: “Quando, porém, se pergunta: três que? A linguagem humana debate-se com

---

<sup>160</sup> Cf. SOUZA, 2013, p. 237-245.

uma enorme indignação. Contudo, foi dito três Pessoas não para o dizer, mas para que não se deixasse de o dizer”<sup>161</sup>.

O *mysterium fidei* não se reduz a um teorema matemático. Assim, a investigação agostiniana não consiste na resolução de uma equação, nem sequer na construção de argumento meramente lógico para sustentar os dogmas da fé, mas na busca do *bonum beatificum*. O que se procura não é algo, mas alguém, não é apenas um conceito abstrato, mas uma face que interpela existencialmente a quem a procura<sup>162</sup>.

Se a linguagem humana conduz inevitavelmente a uma aporia, o que resta então fazer? O fracasso em expressar verbalmente o mistério da fé conduz Santo Agostinho a uma reorientação metodológica: a questão, antes tratada no domínio teórico é, agora, redirecionada para o domínio da ação. A relação trinitária deverá ser compreendida a partir da ação amorosa. É, pois, na ação que as relações se vinculam concretamente e não no plano abstrato do discurso. E mais, conforme Agostinho compreendia, a expressão máxima da ação é o amor. Assim sendo, o caminho indicado por ele precisa dar-se, inicialmente, nas relações amorosas intersubjetivas<sup>163</sup>.

Na via do amor, uma importante questão se impõe: como é possível, pois, amar o que não se pode ver? Pois bem, Santo Agostinho responde sem hesitação a essa questão: “Portanto, ama-se também aquilo que se desconhece, mas em que, todavia se crê”<sup>164</sup>. Sendo assim, ele afirma que, “[...] se não for amado pela fé, o coração não poderá ser purificado para estar preparado e apto para o ver”<sup>165</sup>.

O caminho, então, a ser seguido em direção ao conhecimento de Deus é o da própria fé, seguida da compreensão de seu conteúdo: “Por isso, uma vez que desejamos compreender, na medida que for concedido, a eternidade, a igualdade e a unidade da Trindade, antes de compreender, devemos crer e devemos estar atentos para que a nossa fé não seja fingida”<sup>166</sup>. Mas, o que significa crer?

---

<sup>161</sup> *De Trinitate*, V, 9, 10.

<sup>162</sup> Santo Agostinho identifica o Sumo Bem, isto é, o Bem beatificador com o próprio Deus-Trindade: “Afasta umas e outras e vê, se és capaz, o bem em si; deste modo verás a Deus, não Bem por outro bem, mas Bem de todo o bem” (*De Trinitate*, VIII, 3, 4).

<sup>163</sup> Cf. ROSA, 2007, p. 34.

<sup>164</sup> *De Trinitate*, VIII, 4, 6.

<sup>165</sup> *Ibidem*.

<sup>166</sup> *Ibidem*, VIII, 4, 8.

### 2.2.1 O significado de crer

A questão do sentido e significado de crer em Santo Agostinho requer, inicialmente, uma leitura que aproxime os principais textos de seu *corpus* que versam sobre esse dilema<sup>167</sup>. Nesse horizonte, a obra *De praedestinatione sanctorum*<sup>168</sup>, de cerca de 428-429 d.C.<sup>169</sup>, constitui referência indispensável. Aí, Agostinho forneceu uma célebre definição formal do significado de crer: “Assim acontece, embora o ato de crer nada mais seja que pensar com assentimento”<sup>170</sup>. É bem verdade que a presente definição aparece num contexto singular. O que estava em jogo, ali, era a polêmica com os pelagianos. Segundo estes, a crença não era, rigorosamente, uma dádiva de Deus, senão somente aumentada por ele, em razão do mérito segundo o qual a própria fé se iniciou naquele que crê<sup>171</sup>.

Em oposição aos pelagianos, Agostinho sustentou que a crença, por si mesma, já era uma dádiva da graça divina. Retomou, pois, um excerto bíblico que diz: “Não que sejamos capazes de pensar alguma coisa, como se viesse de nós mesmos; mas a nossa capacidade vem de Deus”<sup>172</sup>. Se, como expresso neste texto, não é possível prescindir de Deus na *cogitatio*, isto é, se o ser humano não é capaz de cogitar de maneira autossuficiente, soberana, então não

---

<sup>167</sup> Contudo, Oliver Du Roy, em *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin*, sugere, corretamente, que qualquer estudo sobre o pensamento de Santo Agostinho deve respeitar a cronologia de seus escritos (cf. DU ROY, 1966, p. 15). Nesse sentido, a própria definição e relação dos termos fé e razão devem ser interpretados à luz das exigências impostas por seus interlocutores imediatos, pois a ênfase atribuída a cada um desses termos surge como resposta a essas exigências que, por força, são simetricamente opostas (cf. NOVAES FILHO, 2009, p. 93-94). Reconhecer, então, essa questão, não equivale a afirmar a existência de uma impossibilidade radical de se perceber a relação fé e razão a partir de um todo. Antes, o que se comunica aqui é que cada texto do *corpus* agostiniano deve ser, necessariamente, compreendido a partir de seu contexto imediato. A necessidade de contextualização não significa, também, que o exercício de diálogo pela aproximação das obras de Santo Agostinho, mesmo entre aquelas produzidas em cenários bem distintos, seja, em si mesmo, um absurdo. Com efeito, a relação pode ser legítima e demasiadamente rica se, e somente se, considerar o horizonte de particularidade de cada texto. Muito embora Étienne Gilson também tenha considerado o problema da existência de certa flutuação nos conceitos agostinianos, ele mesmo fixou alguns pontos comuns na interpretação de importantes terminologias desta filosofia (cf. GILSON, 2010, p. 96). Pressupor, portanto, uma ambiguidade absoluta na compreensão dos conceitos agostinianos seria um enorme equívoco. Destarte, pretende-se fazer uma aproximação entres essas obras, respeitando, entretanto, suas menores nuances, a fim de evitar sérios problemas. Ainda, reafirmam-se os limites metodológicos desta Dissertação, posto que a utilização das obras agostinianas não é instigada por uma pretensão de analisá-las exaustivamente, antes, a preocupação aqui consiste em destacar apenas as contribuições dessas obras para a compreensão do problema no *De Trinitate*.

<sup>168</sup> As citações deste texto remetem à tradução do Frei Agustino Belmonte; ver Referência Bibliográfica.

<sup>169</sup> Cf. LANCEL, 1999, p. 744.

<sup>170</sup> *De praedestinatione sanctorum*, II, 5.

<sup>171</sup> Cf. *Ibidem*, II, 3.

<sup>172</sup> 2Coríntios 3,5. Essa citação, excepcionalmente, refere-se à tradução da Bíblia Almeida Século 21.

é dado ao ser humano produzir por si mesmo a crença, pois, a crença é um cogitar com assentimento. Considerar, portanto, a fé como condição *ex nobis*, ou seja, uma virtude simplesmente produzida pelo gênero humano seria, na perspectiva agostiniana, um grave equívoco<sup>173</sup>.

Na esteira desse argumento, encontra-se, portanto, sua clássica concepção de crença:

Quem não vê que primeiro é pensar e depois crer? Ninguém acredita em algo, se antes não pensa no que há de crer. Embora certos pensamentos precedam de um modo tão instantâneo e rápido a vontade de crer, e esta vem em seguida e é quase simultânea ao pensamento, é mister que os objetos da fé recebam acolhida depois de terem sido pensados. Assim acontece, embora o ato de crer nada mais seja que pensar com assentimento. Pois, nem todo o que pensa, crê, havendo muitos que pensam, mas não creem, mas todo aquele que crê pensa, e pensando crê e crê pensando<sup>174</sup>.

Segundo esta definição, o pensar se antepõe ao crer, pois é necessária a existência de uma estrutura cognoscível *a priori* no ser humano como condição fundamental para se crer. As crenças só podem ser admitidas se, e somente se, forem, em certa medida, compreendidas<sup>175</sup>. Enfatiza-se aqui a expressão “em certa medida”, porque, para se crer, não se necessita ter alcançado a plena compreensão racional dos conteúdos da fé. Antes, a plena compreensão só se alcança por meio da própria fé. A condição, então, a que se refere aqui seria uma espécie de preparação para a fé por meio da razão<sup>176</sup>.

Semelhante concepção se encontra no *Sermo XLIII*. Nesta homilia, Agostinho realizou um intrigante comentário à Segunda Epístola de Pedro 1,18. Sua reflexão inicia com uma importante definição de fé: “A fé consiste em crer no que não se vê, e sua recompensa é ver o que se crê”<sup>177</sup>. Os termos dessa definição remontam ao que foi dito aqui anteriormente, isto é: que a fé consiste numa etapa necessária para a obtenção do conhecimento de Deus, seguida posteriormente da contemplação do conteúdo apontado pela fé. Nesse sentido, a fé é compreendida como propedêutica à beatitude.

Mais adiante, nosso filósofo-teólogo expressa sua compreensão da origem da fé: “Nem sequer da fé podemos nos gloriar como se de nós dependesse. [...] Pois, o que tens que não

<sup>173</sup> Cf. KOCH, 2015, p. 16 -17.

<sup>174</sup> *De praedestinatione sanctorum*, II, 5.

<sup>175</sup> Cf. STEAD, 1999, p. 207.

<sup>176</sup> É nesse sentido que Gilson (2010, p. 64) alega que se instaura o primeiro instante da relação fé e razão.

<sup>177</sup> *Sermo XLIII*, 1. Tradução nossa, aqui e alhures, a partir da versão espanhola da Biblioteca de Autores Cristianos; cf. Referência Bibliográfica.



tenhas recebido?”<sup>178</sup>. Nesse sentido, a fé não se originaria no ser humano como um mérito de seu próprio esforço, divergindo, assim, da alegação pelagiana, conforme se descreveu no *De praedestinatione sanctorum*. De modo contrário ao que ensinava Pelágio, a fé teria sua origem em Cristo, conforme também afirmou o autor do texto bíblico de Hebreus: “com os olhos fixos naquele que é o iniciador e consumidor da fé, Jesus [...]”<sup>179</sup>.

Entretanto, essa questão não corresponde ao problema central da homilia. A despeito dessa afirmação, Agostinho, diferentemente do que acontece no *De praedestinatione sanctorum*, não direciona seu sermão a uma disputa com os pelagianos. O aspecto capital de seu sermão se encontra na descrição dada da relação entre fé e razão. Interpelado sobre tal questão, Santo Agostinho argumentou:

Alguém me diz: “Tenho que entender para crer”. Respondo-lhe: “Creia para entender”. Havendo, pois, surgido entre nós uma espécie de controvérsia a esse respeito, de modo que ele me diz: “Tenho que entender para crer” e eu lhe respondo: “Pois bem, creia para entender”<sup>180</sup>.

A clareza com que o complexo dilema entre fé e razão é discutido nessa homilia torna a reflexão sobre a temática extremamente convidativa. A experiência pastoral do bispo de Hipona e, por conseguinte, sua preocupação em instruir mesmo os fiéis mais néscios quanto à inteligência cristã, fazem deste sermão uma referência singular e indispensável ao tratamento da questão na antiguidade tardia.

Examinando esse dilema, Santo Agostinho remontou seu argumento à autoridade judicativa do profeta Isaías, que, conforme a tradução latina conhecida por Agostinho, teria dito: “*Nisi credideritis non intelleligetis*”<sup>181</sup>, ou seja, “se não crerdes, não compreenderéis”. Não deixando dúvidas quanto a isso, o bispo de Hipona reafirmou: “*Ut intelligas crede*”<sup>182</sup> – “creia para compreender”<sup>183</sup>. Contudo, o reconhecimento da necessidade de uma estrutura *a priori* no ser humano como condição de possibilidade para a fé se expressa com nitidez nesse sermão. Diante da alegação de quem o interpelou, ele reconheceu:

---

<sup>178</sup> *Sermo XLIII*, 1.

<sup>179</sup> Hebreus 12,2.

<sup>180</sup> *Sermo XLIII*, 3.

<sup>181</sup> *Ibidem*, 6.

<sup>182</sup> *Ibidem*, 7.

<sup>183</sup> Nesse sentido, é provável que, conforme nos sugere Cunha (2012, p. 420), o termo “inteligir” fosse bem mais apropriado por força da correção terminológica; porém, o termo carece de uso mais extensivo na língua.

Portanto, amados, aquele a quem me opus, dando origem a uma controvérsia que me levou a pedir um profeta como juiz, não profere palavras vazias de significado quando disse: “Tenho que compreender para crer”. Pois, certamente, o que agora mesmo estou falando, falo para que creiam os que ainda não creem. E, porém, se não entendem o que falo, não podem crer. Portanto, de certo modo é verdadeiro o que ele disse: “Tenho que compreender para crer”; assim como é verdadeiro o que eu disse a partir do profeta: “Pois, creia para compreender”. Ambos dizemos a verdade: coloquemo-nos de acordo. Consequentemente, compreenda para crer, creia para compreender. Em poucas palavras vou dizer como devemos entender um e outro sem problema algum. Compreenda minha palavra para crer, creia na palavra de Deus para compreendê-la<sup>184</sup>.

Eis, portanto, o desfecho do *Sermo XLIII*. Em confronto com o dilema exposto, Agostinho remata: “*Intellege, ut credas, verbum meum; crede, ut intellegas, verbum Dei*”<sup>185</sup>. Afirmar, entretanto, a anterioridade da razão em relação à fé não significa atribuir uma equivocada primazia da racionalidade sobre a fé. A máxima proferida pelo bispo de Hipona “*intellege ut credas, crede ut intellegas*”<sup>186</sup>, deve ser, portanto, interpretada à luz da exigência que a circularidade fé e razão impõe, a saber: o reconhecimento da existência de uma capacidade cognitiva no ser humano que o permita compreender o anúncio da fé cristã; pois, do contrário, não seria possível sequer crer no *verbum Dei*. A dialética aqui expressa consiste, então, em compreender o anúncio daquilo em que se deve crer; compreendendo, deve-se crer, e, crendo, deve-se procurar alcançar a inteligência daquilo em que se tem crido.

Essa circularidade encontra fundamentação e maior acuracidade em importante consideração realizada por Agostinho ainda no início da homilia, a saber: a distinção entre os termos *intellectus* e *ratio*, traduzidos nessa passagem, respectivamente, como “inteligência” e “razão”:

Porque uma coisa é a inteligência, e outra, a razão. A razão, possuímo-la antes de compreender; pois, do contrário, não poderíamos compreender se não tivéssemos a razão. Portanto, o homem é um animal capaz de razão; para dizer de forma mais clara e rápida: um animal racional cuja natureza é parte da razão; antes de compreender, possui a razão. Se quer, pois, compreender é porque precede a razão<sup>187</sup>.

Por ora, cumpre apenas explicitar que o termo *intellectus*, conforme expresso neste excerto, refere-se a uma faculdade da alma superior à razão. A superioridade do *intellectus* sobre a *ratio* se dá, na concepção agostiniana, pelo fato de que seria possível haver razão, sem

---

<sup>184</sup> *Sermo XLIII*, 3.

<sup>185</sup> *Ibidem*, 9.

<sup>186</sup> *Ibidem*, 9.

<sup>187</sup> *Ibidem*, 2.

contudo, possuir inteligência, mas o contrário não seria possível. *Intellectus* e *intelligentia* são termos correlatos, os quais designam uma visão interior que, iluminada pela graça divina, percebe a Verdade<sup>188</sup>.

Nosso autor estabelece, então, uma importante distinção entre compreender, enquanto capacidade de assimilar o que se enuncia (*ratio*), e compreender, enquanto alcance da plenitude da inteligência da fé (*intellectus*). Nesse sentido, a *ratio*, como estrutura cognitiva, precede a *fidei* e a *fidei* precede o *intellectus*. Daí advém que: “compreendo para crer e creio para compreender”; e, de igual modo, “creio para compreender, e compreendo para crer”.

A fé, na acepção agostiniana, não prescinde, pois, da razão; antes, o ato de crer impõe, por si mesmo, a tarefa do pensar. Na *Epistula CXX*, de cerca de 410<sup>189</sup> d.C., Agostinho instruiu a um certo Consêncio sobre essa questão<sup>190</sup>. Este procurava encontrar, na fé cristã, as condições suficientes para prescindir do exercício teórico, especialmente da sofisticação racional da filosofia. Nesse intuito, Consêncio escreveu a Agostinho<sup>191</sup> pedindo-lhe que o instruisse sobre a Santíssima Trindade, porém, de maneira livre das amarras da racionalidade especulativa, pois, conforme julgou aquele, a fé, diferentemente do refinamento do espírito especulativo, não se restringe a determinada elite intelectual. À vista disso, Agostinho escreveu-lhe, então, essa epístola, provendo a seguinte orientação quanto ao problema:

Com efeito, quando começares a introduzir-te de algum modo na inteligência deste grande mistério (coisa que eu não posso fazer se Deus não o ajudar interiormente), não irei fazer no meu ensaio outra coisa que dar-te minha razão, como puder. É razoável quando tu pedes para que eu ou qualquer outro doutor te ensine para que entendas o que crês? Deves tu, pois, corrigir tua convicção. Não que vás rechaçar a fé, senão que contemplarás também com a luz da razão o que, com a firmeza da fé, tu já admitias<sup>192</sup>.

Contrariando as expectativas de Consêncio, Santo Agostinho o exortou quanto à importância de se preparar para dar razões de sua fé e esperança cristãs, conforme ensinam as

---

<sup>188</sup> A significação do termo *intellectus*, à luz do contexto do *Sermão 43*, não difere, em absoluto, da definição deste vocábulo dada por Étienne Gilson. Portanto, segue-se aqui a explicação deste conceito, conforme propõe Gilson em *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Vide GILSON, 2010, p. 96.

<sup>189</sup> Conforme data sugerida na edição da Biblioteca de Autores Cristianos.

<sup>190</sup> Nesta época, Agostinho já se ocupava com a escrita do *De Trinitate* (cf. *Epistula CXX*, 1.)

<sup>191</sup> A carta de Consêncio consta no *corpus* agostiniano como *Epistula CXIX*. Todas as traduções de excertos do epistolário agostiniano neste trabalho são nossas, a partir das versões espanholas da Biblioteca de Autores Cristianos; cf. Referência Bibliográfica.

<sup>192</sup> *Epistula CXIX*, 2.

Escrituras<sup>193</sup>. Por esse motivo, o exercício racional consistiria numa capacidade legítima e singular do espírito humano, sem a qual não haveria possibilidade para a fé. Consêncio, então, não deveria abdicar do exercício racional nem sequer se esquivar dele, alegando que, devido à racionalidade filosófica, por exemplo, muitos se distanciaram da fé cristã. Agostinho o interpelou nesses termos: “Vamos dizer que precisamos evitar qualquer discurso porque existem discursos falsos? Igualmente não deves evitar toda razão porque existe alguma razão falsa”<sup>194</sup>. Declinar do desafio de refletir racionalmente a fé cristã seria, portanto, um enorme equívoco:

Deus está longe de odiar em nós essa faculdade pela qual nos criou superiores aos outros animais. Ele nos livre de pensar que a nossa fé nos incita a não aceitar ou buscar a razão, pois não poderíamos sequer crer se não tivéssemos almas racionais<sup>195</sup>.

As pretensões do interlocutor foram colocadas em xeque. Qualquer intenção de desenvolver um discurso crente, que, todavia, o impelisse a abdicar da racionalidade da fé, isto é, a prescindir da razão humana no alcance da inteligência do *mysterium fidei*, equivaleria a um desprezo à criação divina, porque, segundo Santo Doutor, não foi outra causa senão o próprio Deus que graciosamente criou os humanos como seres racionais, distinguindo-os, por essa razão, dos irracionais.

Os crentes são, por conseguinte, capazes de crer justamente porque são seres racionais, aptos a cogitar; do contrário, a possibilidade de crer lhes seria privada. Nesse sentido, a *fides quae* (ou seja, os conteúdos da fé cristã, a dimensão objetiva da fé) pressupõe a razão como condição antropológica essencial para a apreensão e comunicação dos conteúdos interpretados como revelação do próprio Deus. De igual modo, a *fides qua* (isto é, a própria dimensão subjetiva da crença) não surge de uma lacuna na existência humana. Agostinho se distancia do fideísmo irracionalista, pois não propõe qualquer espécie de nulidade racional inicial como exigência para que o próprio ato subjetivo de crer se afirme como tal<sup>196</sup>.

Assim, é inevitável o regresso à máxima presente no *De praedestinatione sanctorum*, a saber: “[...] o fato mesmo de crer nada mais é do que cogitar com assentimento”<sup>197</sup>. O retorno a essa definição é necessário, porque, após elucidar que a fé é, essencialmente, uma atividade do espírito humano, isto é, que a crença é um cogitar, impõe-se a necessidade de esclarecer a

<sup>193</sup> *Epistula CXIX*, 4.

<sup>194</sup> *Ibidem*, 6.

<sup>195</sup> *Ibidem*, 3.

<sup>196</sup> ROSA, 2005, p. 23-24.

<sup>197</sup> *De praedestinatione sanctorum* II, 5.

natureza desse cogitar, pois, na acepção de Santo Agostinho, a *fides qua*, neste caso, o horizonte da subjetividade da fé do cristão, não é um ato racional qualquer, na medida em que não coincide com uma atitude despreziosa, falseada ou ilusória, senão com um cogitar efetivamente assentido.

Contudo, antes de analisar o problema do assentimento da fé, convém compreender, primeiramente, a crença num horizonte mais amplo. Nesse sentido, a obra *De utilitate credendi*<sup>198</sup> traz algumas considerações indispensáveis ao tratamento da questão. A referida obra, escrita cerca de 391-392 d.C.<sup>199</sup>, foi destinada a Honorato, um amigo da seita maniqueia. O escrito possui uma preocupação simetricamente oposta à carta que anos depois seria enviada a Consêncio. Enquanto este questionou o valor da perspicácia racional na construção do discurso crente, Honorato, tempos antes, almejou justamente o inverso, ou seja, uma explicação claramente racional do conteúdo da verdade em que se deve crer.

A polêmica, aqui, tem como alvo o maniqueísmo. Os adeptos deste círculo religioso desprezavam e escarneciam a mensagem da fé católica. A exigência de se crer antes mesmo de se compreender a plenitude das verdades eternas era, na concepção maniqueísta, absurda e, por conseguinte, inadmissível. A relação entre fé e razão constitui, portanto, um aspecto capital desta obra. Com admirável agudeza de espírito, o bispo de Hipona retorquiu as críticas maniqueístas à inteligência da fé católica e se opôs diretamente a um sério problema, intimamente relacionado à própria questão da racionalidade da fé, a saber: a recusa ímpia e nociva à autoridade, bem como a legitimidade da revelação presente no Antigo Testamento.

Nesse cenário, Santo Agostinho desenvolveu uma reflexão sobre a importância da fé para a vida humana. A crença, segundo ele, não se restringe a uma adesão à revelação cristã nem a qualquer outra expressão cültica. Ao contrário, o ato de crer se estende para domínios da existência humana não propriamente religiosos. Sem essa dimensão cotidiana da fé, a vida social humana estaria fadada à ruína completa: “Diversas razões poderiam ser citadas para demonstrar que não restaria nada na sociedade humana se nos determinássemos a não crer além do que podemos perceber por nós mesmos”<sup>200</sup>.

Conforme Agostinho, situações pessoais vivenciadas num passado, que, por alguma razão, são inacessíveis à memória; eventos históricos ocorridos em épocas remotas, mas que, todavia, são de conhecimento popular; e, bem assim, a origem paterna e materna de alguém

---

<sup>198</sup> Tradução nossa, aqui e alhures, a partir da tradução espanhola, *De la utilidad de creer*, da Biblioteca de Autores Cristianos; cf. Referência Bibliográfica.

<sup>199</sup> Cf. LANCEL, 1999, p. 741.

<sup>200</sup> *De utilitate credendi*, XII, 26.

são exemplos de questões que, em princípio, são reconhecidas e assimiladas como verdadeiras a partir da crença na autoridade de um determinado testemunho. Outro exemplo a se considerar consiste no fato de que, antes de conhecer determinada ciência, é necessário que, ainda que provisoriamente, primeiro se acolha a autoridade do mestre que, versado na área, ensina os seus quanto aos conteúdos fundamentais deste determinado saber.

As próprias relações humanas são fundadas em crenças, pois não se tem acesso direto à interioridade do outro. As intenções e os sentimentos de outrem são, em certo sentido, furtivos<sup>201</sup>. Nesse sentido, no *De fide rerum quae non videntur*<sup>202</sup>, Santo Agostinho, por volta de oito a nove anos após ter escrito o *De utilitate credendi*<sup>203</sup>, retomou aquele argumento com que interpelou seu leitores: “Como vês o afeto de teu amigo? Porque o afeto não podes ver com os olhos corporais”<sup>204</sup>.

No *De fide rerum quae non videntur*, o problema da credibilidade da fé ocupa novamente o centro do temário presente na reflexão agostiniana. Semelhantemente ao que ocorre no *De utilitate credendi*, aí nosso filósofo procura demonstrar que a fé é uma virtude necessária para a vida humana. Caso desaparecesse a fé, a vida social seria impossível:

Quem não percebe quão grande perturbação, que confusão espantosa sobreviria se a fé desaparecesse da sociedade humana? Sendo o amor invisível, como se amarão mutuamente os seres humanos se não creem no que não podem ver? Desaparecerá a amizade, pois se funda no amor recíproco. Que testemunho de amor receberá um ser humano de outro se não crer que o pode dar? Destruída a amizade, não se poderá conservar na alma os laços do matrimônio, do parentesco e da afinidade, porque neles existe, também, a relação amistosa. E assim, nenhum marido amará a esposa, nem ela ao marido, se não crer no amor recíproco que não podem ver. Nem desejarão ter filhos, porque não creem que possam concebê-los [...]. Se não cremos no que não vemos, se não admitimos a boa vontade dos outros, porque não podemos alcançá-la com nossos olhos, perturbar-se-ão as relações entre os homens de tal maneira que a vida social seria impossível<sup>205</sup>.

---

<sup>201</sup> Cf. *De utilitate credendi*, X, 23.

<sup>202</sup> Tradução nossa, aqui e alhures, a partir da tradução, *De la fé en lo que no se ve*, da coleção *Obras de San Agustín*; cf. Referências Bibliográficas.

<sup>203</sup> Cf. RODRÍGUEZ, 1948, p. 791.

<sup>204</sup> *De fide rerum quae non videntur*, I, 2.

<sup>205</sup> *Ibidem*, II, 4.

Em *Confessionum*<sup>206</sup>, Santo Agostinho também menciona a dimensão cotidiana do ato de crer. Nesse clássico, aludindo criticamente ao problema do racionalismo maniqueísta, declarou:

Depois, Senhor, tu, pouco a pouco tocando e ordenando o meu coração com mão suavíssima e misericordiosíssima, considerando eu quão numerosas eram as coisas em que acreditava sem que eu as visse ou estivesse presente ao serem feitas, como tantas coisas na história dos povos, tanto sobre lugares e cidades que nunca vira, tantas em relação a amigos, tantas quanto a médicos, tantas sobre estas ou aquelas pessoas, tantas coisas em que, se não acreditássemos, absolutamente nada faríamos nesta vida, e finalmente, considerando eu quão inabalavelmente conservava fixo na minha convicção de que pais tinha nascido, coisa que eu não podia saber se não tivesse acreditado no que ouvia [...] <sup>207</sup>.

No *De diversibus quaestionibus*, Santo Agostinho, na questão intitulada *De credibilibus* distinguiu três gêneros de crenças: no primeiro caso, encontram-se os exemplos supramencionados. Estes serão sempre objeto de crença; no entanto, nunca serão compreendidos plenamente; o segundo gênero corresponde aos que se compreendem logo que se crê. A estes ele se refere como *rationes humanae*. Os conhecimentos matemáticos e as diversas ciências são exemplos destas razões humanas; o terceiro e último gênero de crença se refere à fé cristã e a sua exigência de se crer como condição para poder alcançar a plenitude do conhecimento<sup>208</sup>.

Contudo, o grande problema em jogo não é simplesmente a crença em sua dimensão cotidiana, ou a das verdades matemáticas. Santo Agostinho reorienta a questão da fé ordinária para o plano da transcendência. Nesse sentido, a crença que se almeja legitimar é aquela fundada na revelação cristã; é aquela fé que questiona toda forma de soberba e ingenuidade oriunda do estabelecimento da razão em sua plena autonomia e pretensão de apreender a totalidade da realidade e do sentido último da existência humana. Em outros termos, a fé que se pensa, sobretudo no *De Trinitate*, é a fé teologal.

Agostinho assegura, desse modo, que a exigência prévia do acolhimento de uma determinada autoridade se dá, na ordem da religiosidade, por razões ainda mais certas:

Porque crer sem razões quando ainda não estamos em condição de aprendê-las, e preparar o espírito por meio da fé mesma para receber a semente da

<sup>206</sup> As citações desse texto advêm da tradução portuguesa de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Souza Pimentel; cf. Referências Bibliográficas.

<sup>207</sup> *Confessionum*, VI, 5, 7.

<sup>208</sup> Cf. *Diversibus quaestionibus*, XLVIII.

verdade, eu tenho não só por saudável, senão por necessário para que as almas enfermas possam recobrar a saúde<sup>209</sup>.

Ora, o problema do *De utilitate credendi* e do *De fide rerum quae non videntur* se dá justamente nesses termos. O argumento da fé como dimensão essencial para a vida cotidiana se dá tendo em vista a validação da exigência imposta pela religião cristã de se crer antes de se chegar ao conhecimento perfeito do *intellectus fidei*. Conforme elucidado, Agostinho de Hipona considerou a anterioridade do ato de crer como condição imprescindível para que as almas enfermas pudessem, posteriormente, alcançar a saúde perfeita, ou seja, o conhecimento da Verdade Beatífica.

O aforismo *nisi credideritis, non intelligetis* consiste, portanto, num aspecto capital da filosofia cristã<sup>210</sup>. Com efeito, ao analisar a perícopes do Evangelho de João, 7,14-18, Santo Agostinho, no notável comentário *In evangelium Ioannis tractatus*<sup>211</sup>, expressou a exigência da anterioridade da fé nos seguintes termos: “[...] crês porque não compreendes, e crendo, torna-te capaz de compreender. Se não creres, nunca compreenderás, porque permanecerás menos apto. A fé, pois, te purifique para que vejas a plenitude da inteligência”<sup>212</sup>.

Ainda neste mesmo tratado, Santo Agostinho insistiu:

O que se prometeu aos que creem, irmãos? “E conhecereis a verdade”. [...] pois cremos para conhecer, não conhecemos para crer. O que conheceremos nem “olhos viram, nem ouvidos ouviram, nem o coração do homem imaginou”. O que é, pois, a fé, senão crer no que não se vê?<sup>213</sup>

A inegociável exigência da anterioridade da fé reivindica, segundo Santo Agostinho, uma autoridade que transcenda o simples ato subjetivo de crer. A crença, pressupõe, portanto, um assentimento justificado, fiado em certas garantias. A articulação, pois, entre *cogitatio* e *assentio* é governada pela noção de *auctoritas*<sup>214</sup>. Nesse sentido, o *De fide rerum quae non*

<sup>209</sup> *De utilitate credendi*, XIV, 31.

<sup>210</sup> Cf. GILSON, 1931, p. 361.

<sup>211</sup> Tradução nossa, aqui e alhures, a partir da tradução ao espanhol intitulada *Tratados sobre el Evangelio de San Juan*; ver Referência Bibliográfica.

<sup>212</sup> *In evangelium Ioannis tractatus*, XXXVI, 7.

<sup>213</sup> *Ibidem*, XL, 9.

<sup>214</sup> Cf. KOCH, 2015, p. 20-21. A esse respeito, Brachtendorf (2008, p. 129) esclarece: “A crença na autoridade, portanto, deve vir antes, mas ela representa apenas uma procura. Quem prosseguir nesse caminho chegará à intelecção e aprenderá cognitivamente o que procurou sob a orientação da autoridade”. Com efeito, a fé fundada na autoridade não prescinde do exercício cognitivo. Sua função consiste em orientar a razão quanto ao caminho que esta deverá seguir. A noção de *auctoritas*, portanto, não se desdobra em qualquer concepção do tipo fideísta.



*videntur* assegurou, por exemplo, a legitimidade da fé cristã a partir da autoridade singular do testemunho profético:

Muito se equivocam os que pensam que sem provas suficientes cremos em Cristo. Qual prova é mais evidente do que o cumprimento das profecias? Portanto, os que pensam que não existe nenhum motivo para crer em Cristo, que não o viram, considerem então o que estão vendo<sup>215</sup>.

Neste excerto, apela-se à autoridade da mensagem profética como evidência da validade da fé evangélica. Contudo, apesar de direcionar o olhar dos não crentes, exortando-os para que atentem para o cumprimento das profecias e, a partir daí, creiam, Agostinho não desejou, com isso, assentar a percepção sensível como critério para o saber, ou ainda, como fundamento último da fé. Ora, na concepção agostiniana, a referência à autoridade não se dá apenas em termos de uma garantia fundada numa prescrição exterior, captada pelos sentidos.

Com efeito, no livro XIII do *De Trinitate*, o bispo de Hipona indicou a fonte da inspiração da fé cristã. Segundo ele: “Esta fé, porém, promete, não pela argumentação humana, mas pela autoridade divina, que o homem todo, que é constituído de alma e corpo, será imortal, e, por isso, verdadeiramente feliz”<sup>216</sup>. Nesta passagem, assinala incisivamente que a esperança do discurso crente se fixa, sem margem para a dúvida, na *divina auctoritate*.

Na filosofia agostiniana, a *divina auctoritate*, conforme se mencionou, não diz respeito, entretanto, à referência a uma autoridade estritamente externa ao ser humano. Apesar dessa autoridade transcendê-lo, é no mais íntimo de seu ser que ela se manifesta como presença atuante<sup>217</sup>. Agostinho, portanto, recorre a uma justificação da fé a partir de uma atestação íntima, ou seja, por um viés internalista que recorre à *Praesentia interiora* como *divina auctoritate*.

A *Praesentia interiora*, que assegura das promessas da fé, direciona os puros de coração, da procura pela Verdade nos ruídos exteriores para a alegria da contemplação no sossego interior<sup>218</sup>: “Porque havemos de sair correndo a procurar, no mais alto do céu ou nas profundezas da terra, aquele que está em nós se nós quisermos estar nele?”<sup>219</sup>. Esta *Praesentia*

<sup>215</sup> *De fide rerum quae non videntur*, III, 5.

<sup>216</sup> *De Trinitate*, XIII, 9, 12.

<sup>217</sup> Cf. LIMA VAZ, 1968, p. 104.

<sup>218</sup> “San Agustín representa una filosofía que parte del hombre y vuelve al hombre, pero cargada ya de la presencia que el refleja de lo divino. Por eso comienza con la vuelta del espíritu a sí mismo, busca la verdad, no la verdad existencial de cada uno, sino la verdad eterna, que nos lleva en su resplandor a contemplar la presencia de Dios en el hombre. No se queda esta contemplación en el hombre, sino que se trasciende y se eleva a la Verdad misma” (CABA, 1958, p. 216-217).

<sup>219</sup> *De Trinitate*, VIII, 7, 11.

*interiora*, que verdadeiramente vem a ser a fonte da inspiração da atitude crente, é o próprio Deus que, por sua graça, deixa-se encontrar no mais íntimo da alma humana e, deste interior clama, a fim de romper a surdez dos que se precipitam em encontrar a Verdade apenas por meio dos sentidos externos:

Tarde te amei, beleza tão antiga e tão nova, tarde te amei! E eis que estavas dentro de mim e eu fora, e aí te procurava, e eu, sem beleza, precipitava-me nessas coisas belas que tu fizeste. Tu estavas comigo e eu não estava contigo. Retinham-me longe de ti aquelas coisas que não seriam, se em ti não fossem. Chamaste, e clamaste, e rompestes a minha surdez, brilhaste, cintilaste, e afastaste a minha cegueira; exalaste o teu perfume, e eu aspirei e suspiro por ti, e tenho fome e sede, tocaste-me, e abrasei-me no desejo da tua paz<sup>220</sup>.

O caminho da interioridade, entretanto, não reduz o valor e a autoridade da mensagem das Escrituras. Ao contrário, segundo a reflexão agostiniana, a fé capaz de transformar a existência humana é justamente a fé salvífica que surge do encontro do homem com a revelação cristã. Ao termo do *De Trinitate*, Santo Agostinho exorta a seus leitores dizendo:

“E, quando tiverem acreditado inabalavelmente nas Sagradas Escrituras como as mais verdadeiras testemunhas, façam, rezando, e procurando, e vivendo segundo o bem, por entender, isto é, façam que aquilo que é possuído pela fé seja visto pela mente tanto quanto é possível”<sup>221</sup>.

Desse modo, a verdadeira crença encontra alicerce na Verdade revelada nas Escrituras Sagradas e manifesta concretamente no interior do ser humano. Nesse cenário, o caminho da interioridade e a revelação bíblica compõem harmoniosamente a estrutura fundamental da argumentação agostiniana no *De Trinitate*. Na verdade, apenas um olhar mediado pelos dados da revelação bíblica, quando dirigido para si mesmo, para a parte mais sublime e interior da alma, pode alcançar a Verdade, isto é, vislumbrar, até o possível, certa visão das promessas aludidas pela fé.

À luz do exposto até aqui, situa-se então o sentido da exigência epistêmica da filosofia cristã: *Nisi credideritis non intelleligetis* – “Se não é possível alcançá-lo por meio da inteligência, agarremo-lo por meio da fé, até que brilhe nos corações aquele que diz pelo Profeta: *Se não acreditardes, não compreendereis*”<sup>222</sup>. Esse postulado, longe de quaisquer

<sup>220</sup> *Confessionum*, X, 27, 38.

<sup>221</sup> *De Trinitate*, XV, 27, 49.

<sup>222</sup> *Ibidem*, VII, 6, 12.

obscurantismos, convida o ser humano ao aprofundamento no *mysterium fidei*, a fim de alcançar, por meio da inteligência, aquilo para que a fé insiste em apontar.

A fé descreve uma esperança, indica um horizonte de inteligência a ser aspirado pela razão. Os conteúdos indicados pela fé são primordiais para o alcance da compreensão do real significado da existência humana e da vida feliz. Certamente, a fé nas Escrituras proporciona alguns axiomas a partir dos quais a Verdade precisa ser investigada. À luz, a razão deve perseguir as pistas da fé em uma investigação em direção à Verdade Eterna anunciada pela fé, isto é, ao próprio Deus-Trindade. Desse modo, fé e razão não são apenas coincidentes e compatíveis, mas, em seu elo dialético, versam sobre os mesmos domínios e compartilham os mesmos conteúdos, ainda que por meios diferentes<sup>223</sup>.

Na verdade, a experiência crente consiste na expressão do amadurecimento da própria razão. Diante da vivência da fé, a razão humana, temporal e condicionada pelas vicissitudes da existência mundana, ao indagar sobre sua real natureza, percebe que deverá fazê-lo paradoxalmente, reconhecendo a necessidade de ir para muito além de si mesma, a um outro que, no entanto, não é irracional. A razão, portanto, deverá transcender-se em direção à fonte de sua verdadeira identidade. Na concepção agostiniana, a razão não basta a si mesma; para fazer o percurso mencionado, carece do impulso da fé, das pistas assinaladas pela revelação cristã. Nesse sentido, a fé não é compreendida como uma atitude alheia à razão, mas justamente como o caminho que leva a razão ao reconhecimento de sua real identidade como extraposta, ou seja, não se reduzindo às amarras da temporalidade e da transitoriedade que, no momento presente, determinam-na<sup>224</sup>.

Por essa razão, não se trata meramente de crer e compreender, como se isso fosse um fim em si mesmo, senão para alcançar um determinado objetivo. A relação dialética crer e compreender é, conforme já se expôs, uma procura pelo conhecimento de Deus. Deve-se crer a fim de buscar compreender e, compreendendo melhor, deve-se buscar com intensidade ainda maior. O paradoxo aqui subjacente não implica a existência de uma relação viciosa, como se o espírito circulasse sobre si mesmo num imenso vazio; a dialética fé e razão encontra sentido e significado apenas na Verdade que a transcende. A relação fé e razão vislumbra o alcance de algo muito além de uma simples circularidade ensimesmada. Essa relação aponta para fora de si, para o gozo da contemplação do *mysterium Trinitatis* na vida eterna.

---

<sup>223</sup> Cf. NOVAES FILHO, 2009, p. 103-104.

<sup>224</sup> Cf. Idem, p. 98.

A busca pela felicidade inextinguível se inicia com a fé e se realiza no conhecimento de Deus. A fé, indiscutivelmente essencial para o alcance da vida feliz, solicita um aprofundamento reflexivo dos conteúdos apontados por ela mesma. No entanto, esta questão não se restringe à esfera da pura investigação racional das verdades da fé. Conforme Santo Agostinho, o ato de crer em Deus é mais do que uma simples concordância intelectual com a revelação cristã. A fé, em sua capacidade de conduzir o ser humano a vivenciar a realização eterna da vida feliz, implica da parte deste uma entrega irrestrita<sup>225</sup>:

O que é, pois, a fé n'Ele? É uma fé amante, uma fé plena de amor, uma fé que te conduz a Ele e te incorpora em seus membros. Esta é a fé que Deus nos exige. [...] Não se trata de uma fé qualquer, mas da fé que age mediante o amor. Haja em ti essa fé e compreenderás a doutrina<sup>226</sup>.

No nível das relações entre fé e razão, o *De Trinitate* apresenta um terceiro termo, indispensável à progressão do conhecimento de Deus, a saber: o amor. Nesse sentido, os atentos leitores são instruídos: “A menos que o amemos agora, jamais o veremos”<sup>227</sup>. Ainda, noutra importante obra, Agostinho desenvolve a seguinte fórmula: “Não se chega à verdade senão pelo amor”<sup>228</sup>. Nesse cenário, crer em Deus significa penetrar no seu mistério de amor.

Agora, pois, convém reorientar a discussão para o plano do amor.

### 2.2.2 Deus é amor

Em Santo Agostinho, o amor verdadeiro – *vero dilectio* ou *caritas* – é, por si mesmo, uma via privilegiada de conhecimento da realidade mais complexa para a razão humana: a Trindade. Nesse sentido, no *De Trinitate*, o alcance do mistério Divino implica necessariamente a vivência do amor. Decerto, a máxima *credo ut intelligam* poderia ser reescrita, porém agora nos seguintes termos: *ama ut intelligas*, isto é, no sentido de que se

---

<sup>225</sup> “Y, ¿por qué es necesario creer, antes de entender? Porque la fe opera una transformación, una μετάνια [sic] en el hombre”. [...] la concepción más plenaria de los Santos Padres y, entre ellos, especialmente de san Agustín, que concibe el acto de fe, además y sobre todo, como *credere in Deo*, como una entrega confiada de toda la persona a un Dios que es amor y que se revela al hombre para invitarle a entrar en su amistad. La fe así concebida es ante todo una conversión. Por tanto, no solamente ilumina la razón, sino que sobre todo crea en el hombre una actitud de buena voluntad, de amor sincero de la verdad” (PEGUEROLES, 1972, p. 18).

<sup>226</sup> *In evangelium Ioannis*, XXIX, 6.

<sup>227</sup> *De Trinitate*, VIII, 4, 6.

<sup>228</sup> *Contra Faustum*, XXXII, 18. Tradução nossa, a partir da versão em espanhol, *Contra Fausto*, da coleção Biblioteca de Autores Cristianos; cf. Referência Bibliográfica.

deve, não apenas “crer para compreender”, mas também “amar, a fim de compreender”<sup>229</sup>. Dessa forma, o amor deve ser interpretado como condição indeclinável para o alcance da plenitude das verdades anunciadas pela revelação cristã e que, com humildade e segurança, são assumidas pela fé.

Em face da impossibilidade de o ser humano, nesta vida, contemplar a Verdade em si mesma, é necessário, então, firmar-se numa adesão amorosa ao Deus-Trindade, na profunda expectativa de um dia, enfim, poder contemplá-Lo como de fato é. Na clássica definição do apóstolo Paulo, esse anseio assume uma vívida esperança: “Agora vemos em espelho e de maneira confusa, mas, depois, veremos face a face. Agora meu conhecimento é limitado, mas, depois, conhecerei como sou conhecido”<sup>230</sup>.

Apesar da incapacidade da existência humana de alcançar, por méritos próprios, esse feito, convém ao homem permanecer no amor, pois é pela via do amor que este ser inábil e desvalido se relaciona com o Eterno. Conforme as Escrituras: “Deus é Amor: aquele que permanece no amor permanece em Deus e Deus permanece nele”<sup>231</sup>. O conselho aqui expresso é deveras assumido por Agostinho que, a partir dessa passagem, formula uma insigne máxima teológica: “se vês o amor, vês a Trindade”<sup>232</sup>. Ainda, sem subverter o sentido e, conseqüentemente, a riqueza desse aforismo, a fórmula condicional da frase pode muito bem ser pensada num viés afirmativo, a saber: “Amas e verás a Trindade”<sup>233</sup>.

Nesse sentido, a vida no amor verdadeiro envolve a recordação da presença do amor mesmo que é Deus. Segundo a reflexão agostiniana, o conhecimento do amor implica o conhecimento de Deus e a vida no amor também inclui a vida em Deus e, por conseguinte, a vida na Trindade que é Deus. A adesão a Deus é, portanto, uma adesão ao amor e, por essa razão, o conhecimento de Deus exige do ser humano um retorno a si mesmo, à sua interioridade, a fim de encontrar a fonte mesma de todos os amores<sup>234</sup>.

Por isso, aqueles que buscam a Deus por meio dos poderes que governam o mundo ou partes do mundo afastam-se dele e são projectados para longe, não na distância do lugar, mas das diversidades dos afectos; pois esforçam-se por sair para o exterior e abandonam a morada interior onde Deus se encontra<sup>235</sup>.

<sup>229</sup> Cf. MARION, 1992, p. 463-473.

<sup>230</sup> 1Coríntios 13,12.

<sup>231</sup> 1João 4,16.

<sup>232</sup> *De Trinitate*, VIII, 8,12.

<sup>233</sup> Cf. ROSA, 2008, p. 4.

<sup>234</sup> Cf. TEIXEIRA, 2003, p. 146.

<sup>235</sup> *De Trinitate*, VIII, 7,11.

Não restam dúvidas de que a concepção agostiniana da Trindade como amor tornou-se, para a história do pensamento cristão, um legado indelével de sua reflexão. Quanto à inteligência patrística, apenas em Santo Agostinho a *pericórese* trinitária, ou *circumincessio* – a “dança” ou o “movimento” de interrelação entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo no âmago da Trindade – é apresentada na fórmula: o que ama, o amado e o próprio amor<sup>236</sup>.

Nessa expressão, encontra-se uma das mais belas alegorias da sabedoria cristã. Santo Agostinho desenvolve aí um paralelismo analógico entre a dinâmica do amor humano e a natureza pericorética da Trindade. No ato de amar estão presentes uma unidade e uma diversidade estruturais que evocam a essência Una e Trina de Deus. A estrutura, portanto, que compõe este ato é dada como um reflexo metafísico da própria Trindade<sup>237</sup>.

Santo Agostinho compreendeu, assim, que na reciprocidade humana do amor verdadeiro existe certa equivalência com o *mysterium Trinitatis*. O ímpeto de amor que une os corações dos seres humanos em um só coração figura a mais perfeita unidade que, indubitavelmente, se dá na relação entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Ainda, as três realidades que constituem o ato de amar – “aquele que ama, aquilo que é amado e o próprio amor”<sup>238</sup> – desvelam também a diversidade existente na vida trinitária. Dessa forma, o amor intersubjetivo revela um vestígio da Trindade.

Convém agora esclarecer, ainda que brevemente, o que Santo Agostinho considera como amor verdadeiro em sua argumentação no livro VIII do *De Trinitate*. A esse respeito, declara: “O que é o amor, ou a caridade, que a Sagrada Escritura tanto louva e tanto proclama senão o amor do bem?”<sup>239</sup>. O amor é uma vida unificadora que atua nas relações humanas<sup>240</sup>. Essa vida, insiste Agostinho, se constitui na verdade e na justiça: “Ora o verdadeiro amor consiste em, aderindo à verdade, *vivermos justamente* e, por isso, desprezarmos tudo quanto é mortal por amor dos homens, amor no qual queremos que eles vivam justamente”<sup>241</sup>. O verdadeiro amor é, pois, a via de acesso ao conhecimento trinitário, que transforma

---

<sup>236</sup> Cf. ROSA, 2008, p. 4.

<sup>237</sup> Cf. BLÁZQUEZ, 1969, p. 344. E, nesta mesma página: “Por una parte, la mente y el amor son un espíritu, una esencia y no dos esencias. Por otra el amante y el amor, o lo que es igual, el amor y lo que se ama, son dos realidades que forman una cierta unidad al tiempo que se dicen una relación mutua. El que ama, ama por amor, y el amor pertenece a alguien que ama. No existe amor sin amante, ni amante sin amor. En cuanto que se dicen relación mutua son dos realidades distintas, pero en sí considerados ambos extremos son un solo espíritu”.

<sup>238</sup> *De Trinitate*, VIII, 10,14.

<sup>239</sup> *Ibidem*.

<sup>240</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>241</sup> *Ibidem*, VIII, 7, 10.

integralmente a existência, a ponto de tornar o ser humano melhor do que era antes de conhecer a Deus<sup>242</sup>.

Nesse cenário, Santo Agostinho instrui seus leitores sobre a necessidade de viver o amor verdadeiro, alegando que, conforme as Sagradas Escrituras, aquele que ama seu irmão nasceu de Deus e ao próprio Deus conhece:

Que ninguém diga: não sei o que amar. Ame o irmão e ame o próprio amor; melhor conhecer o amor com que ama do que o irmão a quem ama. E pode ter de Deus um conhecimento mais preciso do que o tem do irmão, seguramente mais preciso, porque mais presente, mas preciso, porque mais íntimo, mais preciso, porque mais seguro. Tu, abraça a Deus amor e abraça a Deus com amor<sup>243</sup>.

Logo, é na via anagógica, ou seja, no movimento de ascensão amorosa para o Deus-Trindade, que Agostinho sugere ter encontrado o ponto de partida de sua difícil investigação:

Mas descanse aqui um pouco nossa atenção, não por julgar que encontrou já o que procura, mas como costumamos encontrar um lugar quando temos de procurar alguma coisa. Essa coisa ainda não foi encontrada, mas já se encontrou onde procurar. Bastará ter dito isto para tecermos o resto como que do início da urdidura<sup>244</sup>.

A reflexão agostiniana no *De Trinitate* se dá, portanto, em estreita relação com a ideia de *vero dilectio* descrita também como *caritas*. Muito embora Deus não possa ser conhecido numa relação face a face, convém amá-lo acima de tudo. Novamente, retoma-se a pergunta: mas como é possível amar o que não se pode ver? Outra vez se afirma: não há outro caminho para a realização desse feito além da fé: “A fé, portanto, é indispensável para o conhecimento e o amor de Deus, não como absolutamente desconhecido ou absolutamente não amado, mas para que mais claramente seja conhecido e mais firmemente seja amado”<sup>245</sup>.

Encerra-se assim o segundo capítulo desta Dissertação. Determinado, pois, o método da investigação no *De Trinitate*, isto é, “crer para compreender e compreender para crer”, e instaurado também o ponto de partida da busca, ou seja, a fé que age no amor; o que resta então? É necessário agora exercitar-se “mantendo a regra de que aquilo que ainda não for claro para a nossa inteligência nos não afaste da firmeza da fé”<sup>246</sup>, de modo a questionar “a

---

<sup>242</sup> Cf. *De Trinitate*, IX, 11, 16.

<sup>243</sup> *Ibidem*, VIII, 8, 12.

<sup>244</sup> *Ibidem*, VIII, 10,14.

<sup>245</sup> *Ibidem*, VIII, 9,13.

<sup>246</sup> *Ibidem*, VIII, 1,1.

partir de que analogia ou de que comparação com coisas conhecidas acreditamos nós, para amarmos o Deus que ainda não conhecemos [...]”<sup>247</sup>.

Com efeito, no instante da investigação agostiniana em que se refletiu sobre o conhecimento de Deus pela fé, que age no amor, “brilhou um pouco uma trindade, isto é, aquele que ama, aquilo que é amado, e o amor”<sup>248</sup>. Contudo, a *lux ineffabilis* tornou-se de tal modo intensa que, incapaz de se fixar neste esplendor, o espírito voltou-se para si na esperança de encontrar em si mesmo, imagem e semelhança de Deus, um vestígio da Trindade. O próximo capítulo dissertará, portanto, sobre a “investigação psicológica” do mistério trinitário, a partir da relação fé e razão.

---

<sup>247</sup> *De Trinitate*, VIII, 5,8.

<sup>248</sup> *Ibidem*, XV, 6,10.



### 3 O CONHECIMENTO DE DEUS A PARTIR DO *DE TRINITATE*

No *De Trinitate*, Santo Agostinho se ocupa de investigar a profundidade do mistério trinitário, sem, contudo, ambicionar desvelá-lo por completo. No seio de sua aspiração, encontra-se a dialética fé e razão. Através dessa relação dialógica, o espírito encontra as condições necessárias para se debruçar sobre o mistério divino. Com efeito, após esclarecer a natureza própria dessa relação, a saber: *credo ut intelligam, intelligo ut credam*, a discussão em torno do problema do conhecimento de Deus se torna indispensável, pois isto constitui a dialética fé e razão.

Na via anagógica, ou seja, na fé que age no amor, vislumbrou-se um vestígio da Trindade, mas incapaz de fixar seu olhar na intensidade dessa revelação, o espírito se voltou para si, a fim de encontrar em si mesmo, ser criado à semelhança de Deus, a imagem da Trindade. A via, pois, a ser seguida agora será da analogia com a alma humana. Nesse sentido, a “investigação psicológica” do mistério trinitário se constituirá como fruto do esforço da inteligência da fé em sua procura pelo conhecimento de Deus.

#### 3.1 Homem exterior e homem interior

Conforme Santo Agostinho, o conhecimento de Deus impõe a exigência de uma dialética da interioridade. Por esta via, o ser humano pode alcançar a contemplação das verdades eternas e imutáveis, das quais a Trindade constitui o apogeu<sup>249</sup>: “e o que, nas coisas eternas, há de mais excelente do que Deus, cuja natureza, só a dele, é imutável?”<sup>250</sup>. Ora, a incursão agostiniana, a fim de encontrar em si mesmo, imagem e semelhança de Deus, um vestígio da Trindade se deu a partir de um íntimo e gradual movimento, do exterior para o interior e do inferior para o superior.

Não há, portanto, um caminho mais perfeito para alcançar o conhecimento do Deus-Verdade se não o voltar-se para si e, evitando pôr-se em clausura, num amor de si, ascender

<sup>249</sup> A visão do Deus-Trindade pela dialética da interioridade oferece o quadro fundamental do *intellectus fidei* (cf. DU ROY, 1966, p. 387-388). Nesse sentido, a via analógica desenvolvida por Santo Agostinho no *De Trinitate* é essencial para compreender a inteligência da fé.

<sup>250</sup> *De Trinitate*, XII, 14, 22.

em direção ao *amor Dei*. Com efeito, concretiza-se aqui uma metafísica da interioridade, segundo a qual a atenção voltada para a introspecção do espírito é interpelada a não se fixar em si mesma, mas a transcender-se em direção àquele Outro que é capaz de conduzir o ser humano a sua realização plena:

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 mudanças, vai além de ti mesmo. Em te ultrapassando, porém, não te esqueças que transcendes a tua alma que raciocina. Portanto, dirige-te à fonte da própria luz da razão<sup>251</sup>.

Nessa notável passagem, a dialética da interioridade aparece caracterizada por três atitudes: (1) de superação da exterioridade<sup>252</sup> – *Noli foras ire*; (2) de introspecção – *in teipsum redi*; e, por fim, (3) de ascensão – *transcende et teipsum*. Mas, se é necessário escapar de si, qual a razão de voltar-se para si mesmo? Nas páginas do *De Trinitate*, a presente questão é pensada a partir da compreensão de que, nas profundezas da alma humana, no mais íntimo da mente<sup>253</sup>, é possível encontrar uma imagem e semelhança do Criador<sup>254</sup>. Com efeito, esta

---

<sup>251</sup> *De vera religione*, 39, 72. Remete-se, para esta obra, à tradução *A verdadeira religião*, de Editora Paulus, Série Patrística.

<sup>252</sup> No entanto, quanto à superação da exterioridade, Contaldo (2011, p. 51) esclarece: “O itinerário agostiniano em busca da interioridade não desconhece e nem desconsidera o mundo exterior. Antes toma-o como referência para se posicionar servindo-se abundantemente da linguagem que expressa a experiência e a presencialidade das coisas sensíveis”.

<sup>253</sup> Apesar da especificidade e da fluidez da terminologia epistemológica e antropológica da filosofia agostiniana, Étienne Gilson faz alguns esclarecimentos importantes para o desenvolvimento dessa investigação: (1) *anima* é uma expressão que designa uma função vital dos corpos, um princípio animador compartilhado por homens e animais irracionais; (2) *animus* é preferencialmente utilizado em referência ao homem, constituindo, simultaneamente, um princípio vital e uma substância racional; (3) *spiritus* possui duas significações distintas: conforme a definição porfiriana e no sentido das Escrituras. De acordo com a primeira, *spiritus* designa a memória sensível, sendo, assim, superior à *anima* e inferior à *mens*. Conforme a interpretação escriturística de Santo Agostinho, o *spiritus* se refere à parte racional da alma, ou seja, a uma faculdade singular dos seres humanos; (4) *mens* vem a ser a parte superior da alma racional (*animus*), e se traduz, amiúde, como “pensamento”, e se caracteriza pela relação com os inteligíveis. Com efeito, a *mens* contém a *ratio* (movimento pelo qual a *mens*, numa atividade associativa ou dissociativa, transita de um dos seus conhecimentos a outro) e o *intellectus* (compreendido como a parte mais excelente da *mens*) (cf. GILSON, 2010, p. 95-96). Ressalta-se ainda que, a rigor, as significações dos múltiplos conceitos da filosofia agostiniana não são sempre assim tão nítidas e de fácil tradução como aparentemente essa exposição possa sugerir.

<sup>254</sup> Agostinho esclarece que, na alma humana, há uma imagem e semelhança de Deus pensadas sempre em relação à Trindade: “De facto, Deus disse: Façamos o homem à nossa imagem e semelhança; mas logo a seguir está dito: ‘E Deus fez o homem à imagem de Deus’. Seguramente não diria nossa, que é plural, se o homem fosse feito à imagem de uma única Pessoa, fosse a do Pai, fosse a do Filho, fosse a do Espírito Santo, mas, porque era feito à imagem da Trindade, por isso mesmo foi dito: à nossa imagem. Depois, para não sermos levados a crer que na Trindade há três deuses, sendo a Trindade um Deus único, repete: ‘E Deus fez o homem à imagem de Deus’, como se dissesse: à sua imagem” (*De Trinitate*, XII, 6, 6).

semelhança não se dá segundo as aparências exteriores, mas segundo o que é singular e mais excelente no ser humano, ou seja, a imagem divina se dá em sua alma racional.

Nesse sentido, a distinção realizada no livro XII do *De Trinitate* entre homem exterior e homem interior é crucial para a ascendência do espírito que visa à sabedoria. Contudo, é necessário esclarecer que, para Santo Agostinho, o ser humano<sup>255</sup> não é nem um nem outro isoladamente. A distinção entre homem interior e homem exterior é, de certa maneira, muito genérica, e se refere a duas disposições do espírito humano, conforme expressão do livro XII: “duas em uma só mente”<sup>256</sup>. Inspirado na literatura paulina<sup>257</sup>, o que Agostinho constata é a presença de diferentes tendências humanas na relação com a existência.

Segundo a definição agostiniana: “O que em nosso espírito temos de comum com o animal irracional diz-se justamente pertencer ainda ao homem exterior”<sup>258</sup>. Discernir o homem exterior não equivale apenas a identificar sua corporeidade, mas também a manifestação da vida que confere vigor ao seu organismo físico; os sentidos com os quais se percebem as coisas exteriores; e a recordação<sup>259</sup> dos objetos gravados na memória<sup>260</sup>. Em suma, o homem exterior é identificado com os seres irracionais enquanto compartilha com eles os mesmos atributos.

A expressão “homem exterior” se refere àquela parte da alma que mantém contato com os sensíveis, ainda que num plano comum aos demais animais. No entanto, mesmo na estrutura física, Agostinho considera uma importante diferenciação por parte do seres humanos, pois estes possuem uma constituição corpórea ereta que possibilitaria uma frente elevada em direção ao céu, ou seja, para aquilo que o ultrapassa. Na concepção agostiniana, essa característica humana é um convite para que a alma, substância espiritual, se inspire a

---

<sup>255</sup> Apesar da distinção corpo (princípio material) e alma (princípio incorpóreo e inextenso), a noção de ser humano na antropologia agostiniana se distancia da radicalidade do dualismo maniqueísta e da consequente instrumentalização da relação corpo e alma. A influência neoplatônica em sua antropologia diz respeito mais à elaboração do homem interior, mais especificamente na presença interior e superior da Trindade na *mens*, equivalente ao *noûs* neoplatônico (cf. LIMA VAZ, 2004, p. 53-59). Dessarte, é a partir da fé cristã que Santo Agostinho irá desenvolver a ideia de pessoa em sua unidade (corpo-alma), universalidade, singularidade e contingência histórica.

<sup>256</sup> *De Trinitate*, XII, 3, 3.

<sup>257</sup> Cf. SOUZA, 2013, p. 169-170.

<sup>258</sup> *De Trinitate*, XII, 1, 1.

<sup>259</sup> No entanto, Agostinho, ainda que aparentemente reticente, admite que quanto à recordação dos conteúdos da fé cristã, o que se realizaria nesse ato seria uma atividade do homem interior: “Mas, se conhece e recorda o significado dessas palavras, realiza já, sem dúvida, uma atividade própria do homem interior, mas ainda não se deve dizer ou considerar que vive segundo a trindade do homem interior se não amar todas as coisas que nelas são ensinadas, preceituadas, prometidas” (Ibidem, XIII, 20, 26).

<sup>260</sup> Cf. Ibidem, XII, 1, 1.

e elevar-se, fixando seu olhar para além da realidade sensível, mais especificamente, para a superioridade dos inteligíveis<sup>261</sup>.

Em face da possibilidade mesma de ultrapassar os limites da exterioridade do mundo corpóreo, o simples ato de recusar-se a transcender essa esfera e, conseqüentemente, de negligenciar as realidades mais sublimes que a mera transitoriedade do momento presente, significa um desprezo à própria natureza constitutiva da alma humana. A efetivação dessa posição coincidiria com a redução a uma condição inferior àquela para a qual a alma foi criada. Dessa forma, a disposição que Agostinho nomeia como “homem exterior” não é nada além do que um estágio preliminar do espírito que deve ser por ele superado.

Contudo, uma questão essencial se impõe: se a superação da realidade sensível é um princípio *sine qua non* da filosofia agostiniana, o argumento cético desenvolvido pelos acadêmicos e que, com grande diligência, foi refutado por Agostinho no tempo que se seguiu à sua conversão não seria agora legitimado? Certamente, a proposta de uma ascendência do espírito não se confunde com a recusa cética em relação à possibilidade de se estabelecer um conhecimento seguro da realidade. Conforme os acadêmicos, cujo ceticismo Agostinho combate, o problema do conhecimento se instauraria em razão de os sentidos invariavelmente se equivocarem, porém esta não é, definitivamente, uma alegação defendida por ele.

A relação e os limites entre o que, no *De Trinitate*, denominam-se “homem exterior” e “homem interior” requerem uma aproximação às considerações desenvolvidas no *De libero arbitrio*. Nessa obra<sup>262</sup>, Santo Agostinho parte da corporeidade dos sentidos até chegar a um ponto caro para a presente Dissertação, a saber: a verdade imutável da sabedoria, pois, conforme elucidado anteriormente, nisso consiste o fim último da relação entre fé e razão. Nesse sentido, a passagem dos sentidos à verdade se dá no percurso de sua exposição sobre a existência de Deus.

No caminho desenvolvido nessa obra, Santo Agostinho analisa os chamados *sensus corporis*, isto é, os cinco sentidos externos<sup>263</sup>. O desenvolvimento da argumentação agostiniana sugere que estes sentidos possuem um papel inicial na construção do conhecimento sensível. Contudo, ainda que os dados sensíveis sejam o ponto de partida, é por meio da razão que se alcança o conhecimento. As sensações por si mesmas não são capazes

---

<sup>261</sup> Cf. *De Trinitate*, XII, 1, 1.

<sup>262</sup> O livro I do *De libero arbitrio* foi escrito cerca de 388 d.C.; já os livros II-III foram escritos entre 391-395 d.C. (cf. LANCEL, 1999, p. 741).

<sup>263</sup> Cf. *De libero arbitrio*, II, 3, 8.

de informar quanto à verdade ou falsidade de algo; por conseguinte, os sentidos não nos podem enganar.

A reflexão avança, apontando para o então denominado *sensus interior*, ou seja, o sentido interior. Este possui a competência de assimilar as impressões advindas dos *sensus corporis* e, além disso, perceber também os próprios sentidos externos. Assim como estes, o sentido interior não é uma especificidade humana, mas uma dimensão do espírito presente até nos animais irracionais<sup>264</sup>.

A relação entre essas esferas se produz num nível hierárquico de subordinação dos sentidos externos ao sentido interior<sup>265</sup>. A disposição de ordenação e sujeição a que o *De libero arbitrio* se refere está fundada na capacidade judicativa relativa à dimensão do sentido interior. O princípio que rege essa concepção se expressa na sentença: “Quem julga é superior àquele [sic] sobre o que julga”. Ora, por *iudicare*, julgar, compreende-se a atividade de um ser sobre determinado objeto, implicando certa relação de dependência na ação<sup>266</sup>.

O *sensus corporis* e o *sensus interior* correspondem à dimensão do homem exterior. Apesar da possibilidade da dispersão dos sentidos na multiplicidade da realidade intramundana, através deles inicia-se o itinerário introspectivo e ascensional para o conhecimento da Verdade:

E assim, gradualmente, desde os corpos até a alma, que sente através do corpo, e da alma até sua força interior, a qual o sentir do corpo anuncia as coisas exteriores, tanto quanto é possível, aos animais irracionais, e daqui passando de novo à capacidade raciocinante, a qual compete julgar o que é aprendido pelos sentidos do corpo; a qual, descobrindo-se também mutável em mim, elevou-se até a inteligência de si e desviou o pensamento do hábito, subtraindo-se às multidões antagônicas dos fantasmas, para que descobrisse com que a luz era aspergida quando clamava, sem nenhuma hesitação, que um imutável de antepor-se ao mutável, o motivo pelo qual conheci o próprio imutável – porque, se não o conhecesse de modo algum, de nenhum modo o anteporia, com certeza absoluta, ao mutável – e chegou àquilo que é num relance de vista trepidante. Então, porém, contemplei as tuas coisas invisíveis, compreendidas por meio daquelas coisas que foram feitas [...]<sup>267</sup>

<sup>264</sup> Cf. *De libero arbitrio*, II, 4, 10.

<sup>265</sup> A subordinação de um ao outro se confirma nas palavras de Evódio, interlocutor de Santo Agostinho nesta obra: “É porque eu reconheço no sentido interior um guia e um juiz dos sentidos exteriores. De fato, quando estes faltam em algo de suas funções, o sentido interior reclama os seus serviços, como junto a um servidor, conforme dissemos em nossa conversa anterior. Na verdade, o sentido da vista, por exemplo, não vê a presença ou a ausência de sua visão. E porque não vê, não pode julgar sobre o que lhe falta ou lhe basta. Esse é o papel do sentido interior” (*De libero arbitrio*, II, 5, 12).

<sup>266</sup> Cf. RAMOS, 2009, p. 111.

<sup>267</sup> *Confessionum*, VII, 17, 23.

Santo Agostinho segue, portanto, sua conversação, no *De libero arbitrio*, analisando a dimensão na qual a atividade judicativa por excelência se concretiza, a saber: a *ratio*. Situada acima do *sensus corporis* e do *sensus interior*, a razão é a condição humana que possibilita a própria ciência: “Pois, a não ser ultrapassando esse mesmo sentido interior, o objeto transmitido pelos sentidos corporais poderá chegar a ser objeto de ciência. Porque tudo o que nós sabemos, só entendemos pela razão – aquilo que será considerado ciência”<sup>268</sup>. Nesse sentido, o conhecimento exige operações que ultrapassam a esfera dos sentidos externos e, também, do sentido interior:

[...] reter na memória não só as que são naturalmente captadas, mas também as que à memória são intencionalmente confiadas, e voltar a imprimir as que começam a cair no esquecimento, recordando-as e pensando nelas de forma que, assim como do conteúdo da memória se forma o pensamento, assim também pelo pensamento se consolide precisamente o que a memória contém; construir visões imaginárias, colhendo daqui e dali e como que cosendo algumas recordações; ver de que modo, neste gênero de coisas, verossímeis se distinguem das verdadeiras, não no que respeita às espirituais, mas precisamente as corpóreas: estas e outras coisas do mesmo gênero, se bem que aconteçam e se passem ao nível das coisas sensíveis e daquelas que o espírito delas colhe pelos sentidos do corpo, nem são desprovidas de razão, nem são comuns a homens e animais irracionais<sup>269</sup>.

Com efeito, a saída da esfera dos sentidos para a racionalidade corresponde ao que o *De Trinitate* sugere como a passagem do homem exterior para o homem interior. As considerações desenvolvidas no *De libero arbitrio* lançam luz sobre as especificidades existentes desse salto. Os sentidos externos, o sentido interno e a razão, conforme esta obra, refletem respectivamente a hierarquia dos valores da existência, a saber: *esse, vivere et intelligere*, “ser”, “viver” e “entender”. No entanto, é na dimensão mais sublime da existência, o *intelligere*, que se encontra a possibilidade de ascender ao divino, encontrando em si o que escapa de si mesmo, ou seja, os vestígios da Trindade.

A essa dimensão, a terminologia do *De Trinitate* identifica como “homem interior”: “Assim, subindo nós interiormente pelas partes da alma alguns degraus de reflexão, no ponto onde começa a encontrar-se alguma coisa que já não partilhamos com os animais irracionais, aí começa a razão na qual o homem interior pode ser reconhecido”<sup>270</sup>. No homem interior, portanto, se encontra o exercício da razão, aquele que excede em seu valor à exterioridade dos sensíveis e dos próprios sentidos.

<sup>268</sup> *De libero arbitrio*, II, 3, 9.

<sup>269</sup> *De Trinitate*, XII, 2, 2.

<sup>270</sup> *Ibidem*, XII, 8, 13.

Os sentidos do corpo, em expressão agostiniana, *fenestrae sunt mentis*, “são as janelas da alma” que, sem a atividade da razão, em vão permaneceriam abertas<sup>271</sup>. Apesar de a sensação se iniciar na relação com a coisa, ou seja, ainda que o sensível possua em si a causa da sensação, é a alma, e não os sentidos, que atua nos objetos e que se permite afetar em decorrência de sua própria ação e de sua união com o corpo<sup>272</sup>. Com efeito, é no nível da alma racional que se encontram a sensação e sua compreensão<sup>273</sup>.

Acima do conhecimento relativo ao sensível, à recordação dos objetos gravados na memória (*notitia*), encontra-se o conhecimento capaz de ajuizar de acordo com as verdades eternas (*cogitatio*)<sup>274</sup>. A alma racional<sup>275</sup> é, pois, a única capaz de transcender a dimensão da sensibilidade, além de ser essencialmente apta para, também, discriminar e ordenar hierarquicamente sua experiência. Nesse sentido, o exercício do homem interior implica o julgamento dos dados sensíveis, não a partir de uma doação pessoal de valor, ou seja, construindo por si mesmo o sentido da realidade, mas recorrendo às razões eternas que o sobreexcedem:

Mas é exclusivo da mais alta das razões ajuizar destas coisas corpóreas segundo razões incorpóreas e sempiternas que, se não estivessem acima da mente humana, certamente não seriam imutáveis, e, se algo nosso lhes não estivesse submetido, não poderíamos ajuizar das coisas corpóreas em função delas. Ora, nós ajuizamos das coisas corpóreas em função do princípio das dimensões e das figuras, princípio que a nossa mente sabe que se mantém imutável<sup>276</sup>.

Conforme essa epistemologia, a alma racional reconhece uma proposição verdadeira como algo que não é por ela determinada. É necessário, então, que a verdade se situe num nível superior à própria alma humana. Logo, essa consideração vem a ser imprescindível para compreender o porquê da exigência de uma dialética ascensional na filosofia agostiniana. Apesar de sua excelência, a mente intelectual não se constitui soberana, autossuficiente; ao contrário, ela depende necessariamente das razões incorpóreas, imutáveis e sempiternas, não

<sup>271</sup> Cf. *In Psalmum XLI*, 7. Conforme a edição bilíngue da Biblioteca de Autores Cristianos.

<sup>272</sup> Cf. GILSON, 2010, p. 123. Ainda sobre essa passagem, Gilson comenta que a doutrina agostiniana das sensações consiste numa reinterpretação de Plotino, para quem as imagens das coisas sensíveis percebidas pelo corpo eram, na verdade, impressas pela alma em si mesma.

<sup>273</sup> Com essa doutrina, Agostinho insiste, pois, em salvaguardar a máxima da transcendência da alma em relação ao corpo, importante questão para a mentalidade da antiguidade tardia.

<sup>274</sup> Cf. DALPRA, 2009, p. 135-136.

<sup>275</sup> Na verdade, o intelecto (*intellectus*), denominado também como mente intelectual (*mentis intellectus*), enquanto dimensão mais eminente da alma racional, tem acesso aos inteligíveis e por essa razão é capaz de emitir juízos assertivos.

<sup>276</sup> *De Trinitate*, XII, 2, 2.

condicionadas ao homem. A mutabilidade da alma racional revela a impossibilidade da mente intelectual se fixar como determinação inalterável e sempiterna para ajuizar as coisas sensíveis e de estabelecer, por si mesma, a ordenação e o sentido da própria realidade, implicando, dessa forma, a exigência de um itinerário ascensional<sup>277</sup>.

Apesar da transcendência das razões eternas, Santo Agostinho sugere a existência de um elo com o homem interior. A questão se explicita nos seguintes termos: a partir das razões eternas o intelecto se torna apto para julgar. Como o esforço judicativo do homem interior implica necessariamente o recurso às razões eternas, existe, então, em algum grau, uma relação entre eles. Portanto, a dimensão do homem interior supera, inevitavelmente, a dimensão do homem exterior, pois apenas a mente intelectual pode se relacionar com as razões eternas<sup>278</sup>.

A referida superioridade dá-se também pelo fato de a alma racional poder pensar, além dos sentidos, a si mesma e, por ser capaz, mediante as razões eternas, de advertir quanto à hierarquia dos valores<sup>279</sup>. Com efeito, a via ascensional da alma racional e sua possibilidade mesma de interiorização denotam seu valor intrínseco, pois tanto melhor e mais refinado é o degrau que corresponde à identidade verdadeira do ser. Ora, Agostinho tinha plena consciência de que, no homem interior, abriga-se a singularidade do ser humano. Além disso, o próprio homem interior constitui o lugar onde é possível o reconhecimento da presença do Deus-Trindade<sup>280</sup>.

Na epistemologia agostiniana, portanto, o conhecimento verdadeiro não se funda na exterioridade dos objetos sensíveis, mas na Verdade transcendente alojada no interior da alma humana. A razão do conhecimento, a Verdade em si, é o próprio Deus, “Mestre Interior” e “Luz Espiritual” capaz de desvelar as verdades eternas<sup>281</sup>. A *mentis intellectus*, iluminada pela

---

<sup>277</sup> Na assim chamada “teoria da iluminação”, a verdade não é simples construção da inteligência finita: “[...] a alma humana, ainda que dê testemunho da luz, todavia ela própria não é a luz, mas o Verbo de Deus é que é a luz verdadeira, que ilumina todo homem que vem a este mundo; e que estava neste mundo [...]” (*Confessionum*, VII, 9, 13).

<sup>278</sup> Cf. RAMOS, 2009, p. 116-117.

<sup>279</sup> Quanto à superioridade da razão, Agostinho dissipa qualquer dúvida a esse respeito quanto diz: “[...] todas as realidades inferiores a ela: os corpos, os sentidos exteriores e o próprio sentido interior, quem, pois, a não ser a mesma razão nos declara como um é melhor do que o outro, e o quanto ela mesma ultrapassa-os a todos? E quem nos informará sobre isso a não ser a mesma razão?” (*De libero arbitrio*, II, 6, 13).

<sup>280</sup> Cf. NOVAES FILHO, 2009, p. 189-190. O autor esclarece, nessas mesmas páginas, que o reconhecimento da presença divina no homem interior não representa um esforço de apreender o que Deus é em sua completude, pois as pretensões confessionais são, de certa maneira, inalcançáveis e inesgotáveis.

<sup>281</sup> Na filosofia agostiniana, Deus é a razão, a origem mesma da existência das verdades imutáveis a partir das quais os homens podem emitir juízo (cf. PEGUEROLES, 1972, p. 350). Na linguagem



graça divina, percebe, ao voltar-se para si, as razões eternas que lhe permitem emitir juízos relacionados à justiça, bondade e verdade<sup>282</sup>. Nesse sentido, em especial, dois importantes excertos do *De Trinitate* explicitam de maneira bem distinta e inequívoca a posição defendida por Agostinho:

Deve-se antes crer que a natureza da mente intelectiva foi criada de tal modo que, unida segundo a ordem natural disposta pelo Criador às realidades inteligíveis, as vê a uma luz incorpórea especial, do mesmo modo que os olhos da carne veem aquilo que os rodeia a esta luz corpórea, olhos que foram criados aptos para essa luz e a ela conformes<sup>283</sup>.

Onde, pois, estão escritas essas regras, onde é que o injusto conhece o que é justo, onde reconhece claramente que necessita ter aquilo que não tem? Onde estão, portanto, escritas senão no livro daquela luz que se diz verdade, da qual é copiada toda a lei justa e transposta para o coração do homem que pratica a justiça, não saindo de onde está, mas como que imprimindo-se nele, tal como uma imagem que passa do anel para a cera, mas sem abandonar o anel<sup>284</sup>?

O horizonte a que se referem estes fragmentos constitui a célebre doutrina da iluminação. Na epistemologia agostiniana, existe, porém, uma imprescindível distinção de duas espécies de conhecimentos, a saber: *scientia* e *sapientia*.

---

metafórica utilizada por Santo Agostinho, Deus é para o pensamento o que o sol é para a vista; Deus é, nesse sentido, a fonte da verdade como o sol é a fonte da luz (cf. GILSON, 2007, p. 160). Com efeito, as verdades eternas (*rationes divinae*) participam da essência divina. Ora, com a impossibilidade de predicar uma oposição radical entre Deus e as ideias divinas, conhece-las é, salvo os limites da razão humana, conhecer o próprio Deus (DALPRA, 2009, p. 18).

<sup>282</sup> Duas considerações aqui são necessárias: (1) A iluminação divina não diz respeito ao conhecimento do sensível propriamente dito, mas do inteligível. No entanto, isso não significa que a iluminação não permita ao homem enunciar juízos quanto à realidade sensível, uma vez que, para tanto, recorre-se a noções inteligíveis como beleza, harmonia, equilíbrio, valores matemáticos, dentre outras (cf. SOARES, 2002, p. 42-53). (2) A cognição da verdade é semelhante a lampejos em que a mente apreende a verdade de maneira fragmentada. Assim, o enredar último da verdade, identificado com a felicidade absoluta, restringe-se à consumação dos tempos, isto é, ao irromper da escatologia neotestamentária (cf. GILSON, 2007, p. 73). O próprio Agostinho, quanto às verdades imutáveis e eternas, alega: “Alcançá-las com a visão da mente é privilégio de poucos, e quando, na medida do possível, se alcançam, aquele que as alcançou não se fixa nelas, mas é repellido como o revérbero do olhar que é reflectido, e constrói sobre uma realidade não transitória um pensamento transitório” (*De Trinitate*, XII, 14, 23).

<sup>283</sup> *De Trinitate*, XII, 15, 24.

<sup>284</sup> *Ibidem*, XIV, 15, 21.

### 3.2 Razão inferior e a *scientia*

Assim como a distinção entre homem exterior e homem interior representa duas disposições do espírito humano, a referência a uma diferenciação das faculdades específicas da alma racional não significa uma ruptura radical no ser humano, um dualismo extremo na própria mente; ao contrário, o que Santo Agostinho sustenta é que a razão, substância espiritual una e singular, desempenha funções distintas:

[...] no desempenho da sua actividade, uma parte da nossa racionalidade divide-se, não porque se separe para quebrar a unidade, mas como que desviando-se para auxílio do conjunto. E assim como no homem e na mulher é uma só carne dos dois, assim também a natureza única da nossa mente abarca o nosso entendimento e a nossa acção, ou a deliberação e a execução, ou a razão e o desejo racional, ou que se possa dizer de outra maneira mais expressiva, de que forma que, assim como daqueles, homem e mulher, foi dito: serão dois numa só carne, assim também possa dizer-se destes: são dois numa só mente<sup>285</sup>.

Santo Agostinho enfatiza, então, um duplo movimento da razão: 1) o de acesso à luz imutável e eterna – *intellectum*; e, 2) o de relação com a realidade mundana – *actionem*. Na alma encontram-se, portanto: a) a razão inferior, responsável pela ciência de apreender e desenvolver os conhecimentos ligados à realidade temporal e sensível – *actio rationalis in temporalibus*; e, b) a razão superior, função mais elevada da alma, responsável pela contemplação das verdades inteligíveis – *contemplatio aeternorum*<sup>286</sup>. Contudo, os dois níveis do conhecimento, ciência e sabedoria, ocorrem no homem interior, ainda que o primeiro se assemelhe mais ao homem exterior, por estar voltado para a concretude e contingência da realidade.

A razão exerce seu domínio sobre as realidades corpóreas a partir de uma ação judicativa que se funda nas razões eternas. Ao exercício racional que pretende, então, emitir juízos relativos à vida mundana, Santo Agostinho denomina de razão inferior:

Mas aquela parte de nós que se ocupa da actividade das coisas corpóreas e temporais, de tal modo que nos não é comum com o animal irracional, é sem dúvida racional, mas é como que derivada daquela substância racional da nossa mente pela qual nos aproximamos da verdade inteligível e imutável, e é destinada a cuidar e administrar as coisas inferiores<sup>287</sup>.

<sup>285</sup> *De Trinitate*, XII, 3, 3.

<sup>286</sup> Cf. RAMOS, 2009, p. 123-124.

<sup>287</sup> *De Trinitate*, in loc. cit.

Relacionada a esta faculdade, encontra-se a *scientia*. Santo Agostinho a define como: “conhecimento das coisas temporais e mutáveis necessário à realização das acções desta vida”<sup>288</sup>. A ciência é dada na condição temporal atual a uma razão também temporal. A expressão latina *scientia* deriva do termo *scire*, que remete à ideia de um conhecimento seguro. De modo efetivo, Agostinho utiliza a expressão *scientia* num sentido amplo, que abarca a própria ação do homem<sup>289</sup>.

A ciência é indispensável à vida humana, pois, além de fazer parte de sua natureza, a ação humana se realiza na esfera sensível e temporal. A abstenção do mal requer a ciência e, de igual modo, a prática do bem exige que a ela se conheça: “Por isso tudo aquilo que fazemos com prudência, fortaleza, temperança e justiça, pertence àquela ciência ou doutrina em obediência à qual a nossa acção se esforça para evitar o mal e buscar o bem [...]”<sup>290</sup>. Na verdade, apenas vivendo na dimensão temporal o homem pode alcançar, ordenando os bens à luz das razões eternas, o seu objetivo último: “Sem a ciência, de facto, nem sequer se pode alcançar as virtudes com que se vive retamente e pelas quais esta mísera vida é dirigida de modo a alcançar a eterna, que é realmente bem-aventurada”<sup>291</sup>. Com efeito, o exercício da ciência possui uma nítida intencionalidade ética.

O degrau do conhecimento da realidade sensível e temporal constitui etapa essencial para a metafísica da interioridade. A atividade da razão sobre os dados sensoriais constitui uma dimensão propedêutica para o conhecimento das realidades eternas e imutáveis. Nessa lógica, a obra *Confessionum* alude a uma importante passagem do apóstolo Paulo, onde se diz: “Porque o que se pode conhecer de Deus é manifesto entre eles, pois Deus lho revelou. Sua realidade invisível – seu eterno poder e sua divindade – tornou-se inteligível, desde a criação do mundo, através das criaturas, de sorte que não tem desculpa.”<sup>292</sup>. A razão, diante dos dados sensíveis, interroga a própria natureza da criação: *quod est?* A este exercício Agostinho chama de *scientia*. É necessário, no entanto, que a contemplação da criação não seja frívola, porém que impulsiona a alma, numa dialética ascensional:

É preciso não ser, em vão nem inútil, o exercício da contemplação da natureza: a beleza do céu, a disposição dos astros, o esplendor da luz, a alternância dos dias e noites, o ciclo mensal da lua, a distribuição do ano em

<sup>288</sup> *De Trinitate*, XII, 12, 17.

<sup>289</sup> Cf. RAMOS, 2009, p. 319-320.

<sup>290</sup> *De Trinitate*, XII, 14, 22.

<sup>291</sup> *Ibidem*, XII, 14, 21.

<sup>292</sup> Romanos 1,19-20.

quatro estações, análoga à divisão dos quatro elementos, o prodigioso poder dos gérmenes geradores das espécies e dos números, a existência de todos os seres, enfim, pois cada uma guarda sua própria característica e natureza. Esse espetáculo não é feito para exercermos sobre ele vã e transitória curiosidade. Mas sim para nos elevar gradualmente até as realidades imperecíveis e permanentes<sup>293</sup>.

Nesse sentido, a ciência não deve ser interpretada como essencialmente má. Na verdade, o valor ou mesmo o demérito da ciência consiste na finalidade à qual ela se destina. Caso este degrau do conhecimento supere a simples curiosidade e a vã satisfação dos desejos desta vida mortal, a ciência será benéfica e edificante. Os possíveis efeitos deletérios da ciência, todavia, dar-se-ão na medida em que a razão se limitar aos seus conhecimentos temporais. Nesse sentido, inerente à atividade da razão inferior, existe um complexo e inevitável drama: por se envolver especificamente com os objetos corporais e transitórios, a razão inferior expõe-se constantemente ao perigo de rendição à sedução dos entes corpóreos, e, por conseguinte, de reduzir o sentido da existência à realidade sensível.

Em tal cenário, a ideia da ciência como possuidora de um fim si mesma corresponde a um exercício de nefasta perversão, a um grilhão que mantém o ser humano cativo da exterioridade e, por isso, privado de ascender à verdadeira sabedoria. Na filosofia agostiniana, a *scientia*, portanto, dá-se em vista da *contemplatio aeternorum*, ou seja, da própria *sapientia*.

### 3.3 Razão superior e a *sapientia*

Santo Agostinho define a razão superior como a dimensão do homem interior responsável pela contemplação dos inteligíveis. Com efeito, a razão superior diz respeito à *sapientia*. A presente formulação agostiniana esclarece, então, a especificidade das funções da razão humana, sendo que a razão inferior, enquanto ciência, volta-se para o campo da ação e, de outro modo, a razão superior, enquanto sabedoria, refere-se especialmente ao domínio da contemplação das realidades eternas e imutáveis, superiores aos objetos da ciência.

Quanto ao significado do conceito de sabedoria, o *De Trinitate* elucidada:

Os que discutem acerca da sabedoria definiram-na dizendo: “A sabedoria é a ciência das coisas humanas e divinas”. Por isso, também eu, num livro anterior, não silencieei que se poderia designar não só a sabedoria, mas

---

<sup>293</sup> *De vera religione*, 29, 52.

também a ciência, o conhecimento de ambas as realidades, isto é, das divinas e das humanas. Mas, de acordo com a distinção que faz o apóstolo ao dizer: “A um é dada uma palavra de sabedoria, a outro, uma palavra de ciência”, essa definição deve ser dividida de modo a chamar propriamente a sabedoria à ciência das coisas divinas e atribuir propriamente o nome de ciência ao conhecimento das coisas humanas [...]”<sup>294</sup>.

Apesar de sua definição mais estrita de sabedoria<sup>295</sup>, Agostinho não nega que a *sapientia* possua certa incidência na ciência das coisas humanas; seu objetivo, portanto, não se reduz a contradizer em definitivo a formulação dos que “discutem acerca da sabedoria”: *rerum humanarum divinarumque scientia*. No entanto, para nosso autor, a incidência da sabedoria em relação à ciência dos homens deve ser interpretada num horizonte de submissão da *scientia* à *sapientia*. O problema da formulação dos que “discutem acerca da sabedoria” parece estar no fato de que a definição de ciência se tornaria desnecessária, uma vez que a sabedoria implicaria a dimensão das coisas humanas, assim como das coisas divinas. A ciência tornar-se-ia, assim, apenas uma dimensão inferior da sabedoria. Contudo, a questão fundamental se dá no nexos harmônico determinado pelas relações entre ciência e sabedoria.

Aquele que, almejando ser sábio, retorna ao conhecimento sensível e temporal, deverá fazê-lo sem se esquecer da dimensão do eterno. Nesse sentido, o *De libero arbitrio* expressa: “Acaso, em tua opinião, será a sabedoria outra coisa a não ser a verdade, na qual se contempla e se possui o sumo Bem, ao qual todos desejamos chegar, sem dúvida alguma?”<sup>296</sup> Diante dessa questão, o próprio Agostinho, após esclarecer melhor o problema, ratifica essa possível compreensão: “Logo, estamos agora de acordo sobre a natureza da sabedoria”<sup>297</sup>. A sabedoria se relaciona, assim, com a Verdade e com o *bonum beatificum* que transcende a realidade mundana.

A sabedoria é, pois, um conhecimento na beatitude, uma “ciência” da contemplação de Deus. Na filosofia agostiniana há uma estreita correspondência entre a piedade e a contemplação. Contudo, o ato contemplativo exercido no tempo presente não implica uma visão direta da Trindade. Porém, segundo o *De Trinitate* indica, a contemplação no momento atual diz respeito mais a um voltar-se para Deus, no sentido de amá-lo e prestar-lhe culto

---

<sup>294</sup> *De Trinitate*, XIV, 1, 3.

<sup>295</sup> Tomás de Aquino indica ser essa mesma a exata compreensão de Agostinho: “Em sentido contrário, diz Agostinho: ‘A ciência das coisas divinas chama-se propriamente sabedoria; mas, a das coisas humanas, denomina-se propriamente ciência’” (*Sumae Theologiae* II-II, q. 9, a. 2, sc.). Contudo, Marrou (1938, p. 564-569) assegura que, dependendo do contexto, o conceito de sabedoria em Santo Agostinho pode assumir formulações variadas.

<sup>296</sup> *De libero arbitrio*, II, 9, 26.

<sup>297</sup> *Ibidem*, II, 9, 27.

devido. Ora, o amor a Deus, ainda que imperfeito neste instante, no entanto, será perfeito na era vindoura. Na era presente, portanto, não é dado ao homem o gozo pleno da sabedoria. Apenas na vida futura, na eternidade, a sabedoria será desfrutada em seu sentido último, a saber, como contemplação de Deus tal como ele é:

Mas, depois de haver perscrutado a múltipla riqueza das Sagradas Escrituras, descubro que no Livro Job, sendo este santo varão a falar, está escrito: “A piedade é sabedoria; fugir do mal é ciência”. Nesta diferença deve entender-se que a sabedoria se liga à contemplação, e que a ciência se liga à acção. Neste passo referiu piedade, que em grego se diz *theosebeia*, como culto de Deus; é esta a palavra que os códices gregos registram nesse passo. E o que, nas coisas eternas, há de mais excelente do que Deus, cuja natureza, só a dele, é imutável? E o que é o seu culto senão o seu amor, amor que nos leva a desejar vê-lo agora e acreditar e a ter esperança de que o veremos e, em função do nosso progresso, a vê-lo “presentemente através de um espelho em enigma, e então” manifestamente? É precisamente isso que diz o apóstolo Paulo: “face a face”; isto mesmo diz João: “Caríssimos, agora somos filhos de Deus mas não se manifestou ainda o que havemos de ser. Sabemos que, quando se manifestar, seremos semelhantes a ele, porque o veremos tal como ele é”. A palavra acerca desses passos e de outros semelhantes parece-me ser palavra de sabedoria<sup>298</sup>.

Nisto consiste, pois, a *beata vita*: conhecer Deus face a face. Na medida em que Deus está na origem de todo o universo, a realização humana se dá no regresso (*redire*) à pátria de origem, à fonte do existir<sup>299</sup>. A sabedoria, então, identifica-se com a concretização desse retorno ao Criador, como pátria inicial. Os olhos do sábio devem, assim, voltar-se para a morada celeste, para as realidades eternas, imutáveis e inteligíveis, e, apenas a partir delas, devem aplicar-se ao exercício da ciência. Do contrário, a fixação radical da alma nas realidades sensíveis e nos seus próprios desejos fortuitos implica um rompimento na relação com o Criador, uma degradação que ocasiona a dessemelhança com Deus.

### 3.4 Etapas da degradação humana

Valendo-se de linguagem metafórica, Santo Agostinho recorre à imagem da narrativa bíblica da queda, a fim de ilustrar o movimento de degradação humana. Essa descrição ganha importância capital para os fins desta pesquisa, pois as relações entre fé e razão no *De Trinitate* pressupõem uma racionalidade maculada pelo pecado e, por isso, incapaz de

<sup>298</sup> *De Trinitate*, XII, 14, 22.

<sup>299</sup> Cf. ARENDT, 2003, p. 69.

alcançar, por seus próprios méritos, sem a ajuda da fé, o conhecimento de Deus. Daí que a contemplação de Deus exige a superação das etapas que marcam o aviltamento da alma humana.

Desse modo, a partir de uma dialética necessária e irreversível, por si mesma, o ser humano, *imago Dei*, precipita-se na regressão a uma *imago animalis*. Nesse movimento de dessemelhança, três aspectos são determinantes<sup>300</sup>: 1) *concupiscentia carnis*: o deslocar da mente para os entes sensíveis e contingentes; 2) *cogitationis delectatio*: a subtração da visão do eterno; 3) *corruptela voluntatis*: a soberba que ocasiona o amor centrado nos bens inferiores<sup>301</sup>.

### 3.4.1 *Concupiscentia carnis*

A primeira degradação diz respeito à queda do ser humano na escala do ser. Apesar da bondade intrínseca à criação<sup>302</sup>, o homem se fez degenerado e corrupto em decorrência da queda. Com efeito, o gênero humano tornou-se maculado pelo pecado:

Deus, Autor das naturezas, não dos vícios, criou o homem reto; mas, depravado por sua própria vontade e justamente condenado, gerou seres desordenados e condenados. Estivemos todos naquele um quando fomos todos aquele um, que caiu em pecado pela mulher, dele feita antes do pecado. Ainda não fora criada e difundida nossa forma individual, forma que cada qual haveríamos de ter, mas já existia a natureza germinal, de que havíamos de descender todos. Desta, viciada pelo pecado, ligada pelo vínculo da morte e justamente condenada, o homem, nascendo do homem, não nasceria doutra condição<sup>303</sup>.

O estado de decadência e ultraje resultante da queda condicionou o ser humano a uma posição inferior à que gozava. A sujeição aos vícios e a negligência das virtudes se tornaram problemas iminentes. Conforme Agostinho, a mente racional se encontra agora sujeita à

---

<sup>300</sup> No livro X de *Confessionum*, Santo Agostinho cita três tentações que também correspondem às degradações da imagem de Deus no homem, a saber: *concupiscentia carnis*, *concupiscentia oculorum* e a *ambitione saeculi*: “Sem dúvida, ordenas-me que me abstenha da concupiscência da carne, e da concupiscência dos olhos, e da ambição do século” (X, 30, 41). Uma leitura em confronto com *Confessionum* é indispensável, pois se no *De Trinitate* a ênfase da degradação se dá na leitura da narrativa dos primeiros pais, nesta outra, as tentações são tomadas num quadro mais amplo, considerando mais enfaticamente as tentações por um viés estrutural da alma humana no pós-queda.

<sup>301</sup> Cf. SZESKOSKI, 2012, p. 38.

<sup>302</sup> Conforme o bispo de Hipona: “Como está escrito, o homem foi criado justo por Deus e, por conseguinte, com vontade boa, porque sem vontade boa não seria justo. A boa vontade é, pois, obra de Deus, visto havê-lo Deus criado com ela” (*De Civitate Dei*, XIV, 11, 1; também, XII, 3).

<sup>303</sup> *Ibidem*, XIII, 14.

tentação do desejo, ao fascínio da beleza dos entes corpóreos. Com o pecado, pois, instaurou-se o conflito entre a carne e o espírito. Paulo, o apóstolo, descreve com clareza essa tensão: “Pois a carne deseja o que é contrário ao Espírito; e o Espírito, o que é contrário à carne. Eles estão em conflito um com o outro, de modo que vocês não fazem o que desejam”<sup>304</sup>.

Em virtude da queda, a inteligência perdeu sua sensatez ao reduzir a essência do ente à corporeidade do mundo sensível, o ser à matéria, num exercício sacrílego e idolátrico de divinização da criação. Novamente, o retorno ao apóstolo Paulo é forçoso: “Dizendo-se sábios, tornaram-se loucos e trocaram a glória do Deus imortal por imagens feitas segundo a semelhança do homem mortal, bem como de pássaros, quadrúpedes e répteis”. Contudo, o erro não se restringe apenas à prática de culto aos elementos da criação. Quando, porém, a razão se fixa na satisfação dos desejos contingentes da vida, a concupiscência se apresenta.

De modo efetivo, essa concupiscência diz respeito à tentação das coisas relacionadas aos sentidos. O desejo de bens corpóreos provoca a busca incessante pelo deleite dos sentidos, relegando a virtude dos inteligíveis a uma condição de menos valia. Contudo, Agostinho jamais nega a necessidade de cuidados para com o corpo em vista da manutenção da vida. A concupiscência se assenta, todavia, na extrapolação da satisfação das necessidades físicas: “Tu ensinaste-me a ir tomar os alimentos como se fossem medicamentos. Mas quando passo do desconforto da necessidade ao conforto da saciedade, na mesma passagem o laço da concupiscência arma-me ciladas”<sup>305</sup>.

Da sedução dos sentidos, portanto, a alma racional se detém nos entes corpóreos, a fim de satisfazer os desejos da carne – *concupiscentia carnis*.

### 3.4.2 *Cogitationis delectatio*

De acordo com o *De Trinitate*, a expressão *cogitationis delectatio* se refere à procura de uma satisfação fugaz em que o pensamento se perde diante da infinidade de atrativos deste mundo. Análoga a essa atitude, Santo Agostinho utiliza fortes expressões como *iumentis insensatis* que significa: “[...] ignomínia à semelhança com o animal irracional”<sup>306</sup>; e

<sup>304</sup> Gálatas 5,17. Agostinho menciona esta referência quando, em *Confessionum* diz: “[...] a carne tem desejos contrários ao espírito e o espírito desejos contrários à carne [...]” (X, 23, 33).

<sup>305</sup> *Confessionum*, X, 31, 44.

<sup>306</sup> *De Trinitate*, XII, 11, 16.



*imaginibus, quas memoriae fixit*, que, conforme esclarece, consiste numa atitude racional inegavelmente desprezível<sup>307</sup>:

[...] Deleitada nas formas e nos movimentos corpóreos, dado não os ter conseguido no seu íntimo, envolve-se com as imagens deles que fixou na memória, e inclina-se vergonhosamente numa fornicação imaginária, dirigindo todas as suas funções a esses fins para os quais cuidadosamente busca, pelos sentidos do corpo, bens corpóreos e temporais, ou, com inchado orgulho, presume estar acima dos outros espíritos entregues aos sentidos corpóreos ou mergulha no mar lamacento do prazer carnal<sup>308</sup>.

Santo Agostinho adota, pois, uma envolvente leitura alegórica da narrativa da queda para elucidar a natureza dessa concupiscência. Os efeitos nocivos dessa degeneração são, pois, interpretados a partir das consequências sofridas por Adão e Eva: “[...] retirada a visão das coisas eternas por forma a que a luz dos seus olhos não esteja com ele e assim, despojados ambos da iluminação da verdade [...]”<sup>309</sup>. Na verdade, a *cogitationis delectatio* se refere a uma subtração da visão do eterno – *visio subtrahitu*. O ser humano, em razão de sua concupiscência, perde a visão da verdade, restando-lhe apenas uma vã curiosidade.

A primeira etapa da degradação que ocasiona a dessemelhança com Deus, a *concupiscentia carnis*, reside na extrapolação da satisfação dos desejos dos órgãos sensoriais no contato com os entes corpóreos. Em contrapartida, a segunda etapa, a *cogitationis delectatio*, direciona sua expectativa não para uma satisfação física, senão para o gozo do conhecimento obtido através do simples contato com os objetos sensíveis. À luz disso, a carne converteu-se no artifício necessário para satisfazer uma curiosidade essencialmente frívola<sup>310</sup>:

A isto acresce outra forma de tentação, perigosa sob muitos aspectos. Com efeito, além da concupiscência da carne, que é inerente ao deleite de todos os sentidos e prazeres, postos ao serviço da qual perecem os que se afastam de ti, existe na alma, disfarçado sob o nome de conhecimento e ciência, uma espécie de apetite vão e curioso, não de se deleitar na carne por meio dos mesmos sentidos do corpo, mas sim de sentir por meio da experiência da carne. Visto que esse apetite está no desejo de conhecer, e que os olhos ocupam o primeiro lugar entre os sentidos em ordem ao conhecimento, ele é designado na Escritura por concupiscência dos olhos<sup>311</sup>

<sup>307</sup> Cf. SZESKOSKI, 2012, p. 39.

<sup>308</sup> *De Trinitate*, XII, 9, 14.

<sup>309</sup> *Ibidem*, XII, 8, 13.

<sup>310</sup> Cf. RAMOS, 2009, p. 149.

<sup>311</sup> *Confessionum*, X, 35, 54.

Agostinho distingue, então, o anseio pela satisfação dos desejos corpóreos (*voluptas*) da expectativa de tudo conhecer por intermédio da carne (*curiositas*) sem, contudo, submeter os conteúdos adquiridos ao horizonte das verdades eternas, ou seja, instituindo o conhecimento sensível como um fim em si mesmo. Nesta ação, a mente volta sua atenção para os sensíveis, de modo a perder a visão do eterno, numa espécie de *concupiscentia oculorum*. Decerto, desse movimento da mente não poderia surgir nada além de uma ciência perversa – *perversa scientia*<sup>312</sup>.

### 3.4.3 *Corruptela voluntatis*

O terceiro aspecto da deterioração da imagem de Deus no ser humano diz respeito à soberba ou orgulho, prefigurado na representação dos primeiros pais. Nesse sentido, em alusão à narrativa da queda, o *De Trinitate* expõe a ideia de uma transgressão voluntária da criatura, uma violação consentida pela alma racional, que devido ao próprio orgulho se corrompeu. Em seu comentário literal ao Gênesis, Agostinho relembra a instrução do sábio em Provérbios: “Pois bem, de fato, são verdadeiras as palavras das Escrituras: ‘Antes da ruína o espírito se exalta, e antes da glória, humilha-se’”<sup>313</sup>. A soberba, portanto, é compreendida por ele como o princípio de todo o pecado – “*superbia, quod initium peccati dicitur*”<sup>314</sup>: “Com razão, a Escritura define o orgulho como o princípio de todo pecado, dizendo: ‘O princípio de todo pecado é o orgulho’”<sup>315</sup>.

A concepção agostiniana da *superbia* supõe três aspectos<sup>316</sup>: no nível do ser, a soberba é compreendida como uma imitação pervertida de Deus. A pretensão de usurpação visa à apropriação do ser de Deus, de seu poder, perfeição e independência no ser. Pretende-se, portanto, destonar a Deus em favor do amor de si, da complacência com a glória. Mas, a perversão dessa elevação ilusória e indevida da alma, que deseja ardentemente deliciar-se em si, resulta, necessariamente, num aprisionamento dessa alma em si mesma, numa perigosa armadilha de amar o inferior, o efêmero e o mutável até a destruição de si em meio à miséria e à dispersão do sensível:

<sup>312</sup> Cf. RAMOS, 2009, p. 150.

<sup>313</sup> *De Genesi ad litteram*, XI, 5, 7. Tradução nossa, aqui e abaixo, conforme a versão francesa de Agaësse e Solignac, na série Oeuvres de Saint Augustin.

<sup>314</sup> *De Trinitate*, XII, 9, 14.

<sup>315</sup> *De Genesi ad litteram*, XI, 15, 19.

<sup>316</sup> Cf. VARGAS, 2011, p. 108-197. Tomamos de empréstimo a esta tese, nas páginas citadas, a descrição dos aspectos relativos à ideia agostiniana da soberba.

Mas se, ao contrário, indo por assim dizer a seu próprio encontro, ela se compraz em si mesma, como por uma espécie de arremedo perverso de Deus, até pretender encontrar o seu gozo na própria independência, então se faz tanto menor quanto mais deseja se engrandecer<sup>317</sup>.

Na dimensão do conhecimento, a soberba é interpretada como presunção. A altivez e a confiança desmedida nas próprias virtudes e saberes geram uma má compreensão de Deus. A presunção da soberba se manifesta na impiedade do não assentimento livre da vontade ao conhecimento de Deus. Essa perversidade recusa o alicerce da fé, optando por alcançar um conhecimento voltado à dispersão e exterioridade. A dinâmica dessa impiedade é essencialmente inautêntica, ilusória e vaidosa. Além da deturpação na compreensão de Deus, a presunção da soberba corrompe a compreensão humana de si, pois impede que o homem perceba sua natureza de criatura e seu atual estado de queda.

No nível do querer, a *superbia* é entendida como injustiça, pois representa a ruptura com a ordem justa instituída por Deus. Com este rompimento, anuncia-se a negação do lugar preciso de cada ser na ordem criada e, no caso da alma racional, da moderação do querer. A vontade, numa ação livre, rebela-se contra a ordem divina, a fim de declarar-se autônoma e independente de Deus.

Em *Confessionum*, define-se a *corruptela voluntatis* como a tentação do querer ser temido e amado (*timere et amari*); isso não é outra coisa que a ambição do momento presente (*ambitione saeculi*). A soberba, adstrita à necessidade do amor e temor dos homens, constitui o problema central dessa sedução. A perversão relativa ao desejo de ser benquisto pela sociedade humana ocorre quando o homem acredita ser esse o caminho para a vida feliz, para a realização plena de sua existência. Dessa perversão resulta o anseio contínuo por ser sempre mais admirado e respeitado, não por amor a Deus, mas por amor de si, na expectativa de saciar seu próprio orgulho. Nessa fratura, portanto, o ser humano procura falsear sua posição almejando um louvor do qual não é digno<sup>318</sup>.

Nesse cenário, Agostinho ressalta a dimensão da queda em seus efeitos noéticos e morais. Em razão dessa corrupção e de seus efeitos deletérios, o alicerce da fé torna-se imprescindível para alcançar o conhecimento de Deus. A recusa, portanto, da submissão da ciência à sabedoria, que necessariamente implica o culto devido a Deus, resulta na iniquidade do orgulho, manifesta, inclusive, na atitude dos filósofos pagãos.

---

<sup>317</sup> *De libero arbitrio*, III, 25, 76.

<sup>318</sup> Cf. *Confessionum*, X, 36, 59.

### 3.5 Filosofia e fé cristã

As páginas iniciais desta Dissertação se ocuparam com a descrição da relação entre fé e razão na antiguidade tardia como uma moldura para a reflexão agostiniana. Nesse sentido, o tratamento ao dilema fé e razão considera também como a tradição dos pais da igreja até chegar a Agostinho compreendeu a própria relação entre filosofia e fé cristã<sup>319</sup>. Na interpretação agostiniana, esse problema possui contrastes singulares. De acordo com ela, os filósofos pagãos não conseguiram resistir à tentação da *superbia*. Santo Agostinho considerou, então, que na dissensão da soberba dos filósofos com a humildade<sup>320</sup> dos cristãos se concretiza o fracasso do conhecimento sem a fé e o êxito da inteligência da fé<sup>321</sup>.

A reflexão agostiniana deve, sem dúvida, à tradição filosófica que a precedeu<sup>322</sup>. O próprio Agostinho se vale do termo “platônico(s)” como sinônimo de uma filosofia sublime<sup>323</sup>. A partir desta filosofia, ele encontrou acesso ao conhecimento de Deus via

---

<sup>319</sup> Para um aprofundamento do estudo desse problema, sugere-se a leitura do livro VII de *Confessionum*. Esta obra, escrita entre 397 e 400 d.C., possui uma considerável proximidade cronológica com o *De Trinitate* (cf. LANCEL, 1999, p. 742). O livro VII, em especial, traz algumas pistas interessantes para o tratamento da questão, ainda que, por razões metodológicas, não serão amplamente discutidas aqui. Semelhantemente, os livros VIII e X do *De Ciuitate Dei* trazem uma importante síntese do *studium sapientiae* dos platônicos, além de expressarem o juízo emitido por Santo Agostinho quanto à filosofia platônica. A escrita desta obra se situa, também, temporalmente próxima do *De Trinitate*, pois data dos anos 413 a 426 da era comum (cf. LANCEL, *ibidem*, in loc. cit.). Com efeito, o livro VIII, em particular, será de valor fundamental para o desenvolvimento desse tema aqui. Encarecemos, ainda, a leitura da obra *Confissões de Agostinho*, por J. Brachtendorf, cujo comentário ao livro VII nos apresenta modelos distintos de interpretações possíveis para o dilema fé e razão em Agostinho (cf. BRACHTENDORF, 2008, p. 125-130).

<sup>320</sup> O conceito de humildade, em Agostinho, consiste numa oposição direta à ideia da soberba em suas dimensões. No nível do ser, a humildade é prefigurada pela *kenosis* [“esvaziamento”] de Cristo, em confronto com a usurpação proveniente da soberba. Na esfera do conhecimento, a dinâmica da humildade é marcada pela autenticidade, pelo conhecimento da verdade concernente a Deus e ao ser humano, e pela simplicidade de Cristo. Na esfera do querer, a humildade de Cristo se concebe como a restauração da ordem da justiça rompida na queda (cf. VARGAS, 2011, p. 198-330).

<sup>321</sup> Cf. MADEC, 1971, p. 131.

<sup>322</sup> Du Roy destaca a existência de uma diversidade de fontes na construção do pensamento agostiniano (cf. DU ROY, 1966, p. 138-139). Nesse sentido, Platão, Aristóteles, Plotino, Porfírio, o estoicismo e os pitagóricos contribuíram decisivamente para o desenvolvimento da reflexão filosófica de Santo Agostinho. Para uma discussão mais específica dessas fontes, vide os textos de: Endre Von Ivánka: *Plato Christianus. La réception critique du platonisme chez les pères de l'église*; Goulvean Madec: *Le néoplatonisme dans la conversion d'Augustin*; Charles Boyer: *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de saint Augustin*; Robert. Trundle: *Modalidades aristotélicas de san Agustín*; Maurice Testard: *Saint Augustin et Cicéron I, Cicéron dans la formation et dans l'Oeuvre de saint Augustin*; Karl Barwick: *Elementos estoicos en san Agustín*.

<sup>323</sup> À sombra dessa terminologia, ele inclui os filósofos espiritualistas pertencentes à tradição antiga (cf. MANDOUZE, 1968, p. 485). Nessa perspectiva, Madec enfatiza que a referência agostiniana ao platonismo não equivale, *pari passu*, ao sistema filosófico que os historiadores contemporâneos atribuem a Platão. A referência aos *libri platoniorum* como uma filosofia perfeita alude, acima de

exercício racional, que o admoestou a olhar para dentro de si, e, enfim, alcançar o conhecimento da existência de realidades imutáveis e transcendentais.

No período que se seguiu à sua conversão, Santo Agostinho fica fascinado pelas conquistas da inteligência platônica. No *Contra Academicos*, expressa seu otimismo relativo a essa filosofia:

“Quanto às coisas cujo estudo exige grande penetração da razão – pois estou em tal condição que desejo impacientemente compreender a verdade não só pela fé, mas também pela inteligência –, confio encontrar por hora entre os platônicos elementos que não contradigam a nossa sagrada doutrina”<sup>324</sup>.

No entanto, com o desenvolvimento da reflexão agostiniana, sua postura quanto ao platonismo tornou-se mais crítica e rigorosa. Nas *Retractationum*, Agostinho corrige o que considerou ser um excesso do próprio *Contra Academicos*, ao expressar sua grande admiração pelos filósofos platônicos: “Desagrada-me, também, o louvor que concedi a Platão, aos platônicos e aos filósofos acadêmicos, louvor que não devemos dar aos ímpios, especialmente porque é contra seus grandes erros que devemos defender a doutrina cristã”<sup>325</sup>.

Apesar de seu reposicionamento crítico, Santo Agostinho, mesmo na fase mais madura, reconheceu a contribuição da filosofia dos platônicos. Estes desenvolveram uma reflexão metafísica que, com propriedade, distinguiu o sensível do inteligível, e indicou a participação dos entes sensíveis num ser uno, perfeito e imutável, princípio último dos seres. Os platônicos também negaram o privilégio e monopólio dos sentidos na obtenção da verdade, conferindo ao espírito essa prerrogativa. Além do mais, reconheceram a existência de uma luz, chamada Deus, que possibilita a contemplação das verdades<sup>326</sup>.

Dessa forma, não obstante seus erros, os platônicos reconheceram com perspicácia o bem supremo como a felicidade. Se uma parte dos filósofos pagãos se equivocou ao não perceber o fundamento da vida feliz para além do homem, os platônicos, por sua vez, foram capazes de evitar esse erro, além de reconhecerem que a realização humana se dá na virtude obtida apenas pela imitação de Deus:

---

tudo, a uma filosofia da interioridade e da transcendência (cf. MADEC, 1994, p. 201). Nesse sentido, por “platônicos” compreende-se, de maneira genérica, a tradição de Platão e de seus “herdeiros”.

<sup>324</sup> *Contra Academicos*, III, 20, 43. Conforme tradução de Agostinho Belmonte.

<sup>325</sup> *Retractationum*, I, 1, 4. Tradução nossa, conforme a versão francesa de Gustave Bardy, na série *Oeuvres de Saint Augustin*; cf. Referência Bibliográfica.

<sup>326</sup> Cf. *De Civitate Dei*, VIII, 7.

“Basta, no momento, dizer que Platão estabeleceu que o fim do bem é viver de acordo com a virtude, o que pode conseguir apenas quem conhece e imita Deus, e que tal é a única fonte de sua felicidade. Eis porque não teme dizer que filosofar é amar a Deus [...]”<sup>327</sup>.

Agostinho, portanto, reconheceu que os *studia sapientiae* dos platônicos, através dos olhos da inteligência, elevaram-se da realidade sensível e seguiram uma via racional de acesso ao conhecimento de Deus<sup>328</sup>:

E, com efeito, os que têm a glória de haver compreendido com maior profundidade e professado com maior brilho a doutrina de Platão, verdadeiro príncipe da filosofia pagã, talvez pensem que em Deus se encontram a causa da existência, a razão da inteligência e ordem das ações<sup>329</sup>.

Contudo, a inteligência da fé cristã supera definitivamente o conhecimento dos platônicos. Apesar de os olhos da inteligência humana serem capazes de perceber, até certa medida, no espelho das realidades visíveis, a manifestação de Deus presente desde a criação do mundo, os platônicos são, todavia, indesculpáveis por não terem prestado culto devido a Deus<sup>330</sup>. Eles foram notáveis em concluir a necessidade de um Deus uno, mas agiram de modo desprezível quando se entregaram cegamente à perversidade da idolatria<sup>331</sup>. Consideravam-se sábios (*sapiens*), mas se demonstraram tolos (*stultus*)<sup>332</sup>, por desprezarem o amor à verdadeira sabedoria em favor da corrupção da soberba<sup>333</sup>, que consiste em recusar atribuir a glória Àquele que é digno, o único e verdadeiro Deus. Dessa forma, os platônicos traziam consigo a marca da cupidez da *superbia*, que se opõe à verdadeira religião.

Nesse sentido, não resta dúvida quanto à superioridade do cristianismo em relação à filosofia pagã, pois enquanto esta se perdeu em meio ao orgulho da vã especulação, numa espécie de cisão entre investigação e religião verdadeira, aquele submeteu a dimensão especulativa de suas formulações à esfera da verdadeira religião<sup>334</sup>. Quanto à excelência dos que professam a fé cristã, Agostinho complementa:

Eis a causa que nos leva a preferi-los aos demais. Precisamente porque os demais filósofos consumiram a inteligência e o afã em buscar as causas dos

<sup>327</sup> *De Civitate Dei*, VIII, 8.

<sup>328</sup> Cf. *Ibidem*, VIII, 6.

<sup>329</sup> *Ibidem*, VIII, 4.

<sup>330</sup> Cf. *Ibidem*, VIII, 10,1.

<sup>331</sup> Cf. *Ibidem*, VIII, 12.

<sup>332</sup> Cf. *Ibidem*, VIII, 10, 1.

<sup>333</sup> Cf. MADEC, 1996, p. 118.

<sup>334</sup> Cf. RAMOS, 2009, p. 64-65.

seres e inquirir as regras da ciência e da vida, enquanto esses encontraram o Deus conhecido, em quem se encontra a causa do universo criado, a luz da verdade, que cumpre perceber, e a fonte da felicidade, de que nos toca aproximar os lábios<sup>335</sup>.

Em face da seriedade dos problemas suscitados da filosofia, especialmente platônica, como se daria, pois, a relação da fé cristã com a filosofia pagã? Com hábil retórica, o bispo de Hipona ilustra essa relação por meio da alegoria do “despojo dos egípcios”. Segundo o Antigo Testamento<sup>336</sup>, o povo hebreu recebeu uma ordem divina para deixar o Egito, levando consigo as riquezas recebidas – a título de indenização! – ao fim da opressão escravagista a que foi submetido. Então, o ouro e as joias que estavam em posse dos opressores, ainda que à primeira vista parecessem recursos profanos, tornaram-se propriedade de direito do povo eleito, uma herança útil aos filhos de Israel.

De acordo com essa alegoria, o contributo da filosofia pagã está para o cristianismo, assim como a riqueza dos egípcios estava para os hebreus. Os cristãos deveriam, assim, valer-se das riquezas intelectuais sob possessão dos filósofos pagãos. As verdades, pois, presentes nessas doutrinas não são de simples criação do gênio platônico, mas pertencentes a Deus, fonte das verdades e sol que ilumina a mente, e permite que os homens vislumbrem as razões eternas. De posse dessa lógica, Agostinho narra sua própria relação com a filosofia pagã:

E eu viera dos gentios para ti, e fixei a atenção no ouro que quiseste que teu povo trouxesse do Egito, porque era teu, onde quer que estivesse. [...] E não fixei a atenção nos ídolos dos egípcios, aos quais com o teu ouro serviam aqueles que transformaram a vontade de Deus em mentira e prestaram culto e serviram a criatura em detrimento do Criador<sup>337</sup>.

Apesar dos méritos do *studium sapientiae* dos platônicos, de sua admirável filosofia, que, com certeza, deveria ser pensada pelos cristãos, existe, no entanto, uma contradição entre a teoria e a prática manifesta no exercício da *superbia*. A cisão entre a dimensão teórica do platonismo e a vida religiosa precisaria ser superada<sup>338</sup>. Nesse sentido, o cristianismo surge como resposta a este problema. Através da fé cristã torna-se possível associar

<sup>335</sup> *De Civitate Dei*, VIII, 10, 2.

<sup>336</sup> Cf. Êxodo 3,30; 11,2.

<sup>337</sup> *Confessionum*, VII, 9, 15.

<sup>338</sup> “Isso porque se crê e se ensina como fundamento da salvação humana que estejam concordes: a filosofia – isto é, a procura da sabedoria – e a religião” (*De vera religione*, 8, 5). “Deixemos, pois, de lado: – todos os que não são filósofos em sua prática religiosa, nem religiosos em sua filosofia [...]” (*De vera religione*, 7, 12).

harmonicamente a boa filosofia com a *vera religio*, de modo a cumprir a exigência filosófica por excelência, a saber: a de amar plenamente o Deus-sabedoria<sup>339</sup>.

### 3.6 Jesus Cristo, *scientia* e *sapientia*: a purificação pela fé

Além do aspecto cognoscitivo, a *scientia* possui, conforme mencionado, uma incidência direta no campo da ação humana. O conhecimento correto dos *vestigia Trinitatis* implicaria um processo de purificação como condição necessária para alcançar a *sapientia*. Nesse cenário, o conhecimento correto do universo criado exige uma ação justa. O caminho para a visão do eterno pressupõe, portanto, duas possibilidades complementares: a *vita*, que corresponde às virtudes teologais (fé, esperança e amor) e a *eruditio*, que equivale à preparação científica<sup>340</sup>.

Nesse processo de purificação, dá-se ao homem, imagem deturpada da Trindade, a possibilidade de, através da fé, atingir o conhecimento de Deus até os limites da própria inteligência humana. A partir da fé na encanação de Cristo, o ser humano se torna capaz de compreender a irrupção do eterno na temporalidade, pois ao tornar-se carne, o Deus Filho se revelou como perfeita personificação do eterno e condição de possibilidade para a contemplação da *sapientia*:

“Mas o ser ele mesmo o Unigênito do Pai, cheio de graça e de verdade, isso foi feito para que ele seja o mesmo nas realidades levadas a cabo no tempo a nosso favor, para o qual nos purificamos pela mesma fé, a fim de o contemplarmos para sempre nas realidades eternas”<sup>341</sup>.

A fé nesse evento *sui generis* incita o ser humano a aspirar por sua própria imortalidade, a superação da finitude.

Nesse sentido, apenas aquele que se submeteu às condições humanas, aos limites do estado temporal e sensível, sendo divino, pôde cumprir o papel de mediação entre o homem e a sabedoria divina, interpelando a humanidade para que esta, através da graça divina, triunfe sobre a miséria da mortalidade, a fim de alcançar a imortalidade da vida feliz. Com efeito, o

<sup>339</sup> Cf. MADEC, 1996, p. 120; cf., também, RAMOS, 2009, p. 100.

<sup>340</sup> Cf. HOLTE, 1962, p. 364.

<sup>341</sup> *De Trinitate*, XIII, 19, 24.



Deus encarnado, em seu papel de perfeito Mediador, cumpre uma função imprescindível ao exercício salutar e ordenado da ciência<sup>342</sup>:

A nossa ciência, portanto, é Cristo; a nossa sabedoria também é o mesmo Cristo. É ele que implanta em nós a fé nas coisas temporais; é ele que mostra a verdade eterna. Por ele dirigimo-nos para ele, pela ciência caminhamos para a sabedoria; e, contudo, não nos afastamos do único e mesmo Cristo, em quem estão escondidos todos os tesouros da sabedoria e da ciência<sup>343</sup>.

A fé no Deus eterno que adentrou a história se dá, assim, como exigência inegociável para a transição do conhecimento da ciência, ou seja, das coisas temporais e sensíveis para a verdadeira sabedoria, compreendida como contemplação das realidades eternas e imutáveis. Além do mais, é por meio da fé que os homens podem superar a curiosidade pueril, pois não há outra, se não a própria fé, capaz de indicar, *a priori*, uma ordem de realidade superior, despertando a inteligência humana para a compreensão da necessidade de uma via ascensional, que, partindo da realidade intramundana, contemple a realidade transcendente.

Portanto, a fé se impõe a tarefa de salientar a incapacidade e incompletude da razão, para que, enfim, purificada de toda mácula, a razão possa ir além das imagens de temporalidade e materialidade que carrega consigo. No seio da relação entre fé e razão existe, então, uma importante oposição descrita na forma *visibilia/ invisibilia* ou *temporalia/ aeterna*. Nesse sentido, a fé significa o percurso que conduz a razão humana da esfera do visível para o invisível, do temporal para as realidades eternas.

Por conseguinte, não apenas a razão, mas a própria fé não basta a si mesma, pois ela se encontra, também, na esfera da temporalidade. Mesmo condicionada a essa esfera, a fé, no entanto, vem a ser indispensável à razão, pois não há outra capaz de desvelar a significação da realidade visível. Dessa maneira, uma relação ordenada com a criação, ou seja, um envolvimento adequado com os elementos visíveis e temporais é possível se, e somente se, partir da inteligência da fé.

A fé, ainda que temporal, pode conduzir o ser humano para algo além dela mesma, para uma realidade que transcende sua própria contingência e limitação. Nesse sentido, a fé se dá em vista do eterno. O tempo da fé consiste, portanto, num tempo necessário para que o ser humano possa contemplar, na era vindoura, a Verdade: “Dessa forma, não desprezemos o

---

<sup>342</sup> Cf. RAMOS, 2009, p. 194.

<sup>343</sup> *De Trinitate*, XIII, 19, 24.

tempo da fé, como o tempo da semente, não desprezemos, mas perseveremos, até que colhemos o que tivermos semeado”<sup>344</sup>.

Por ora, o ser humano, incapaz de contemplar de maneira definitiva as verdades eternas, aguarda, numa atitude de fé, a plenitude da vida futura que se concretizará na visão exata do eterno. Essa vívida esperança distingue o homem de fé dos homens soberbos e orgulhosos. A fé cristã é, portanto, enquanto dádiva graciosa, necessária tanto à purificação do estado de degradação quanto à restauração da *imago Dei* e conquista da sabedoria verdadeira. Assim, assegura o *De Ciuitate Dei*: “Por esta graça de Deus, pela qual em nós mostrou sua grande misericórdia, tanto somos governados nesta vida, mediante a fé, como, depois desta vida, seremos levados pela mesma forma de verdade incomutável à plenitude da perfeição”<sup>345</sup>.

Cabe, pois, à fé apontar o caminho a ser seguido pela razão. Segundo o *De Trinitate*: “nesta vida mortal, tão cheia de erros e de penas, é particularmente necessária a fé, pela qual se crê em Deus”<sup>346</sup>. Ausente a dimensão da fé, o ser humano se enclausura numa espécie de absolutização da finitude, da própria perversidade que impera na era presente. Apenas por meio da fé o homem pode transcender a realidade intramundana na vívida esperança de alcançar, distante das mazelas deste século, a plenitude da vida feliz. Desse modo, a fé cristã é fundamental para a superação desta vida mortal e para a conseqüente contemplação de Deus face a face.

### 3.7 *Imago Dei*

Na metafísica agostiniana, o universo possui sua razão de ser em Deus. Cada criatura, em maior ou menor grau, testifica da natureza do Criador, ou seja, revela algo dessa essência divina: “Portanto, na medida em que é bom tudo quanto existe, nessa mesma medida tem, todavia, se bem que muito imperfeita, alguma semelhança com o sumo Bem [...]”<sup>347</sup>. O exercício do conhecimento da criação, quando orientado pela sabedoria, apresenta-se, assim, como um vestígio para a compreensão de Deus. Com efeito, dado que Deus é Trindade, a

<sup>344</sup> *Sermo XLIII*, 1. Tradução nossa, a partir da versão de Miguel Fuertes Lanero e Moises M. Campos.

<sup>345</sup> *De Civitate Dei*, X, 22. Tradução nossa, conforme a versão espanhola de Santos Santamarta del Rio e Miguel Fuertes Lanero.

<sup>346</sup> *De Trinitate*, XIII, 7, 10.

<sup>347</sup> *De Trinitate*, XI, 5, 9.

criação possivelmente deverá expressar um testemunho dessa verdade a partir de certa trindade<sup>348</sup>.

A trindade do amor desvelada ainda no livro VIII do *De Trinitate*, a saber: “aquele que ama, aquilo que é amado e o próprio amor”, por si mesma insinua a natureza pericorética da trindade divina, sobretudo aquilo que o Espírito Santo é na Trindade. Ora, em Santo Agostinho, o Espírito Santo é compreendido como *communio*, quer no seio do mistério relacional da Trindade, quer em sua própria abertura à história.

No livro XV, Santo Agostinho retoma sua intencionalidade detida na transição do livro VII para o VIII em face do dilema expresso no livro V: “[...]foi dito três Pessoas não para o dizer, mas para que não se deixasse de o dizer”<sup>349</sup>. Ao refletir, portanto, sobre a pessoa do Espírito Santo, ele recupera seu intento suspenso e aponta para a pneumatologia como ontologia da comunhão. Nesse cenário, a teoria agostiniana das relações se funda na pessoa do Espírito Santo como amizade (*amicitia*) ou, dito de forma mais adequada, como amor (*aptius caritas*) do Pai e do Filho<sup>350</sup>. O amor, assim, diz respeito à tarefa relacional por excelência e revelação da Trindade.

Conforme Agostinho, a realidade sensível, o que incluiria o homem exterior, situa-se numa posição inferior na ordem da existência, e, por essa razão, não poderia apresentar uma imagem clara de Deus. Apenas na parte mais excelente da alma é possível encontrar a impressão da imagem divina: “[...] mas é na alma dos homens, alma racional ou intelectual, que deve ser encontrada a imagem do Criador, que foi imortalmente implantada na sua imortalidade”<sup>351</sup>. É necessário, então, que no intuito de encontrar na criação aquilo que se torne transparente à noção da Trindade, a alma volte-se para si mesma, para aquilo que possui de mais nobre, pois embora não possua a mesma substância de Deus, nada há na criação que supere sua proximidade d’Ele<sup>352</sup>. Com efeito, essa pista é essencial para o prosseguimento da investigação agostiniana, pois no homem interior exclusivamente se encontra a capacidade de superar a exterioridade dos sentidos, a fim de voltar-se para si e se transcender. Ora, é nesse domínio, portanto, que a imagem de Deus deverá ser procurada.

<sup>348</sup> Nas páginas do *De Trinitate*, Santo Agostinho apresenta diversas analogias trinitárias como: *amans, amatus (quod amatur), amor* (VIII, 10, 14; IX, 2, 2); *mens, notitia, amor* (IX, 4, 4); *res (visio), visio (exterior), intentio* (XI, 2, 2); *memoria (sensibilis), visio (interior), volitio* (XI, 2, 6); *ingenium, doctrina, usus* (X, 11, 17); *memoria (intellectus), scientia, voluntas* (XII, 15, 25); *scientia fidei, cogitatio, amor* (XIII, 20, 26); *retentio, contemplatio, dilectio* (XIV, 2, 4). Contudo, a nenhuma dessas corresponde ainda a *imago Dei* (cf. ROSA, 2007, p. 38-40).

<sup>349</sup> *De Trinitate*, V, 9, 10.

<sup>350</sup> Cf. ROSA, 2007, p. 41.

<sup>351</sup> *De Trinitate*, XIV, 4, 6.

<sup>352</sup> Cf. *Ibidem*, XIV, 8, 11.

Nesse movimento de interioridade, a contemplação da trindade na alma ocorre quando a *mens*, parte superior da alma racional, dobra sobre si mesma, ou seja, mais especificamente, quando as faculdades que a compõem, *memoria*, *intelligentia* e *voluntas*<sup>353</sup> voltam seu olhar para si: “É, pois, ainda nessas três palavras – memória, inteligência e vontade – que julgamos dever ser insinuada a trindade na mente”<sup>354</sup>. Essas três formam uma trindade, na medida em que formam uma unidade em sua essência e, simultaneamente, são ditas três em termos de relação:

Por isso, memória, inteligência, vontade, são uma coisa só, na medida em que são única vida, uma única mente, uma única essência; e qualquer outra coisa que seja dita cada uma delas em relação a si mesma, é dita também conjuntamente, não no plural, mas no singular. Mas são três na medida em que são referidas umas às outras reciprocamente<sup>355</sup>.

Santo Agostinho refere-se a essa trindade interior da alma racional a partir da consciência que ela possui de si<sup>356</sup>. Nesse sentido, devido à autoconsciência e por relacionar-se consigo mesma, a essa trindade se denomina *memoria sui*, *intelligentia sui* e *amor sui*. Contudo, o que possibilita a tal trindade se efetivar como imagem e semelhança de Deus é o movimento de ascensão de que ela é capaz, isto é, sua real possibilidade de voltar-se para o Criador: “Esta trindade da mente não é imagem de Deus pelo facto de a mente se recordar de si mesma, e de se compreender, e de se amar, mas pelo facto de poder também recordar, e compreender, e amar aquele por quem foi criada. Ao fazê-lo, torna-se sábia”<sup>357</sup>.

Com efeito, após chegar à compreensão da trindade da alma, a investigação do *De Trinitate* alcança seu apogeu ao expor a trindade da sabedoria. A trindade de memória, inteligência e vontade, além de autorrelacionar-se, é capaz também de se transcender num movimento de ascendência ao Deus-Trindade, da qual é imagem. Apresenta-se, então, no

---

<sup>353</sup> Conforme a própria definição de Santo Agostinho no *De Trinitate*: “Chamo agora inteligência àquela com que compreendemos, quando pensamos, isto é, quando nosso pensamento é formado descobrindo aquelas coisas que tinham estado presentes na memória, mas não eram pensadas, e chamo quer vontade, quer amor, ou dilicção, à vontade que une o que é gerado e aquele que gera, e é de certo modo comum a um e a outro (*De Trinitate*, XIV, 7, 10).

<sup>354</sup> *Ibidem*, XIV, 6, 8.

<sup>355</sup> *Ibidem*, X, 11, 18.

<sup>356</sup> Quanto ao movimento de autoconhecimento da *mens*, existe uma diferença entre a consciência de si, como um conhecimento natural, originário e implícito à racionalidade, denominado por Agostinho de *notitia*; e o pensar sobre si, como um conhecimento explícito, fruto da reflexão, ao qual chama *cognitio*. A *mens* possui um conhecimento potencial de si mesma fixado na memória, o qual, no entanto, precisa ser desvelado pelo pensamento, que se move a partir da vontade (cf. SZESKOSKI, 2012, p. 105-106).

<sup>357</sup> *De Trinitate*, XIV, 12, 15.

recordar, compreender e amar a Deus, o caminho da sabedoria, denominado por Agostinho como *memoria Dei, intelligentia Dei e amor Dei*<sup>358</sup>.

Apesar do estado de deformação da alma humana, a imagem de Deus no homem é, no entanto, potencialmente inerente à criação da alma como ser espiritual, *capax Dei*. Daí a necessidade, no entanto, de ela ser restaurada pela graça de Deus a partir da figura do perfeito Mediador. A alma, então, deverá se aprimorar nesta vida, desapegando-se dos desejos individualistas, das seduções da exterioridade e da soberba da vida, a fim de que o homem interior alcance, na fé em Cristo, a contemplação da sabedoria divina<sup>359</sup>.

Quanto à noção da imagem de Deus impressa na alma, não se deve esquecer, entretanto, que na tradição platônica onde ancora a reflexão agostiniana, uma imagem é sempre inferior àquilo a que remete. A alma, desse modo, conquanto não seja divina por si mesma, é interpelada a viver divinamente, no sentido de que, através da fé, aproxime-se de Deus e, assim, a alma poderá conhecê-lo<sup>360</sup>.

Este terceiro capítulo chega, agora, a seu desfecho. No itinerário analógico proposto no *De Trinitate*, apontou-se para um indício da imagem da Trindade na alma humana. A partir da fé em Cristo, a alma racional encontra a possibilidade de se purificar de seu atual estado de degradação e pecaminosidade. Nesse processo, a fé redireciona o exercício da razão, postulando a existência de uma realidade superior à ordem imanente das coisas. A via, portanto, sugerida por Santo Agostinho, parte do conhecimento da exterioridade dos sensíveis (*scientia*) para a interioridade da alma racional; e da consciência de si para a consciência de Deus (*sapientia*). Não há, assim, outra condição que possibilite essa dialética, senão a fé. Com efeito, apenas por meio da fé a razão pode ascender ao conhecimento de Deus (*contemplatio Dei*).

---

<sup>358</sup> Cf. *De Trinitate*, XIV, 12, 15-16.

<sup>359</sup> Cf. *Ibidem*, XII, 7, 10.

<sup>360</sup> Cf. SOARES, 2002, p. 126.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo desta Dissertação consistiu em elucidar o problema da relação entre fé e razão a partir dos livros VIII-XV do *De Trinitate* de Santo Agostinho. Portanto, o problema fundamental aqui analisado, qual seja, o da própria natureza e do sentido último dessa relação foi pensado a partir de uma relação dialógica expressa na máxima *credo ut intelligam, intelligo ut credam*, que, no entanto, não simboliza uma realização de si como um fim em si mesmo, senão que assume como horizonte último de sua realização a ascensão ao conhecimento da Trindade.

Com efeito, o itinerário para a elucidação da síntese proposta por Agostinho se deu em três momentos distintos, porém complementares. No primeiro momento, a intenção expressa consistiu na apresentação de um breve percurso histórico-filosófico, a fim de situar o *status quaestionis* da relação entre fé e razão nos primeiros séculos da era cristã. A importância de tal excursão se dá pelo fato de que, a partir desses moldes conceituais, Santo Agostinho aduziu sua síntese. A especificidade, então, do quadro teórico que norteava a inteligência da antiguidade tardia, isto é, das exigências do pensamento nessa época, vem a ser indispensável para compreender com clareza tal síntese proposta.

O primeiro desafio assumido neste trabalho dissertativo foi, portanto, o de apresentar o problema da justificação racional da fé cristã em face das exigências epistêmicas e éticas da cultura greco-romana. Nesse cenário, a fé cristã procurou transmitir a compreensão e realização adequada de seus conteúdos, partindo da especificidade da inteligência do mundo helenístico.

Todavia, devido à impossibilidade de se discutir, com o rigor necessário, a dimensão multifacetada desse dilema, a ênfase aqui recaiu sobre a leitura dos aspectos mais fundamentais dos desafios da racionalidade grega às pretensões da fé cristã, conforme suas expressões críticas elaboradas na literatura anticristã de Luciano de Samósata, Celso e Porfírio. Estes consagrados autores ilustraram, a seu modo, uma pluralidade de problemas como: a credulidade néscia e simplória presente entre os cristãos, a relação do cristianismo com a política estatal romana e a validade dos dogmas centrais da fé da igreja cristã diante da exigência racional do gênio filosófico.

Em face desses desafios, o cristianismo refletiu sobre o conteúdo de sua própria fé e, a partir dela, desenvolveu uma interpretação singular dos dilemas essenciais que interpelavam a cultura filosófica da antiguidade tardia. Nesse sentido, destacou-se, nesta Dissertação, a inteligência da fé cristã segundo Justino Mártir, Clemente de Alexandria, Orígenes e Tertuliano. Respeitado a especificidade e a originalidade de seu pensar a fé cristã, o esforço reflexivo que puseram em curso em relação aos dilemas suscitados pela racionalidade greco-romana certamente indica a capacidade de síntese da inteligência cristã, que, na antiguidade tardia, encontrará em Santo Agostinho seu ápice.

Ora, na leitura da síntese agostiniana da relação fé e razão os demais capítulos se detiveram. O segundo capítulo desta Dissertação pensou, assim, o modo como se dá a dialética *credo ut intelligam, intelligo ut credam*. Nesse cenário, portanto, a obra *De Trinitate* foi exposta como uma investigação piedosa em que se desejava alcançar racionalmente as profundezas do conhecimento de Deus sem, contudo, ambicionar desvelá-lo por completo; antes, consciente do paradoxo de compreender o incompreensível, pois, de modo intrigante, o *mysterium Trinitatis* se dá a pensar.

Com efeito, foram anunciadas as duas vias propostas no *De Trinitate*, a saber: a da fé que age no amor (via anagógica) e a da analogia com a alma humana (via analógica). A consciência da ineficácia da linguagem filosófica conduziu Agostinho a uma reorientação metodológica no livro VIII dessa obra: do plano abstrato do discurso para o domínio da ação amorosa. No entanto, nessa descrição da fé que age no amor uma importante questão se impôs a nossa pesquisa: o que Santo Agostinho compreendia por fé, ou seja, qual o significado de crer?

A partir de um diálogo com os textos *De praedestinatione sanctorum*, *Sermo XLIII*, *De utilitate credendi*, *De fide rerum quae non videntur*, *Epistola CXX* e, ainda, o *In evangelium Ioannis tractatus*, a fé foi interpretada em sua relação dialética com a razão. Nesse sentido, o próprio ato de crer foi definido como um cogitar com assentimento. Nos termos agostinianos, a dialética fé e razão indica a necessidade da anterioridade de uma estrutura racional que permita o ato de fé em si, isto é, o homem deve, então, compreender o anúncio daquilo em que se deve crer, compreendendo, deve-se crer, e, crendo, deve se esforçar para alcançar a plenitude da inteligência daquilo em que crê.

Por essa razão se disse que os conteúdos da fé cristã (a *fides quae*) pressupõem a razão como uma exigência antropológica indeclinável para a compreensão da revelação de Deus, e,

ainda, a própria atitude subjetiva do ato de crer (a *fides qua*) foi interpretada, conforme já aludido aqui, nos meandros da atitude racional.

A fé, então, aquela que se pensou, sobretudo no *De Trinitate*, não foi outra senão a fé cristã, embora se deva lembrar que o autor não negligenciou o tratamento da atitude crente em si mesma. Sua ênfase, no entanto, repousa na fé fundada na revelação cristã, fé esta que questiona a soberba e a ingenuidade de se atribuir à razão a pretensa condição de esgotar, por si mesma, a totalidade da realidade e do sentido último da existência humana.

Nesse horizonte, portanto, o aforismo *nisi credideritis, non intelligetis*, ou seja, “se não crerdes, não compreenderéis”, manifestou-se no centro da síntese proposta por Santo Agostinho. A fé, assim, descreve uma espécie de esperança, um horizonte de inteligência que deve ser pela razão. Ora, a fé, particularmente nas Escrituras, proporciona os axiomas a partir dos quais se deve investigar, a fim de se alcançar a Verdade.

A crença pressupõe, por seu turno, um assentimento justificado, fiado em certas garantias. A articulação, pois, entre o cogitar e o assentimento é governada pela exigência de uma *divina auctoritate*, pensada, sobretudo no *De Trinitate*, nos termos de uma *Praesentia interiora* – fundamento da via interiorizante proposta por ele, a que, posteriormente, se aludiu nesta Dissertação.

A fé, no entanto, ultrapassa uma simples concordância intelectual com a revelação cristã. Conforme explicitado, crer em Deus significa penetrar no seu mistério de amor. Certamente, a máxima *credo ut intelligam* pode também ser pensada nos seguintes termos: *ama ut intelligas*, isto é, “ame para compreender”. Nesse sentido, a via da fé que age no amor verdadeiro conduz o ser humano a uma recordação da presença do amor mesmo que é Deus. A partir daí, vislumbrou-se, então, certo vestígio do *mysterium Trinitatis*, manifesto na trindade do amor: aquele que ama, aquilo que é amado e o próprio amor. Contudo, o esplendor dessa revelação se deu de modo tão intenso que o espírito humano, incapaz de se fixar na contemplação dessa *lux ineffabilis*, voltou-se para si, na esperança de encontrar, em seu interior, a imagem e semelhança de Deus.

Após, então, ter elucidado a natureza própria da dialética fé e razão, expressa na máxima “crer para compreender e compreender para crer”, a questão do conhecimento de Deus tornou-se um tema imprescindível para esta pesquisa, pois apenas neste termo se encontra o horizonte de realização última da dialética. O último capítulo desta Dissertação versou, assim, exatamente sobre essa questão. No entanto, a via seguida agora foi a da analogia com a alma humana. Nesse sentido, a “investigação psicológica” do *mysterium*



*Trinitatis* foi interpretada como um esforço da inteligência da fé em sua procura pelo conhecimento de Deus, ou seja, esse conhecimento foi manifesto como o resultado da própria relação fé e razão.

O método proposto por Santo Agostinho foi o da dialética interiorizante e ascendente do espírito, caracterizada por três atitudes: de superação da exterioridade – *Noli foras ire*; de introspecção – *in teipsum redi*; e, por fim, de ascensão – *transcende et teipsum*.

Ciente da existência de diferentes tendências humanas na relação com a existência, Agostinho as distinguiu pela nomeação do homem exterior e do homem interior. Ora, buscou-se esclarecer que no homem interior se encontra o exercício da razão, aquele que, segundo nosso filósofo, extrapola em seu valor a exterioridade dos sensíveis e dos próprios sentidos. Nessa disposição, portanto, encontra-se o *locus* da investigação psicológica da Trindade.

Ainda, nessa tendência, encontra-se uma importante distinção de duas espécies de conhecimentos, a saber: aquele relativo à exterioridade dos sensíveis (*scientia*) e aquele que se refere ao conhecimento das coisas eternas (*sapientia*). A *scientia* deve, conforme Santo Agostinho, ser orientada pela luz da *sapientia*, ainda que o desfrute pleno da sabedoria se reserve à vida no porvir. Do contrário, quando o espírito fixa a atenção nas realidades sensíveis e nos próprios desejos efêmeros instaura-se uma ruptura na relação com o Criador, uma séria degradação que resulta na dessemelhança com Deus.

Santo Agostinho recorre, com efeito, à imagem da narrativa bíblica da queda, a fim de ilustrar esse movimento de degradação humana. A relação entre fé e razão no *De Trinitate* pressupõe uma racionalidade manchada pelo pecado que, em face disso, tornou-se sumariamente incapaz de alcançar, sem o auxílio da fé, o conhecimento de Deus. Este conhecimento exige a superação das etapas que marcam o ser humano como *imago animalis*, a saber: a *concupiscentia carnis*; a *cogitationis delectatio* e a *corruptela voluntatis*.

Ainda, a rebeldia da *scientia* em relação à *sapientia* se manifestou também na recusa do culto devido a Deus, uma atitude orgulhosa também presente entre os filósofos pagãos. Contudo, apesar de o *éthos* pagão operar uma cisão entre filosofia e a religião verdadeira, o contributo dos filósofos pagãos, especialmente o dos platônicos, não poderia ser integralmente descartado; antes, os cristãos deveriam se valer destas riquezas intelectuais, pois as verdades presentes nos filósofos pagãos não consistiam em simples criação do gênio humano, mas pertenciam a Deus, origem última das verdades e fonte de luz que permite aos seres homens vislumbrarem as razões eternas.

O conhecimento de Deus exige, então, um caminho de purificação através da fé em Cristo. Na síntese agostiniana, apenas o Deus encarnado, em sua função de Mediador, revela o exercício ordenado da ciência e manifesta a dimensão do eterno. Desse modo, a fé em Cristo redireciona o exercício da razão, indicando uma realidade transcendente em relação à ordem imanente das coisas. A fé cristã constitui, pois, uma condição indeclinável para a superação das misérias presentes nesta vida mortal e para a contemplação da Trindade.

Agostinho conclui, portanto, sua investigação indicando uma imagem e semelhança de Deus a partir de uma trindade da sabedoria que se manifesta no mais íntimo da alma humana: *memoria Dei, intelligentia Dei e amor Dei*. Apesar do estado de degradação humana, a imagem de Deus no homem, no entanto, inere potencialmente à criação da alma, que segundo Agostinho é um ser *capax Dei*. Contudo, apenas através da fé a razão pode se elevar ao conhecimento de Deus.

A proposta desta Dissertação, no entanto, mantém distância da pretensão de sustentar uma leitura dogmatizante, ou canônica, de Agostinho. Nesse sentido, ainda que a ênfase da interpretação aqui realizada não tenha recaído sobre a especificidade das controvérsias entre os intérpretes contemporâneos, não se deve esquecer que a filosofia agostiniana foi sempre alvo de acalorados debates. Contudo, por razões metodológicas, nossa ênfase aqui recai sobre o necessário e profícuo diálogo interno entre as obras agostinianas, não sobre a problematização das diferentes interpretações do sentido da relação fé e razão em Agostinho.

Apesar do significativo mérito da conciliação entre fé e razão proposta por Agostinho, e de seu insigne legado para a tradição filosófica, tal síntese não finda com o drama da relação fé e razão. Seria um contrassenso lastimável restringir esse problema à reflexão filosófica aqui apresentada, desconsiderando, outrossim, a especificidade do dilema à luz dos desafios suscitados pela filosofia moderna e contemporânea. Com efeito, realizar um resgate da filosofia agostiniana como um cânone sagrado na resolução desse dilema seria uma atitude demasiadamente desastrosa.

A relação fé e razão se propõe como um intrigante drama da existência humana. A complexidade desse dilema ganhou a devida atenção na reflexão agostiniana e tem concitado a filosofia a desenvolver proficientes ensaios. Santo Agostinho, em seu filosofar na fé, indicou a possibilidade da reflexão sobre a relação fé e razão, sem, entanto, culminar numa rejeição arbitrária da fé ou em algum estreitamento idealístico do tipo fideísta, ainda que mitigado. Contudo, para além de uma simples querela patrística ou medieval, o esforço de

elucidação da razoabilidade da fé projeta-se ainda como um caro dilema para a inteligência contemporânea.

## REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

### Primária

SAINT AUGUSTIN. La Genèse au sens littéral (livres VIII-XII). In: *Oeuvres de Saint Augustin: Exégèse*. Traduction par P. Agaësse e A. Solignac: Desclée de Brouwer, 1972. v. 49.

\_\_\_\_\_. La Ordre. In: *Oeuvres de Saint Augustin: Dialogues philosophiques*. Traduction par Jean Doignon. Paris: Desclée de Brouwer, 1997. v. 4/ 2.

\_\_\_\_\_. La Trinité (livres I-VII). In: *Oeuvres de Saint Augustin: Dialogues philosophiques*. Traduction par M. Mellet et Th. Camelot. Paris: Desclée de Brouwer, 1955. v. 15.

\_\_\_\_\_. La Trinité (livres VIII-XV). In: *Oeuvres de Saint Augustin: Dialogues philosophiques*. Traduction par M. Mellet et Th. Camelot. Paris: Desclée de Brouwer, 1955. v. 16.

\_\_\_\_\_. Les révisions. In: *Oeuvres de Saint Augustin*. Traduction par Gustave Bardy. Paris: Desclée de Brouwer, 1950. v. 10.

SAN AGUSTÍN. Carta CXIX. In: *Obras de San Agustín: Cartas*. Edición bilingüe. Traducción de Loppe Cilleruelo. 3.ed. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1986. Tomo VIII, p. 882-888.

\_\_\_\_\_. Carta CXX. In: *Obras de San Agustín: Cartas*. Edición bilingüe. Traducción de Loppe Cilleruelo. 3.ed. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1986. Tomo VIII, p. 889-910.

\_\_\_\_\_. Carta CLXXIV. In: *Obras de San Agustín: Cartas*. Edición bilingüe. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1953. Tomo XI, p. 553-555.

\_\_\_\_\_. La ciudad de Dios. In: *Obras de San Agustín*. Edición bilingüe. Traducción de Santos Santamarta del Rio e Miguel Fuertes Lanero. 3.ed. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1977. Tomo XVI, v. I.

\_\_\_\_\_. La ciudad de Dios. In: *Obras de San Agustín*. Traducción de Santos Santamarta del Rio e Miguel Fuertes Lanero. 3.ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1978. Tomo XVI, v. II.

\_\_\_\_\_. Contra Fausto. In: *Obras de San Agustín: Escritos antimaniqueos (2)*. Edición bilingüe. Traducción de Pio Luis. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993. Tomo XXXI.

\_\_\_\_\_. De la utilidad de creer. In: *Obras de San Agustín: Obras apologeticas*. Edición bilingüe. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1948, p. 829-899. Tomo IV.

\_\_\_\_\_. De la fé en lo que no se ve. In: *Obras de San Agustín: Obras apologeticas*. Edición bilingüe. Traducción de P. Herminio Rodríguez. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1948. Tomo IV, p. 795-817.

\_\_\_\_\_. Salmo XLI. In: *Obras de San Agustín: Enarraciones sobre los salmos (2)*. Edición bilingüe. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1965. Tomo XX, p. 3-27.

\_\_\_\_\_. Sermón XLIII. In: *Obras de San Agustín: Sermones (1) 1-50*. Edición bilingüe. Traducción de Miguel Fuertes Lanero y Moises M<sup>o</sup> Campos Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1981. Tomo VII, p. 588-596.

\_\_\_\_\_. Sermón CXVII. In: *Obras de San Agustín: Sermones (3) 117-183, Evangelio de San Juan, Hechos de los Apóstoles y Cartas*. Edición bilingüe. Traducción de Amador del Feuyo y Pio de Luis. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1983. Tomo XXIII, p. 3-24.

\_\_\_\_\_. Tratados sobre el Evangelio de San Juan. In: *Obras de San Agustín*. Edición bilingüe. Traducción de Teofilo Prieto. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1955. Tomo XIII.

\_\_\_\_\_. Tratados sobre el Evangelio de San Juan. In: *Obras de San Agustín*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1965. Tomo XIV.

SANTO AGOSTINHO. *A cidade de Deus contra os pagãos*. Tradução de Oscar Paes Leme. 2.ed. Petrópolis: Editora Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1991. v. I.

\_\_\_\_\_. *A cidade de Deus contra os pagãos*. Tradução de Oscar Paes Leme. 2.ed. Petrópolis: Editora Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1990. v. II.

\_\_\_\_\_. *Confissões*: edição bilíngüe. Tradução de Arnaldo do Espírito Sando, João Beato, Maria Cristina de Castro-Maia de Souza Pimentel. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2001.

\_\_\_\_\_. *Contra os acadêmicos*. In: *Contra os acadêmicos; a ordem; a grandeza da alma; o mestre*. Tradução de Frei Agostino Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008. p. 41-147. (Coleção Patrística).

\_\_\_\_\_. *O livre arbítrio*. Tradução, organização, introdução e notas de Nair de Assis Oliveira. 2.ed. São Paulo: Paulus, 1995. (Coleção Patrística).

\_\_\_\_\_. *A predestinação dos santos*. In: *Graça (III)*. Tradução de Frei Agostino Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008. (Coleção Patrística).

\_\_\_\_\_. *Trindade – De Trinitate*: edição bilíngue. Tradução de Arnaldo do Espírito Santo, Domingos Lucas Dias, João Beato, Maria Cristina de Castro-Maia de Souza Pimentel. Prior Velho: Paulinas, 2007.

\_\_\_\_\_. *Trindade*. Tradução de Frei Agostino Belmonte. 4.ed. São Paulo: Paulus, 1995. (Coleção Patrística).

\_\_\_\_\_. *A verdadeira religião*. In: *A verdadeira religião; O cuidado devido aos mortos*. Tradução, introdução e notas de Nair de Assis Oliveira. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 25-138. (Coleção Patrística).

## Secundária

ARENDET, Hannah. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Tradução de Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

BARWICK, Karl. Elementos estoicos em san Agustín. *Augustinus*, v. 18. p. 101-129, 1973.

BLÁZQUEZ, Niceto. El concepto de sustancia según San Agustín: los libros *De Trinitate*. *Augustinus*, v. 14, p. 305-350, 1969.

BOYER Charles. *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de saint Augustin*. Paris: Gabriel Beauchesne, 1920.

BRACHTENDORF, Johannes. *Confissões de Agostinho*. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

BROWN, Peter. *Santo Agostinho: uma biografia*. Tradução de Vera Ribeiro. 6.ed. Rio de Janeiro: Record, 2012.

CABA, Pedro. La filosofía del conocimiento en san Agustín. *Augustinus*, v. 3, p. 215-226, 1958.

CONTALDO, Silvia Maria de. *Cor Inquietum: uma leitura das Confissões de Agostinho*. Porto Alegre: Letra Viva, 2011.

CUNHA, Mariana Paolozzi Sévulo da. Santo Agostinho: fé e razão na busca da verdade. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, ano 44, n. 124, p. 415-427, set./ dez. 2012.

DALPRA, Fábio C. A inteligência é a recompensa da fé: a conciliação entre fé e razão na teoria do conhecimento de Agostinho. *Intuitio*, v. 2, p. 130-148, 2009.

DU ROY, Oliver. *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin: genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1966.

FITZGERALD, Allan D. *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*. Burgo: Editorial Monte Carmelo, 2001.

GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. 2.ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2010.

\_\_\_\_\_. L'avenir de la métaphysique augustinienne: *Mélanges Augustiniens*: Paris, 1931.

GONZÁLEZ, Sergio. *Introducción a la contemplación y conocimiento místico de Dios en el "De Trinitate" de San Agustín (Libro VIII)*. Valladolid: Estudio agustiniano, 1989.

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

IVÁNKA, Endre von. *Plato Christianus*. La réception critique du platonisme chez les pères de l'église. Paris: Presses Universitaires de France, 1990.

KOCH, Isabelle. Sobre a definição agostiniana de crença. Tradução de Luiz Marcos da Silva Filho e Moacyr Novaes. *Síntese*, v. 42, n. 132, 2015, p. 15-24.

LANCEL, Serge. *Saint Augustin*. Paris: Arthème Fayard, 1999.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio. A metafísica da interioridade: Santo Agostinho. In: *Ontologia e história*. 2.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012. p. 77-87.

MADEC, Goulvean. Le néoplatonisme dans la conversion d'Augustin. État d'une question centenaire (depuis Harnack et Boissier, 1888). In: MAYER, Cornelius. *Internationales Symposium über den Stand der Augustinus-Forschung*. Würzburg, 1989. p. 9-25.

\_\_\_\_\_. Notes sur l'intelligence augustinienne de la foi. *Révue des études augustiniennes*. v. 17. p. 119-142, 1971.

\_\_\_\_\_. *Petites études augustiniennes*. Paris: Institut d'Études, 1994.

\_\_\_\_\_. *Saint Augustin et la philosophie*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1996.

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

MARION, Jean-Luc. Christian Philosophy and Charity. *Communio: International Catholic Review*, v. 19, n. 3, p. 463-473, 1992.

MARROU, Henri-Iréné. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris: E. DeBoccard, 1938.

MATTHEWS, Gareth B. Fé e razão. In: *Santo Agostinho: a vida e as ideias de um filósofo adiante de seu tempo*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007. p. 135-148.

MELLET, M.; CAMELOT, T. Introduction de la Trinité. In: AGOSTINHO, S. *Oeuvres de Saint Augustin: La trinité: livres I-VII*. Saint Augustin; traduction et notes par M. Mellet et Th. Camelot. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1997. 15 v. p. 7-76.

NOVAES FILHO, Moacyr Ayres. *A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho*. 2.ed. São Paulo: Discurso Editorial; São Paulo: Paulus, 2009.

PEGUEROLE, Juan. *El pensamiento filosófico de San Agustín*. Barcelona: Labor, 1972.



POSSÍDIO. *Vida de Santo Agostinho*. Tradução Monjas Beneditinas. 3.ed. São Paulo: Ed. Paulus, 1997.

RAMOS, Angelo Zaroni. *Ciência e sabedoria em Agostinho: um estudo do De Trinitate*. São Paulo: Baraúna, 2009.

ROSA, José Maria Silva. A credibilidade da fé: fenomenologia da existência crente. In: *A Transmissão do património cultural e religioso*. Lisboa, Edições Paulinas, 2005. p. 7-30.

\_\_\_\_\_. “Introdução” e “Notas”. In: SANTO AGOSTINHO. *Trindade – De Trinitate*. Prior Velho, 2007.

\_\_\_\_\_. “Vês verdadeiramente a Trindade se vês o amor”. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.

RODRÍGUEZ, P. Hermínio. Introducción. In: *Obras de San Agustín: Obras apologéticas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1948, Tomo IV, p. 791-792.

ROY, Olivier du. *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin: genèse de sa théologie trinitaire jusq'en 391*. Paris: Etudes Augustiniennes, 1966.

SOARES, Lúcia Maria Mac Dowell. *Verdade, iluminação, Trindade: o percurso da “interioridade” em Santo Agostinho*. 2002. 150 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

SOUZA, Lúcio Bento de. *A fé trinitária e o conhecimento de Deus: estudo do De Trinitate de Santo Agostinho*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

SZESKOSKI, Luís Valdecir. *A concepção agostiniana do conhecimento em De Trinitate (livros XII, XIII, XIV)*. 2012. 126 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

TEIXEIRA, Evilásio Borges. *Imago Trinitatis: Deus, filosofia e felicidade. Um estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

TESTAR, Maurice. *Saint Augustin et Cicéron I: Cicéron dans la formation et dans l'oeuvre de saint Augustin*. Paris: Etudes Augustiniennes, 1958.

TRUNDLE, Robert. Modalidades aristotélicas de san Agustín. *Augustinus*, v. 42, p. 13-40, 1997.

VARGAS, Walterson José. *Soberba e humildade em Agostinho de Hipona*. 2011. 372 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras, e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

VAZ, Henrique C. de Lima. Vide LIMA VAZ.

## Complementar

AMARAL, Gisele. Platonismo e cristianismo na doutrina do lógos de Fílon de Alexandria. In: BAUCHWITZ, Oscar Frederico; BEZERRA, Cícero Cunha, *Neoplatonismo: tradição e contemporaneidade*. São Paulo: Hedra, 2013. p. 87-96.

BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada*. Almeida Século 21. São Paulo: Edições Vida Nova; Editora Hagnos, 2008.

BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

BOCHET, Isabelle. *Augustin dans la pensée de Paul Ricoeur*. Paris: Facultés Jésuites de Paris, 2004.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã*. Tradução de Raimundo Vier. 13.ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

BRANDÃO, Jacyntho Lins. *A poética do hipocentauro: literatura, sociedade e discurso ficcional em Luciano de Samósata*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

\_\_\_\_\_. *Em nome da (in)diferença: o mito grego e os apologistas cristãos do segundo século*. Campinas: Editora UNICAMP, 2014.

CAMELOT, P. Th. *Foi et gnose: introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1945.

CLEMENT D'ALEXANDRIE. *Les stromates: stromate I*. Traduction par Marcel Caster. Paris: Éditions du Cerf, 1951.

\_\_\_\_\_. *Les stromates: stromate VI*. Traduction par Claude Mondesert. Paris: Éditions du Cerf, 1999.

CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Exortação aos gregos*. Tradução de Rita de Cássia Codá dos Santos. São Paulo: É Realizações Editora, 2013.

DROBNER, Hubertus R. *Manual de Patrologia*. Tradução de Orlando dos Reis e Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.

EUSÉBIO DE CESAREIA. *História eclesiástica*. Tradução das Monjas Beneditinas do Mosteiro de Maria Mãe de Cristo. São Paulo: Paulus, 2000. (Coleção Patrística).

FERNÁNDEZ, Samuel. El Discurso verídico de Celso contra los cristianos. Críticas de un pagano del siglo II a la credibilidad del cristianismo. *Teología y vida*, vol. XLV, p. 238-257, 2004.

FRANGIOTTI, Roque. *Cristãos, judeus e pagãos: acusações, críticas e conflitos no cristianismo antigo*. Aparecida, SP: Editora Ideias & Letras, 2006.

FREDE, M. Origen's treatise Against Celsus. In: EDWARDS, M.; GOODMAN, M.; PRICE, S. *Apologetics in the Roman Empire*. Oxford: Oxford University Press, 1999. p. 131-155.

GILSON, Étienne. *A filosofia na Idade Média*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. *O espírito da filosofia medieval*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GUITTON, Jean. *Actualité de Saint Augustin*. Paris: Grasset, 1955.

HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Tradução de Flávio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014.

HÄGGLUND, Bengt. *História da teologia*. 7.ed. Tradução de Márcio L. Rehfeldt e Gládis K. Rehfeldt. São Leopoldo: Concórdia, 2003.

HARNACK, Adol von. *Mission et expansion du christianisme dans les trois premiers siècles*. Paris: Les Editions du Cerf, 2004.

HEIDEGGER, Martin. Agostinho e o neoplatonismo. In: *Fenomenologia da vida religiosa*. Tradução de Eneio Paulo Giachini, et al. São Paulo: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Editora Vozes, 1995. p. 141-288.

JAEGER, Werner. *Cristianismo primitivo e paideia grega*. Tradução de Daniel da Costa. Santo André, SP: Academia Cristã, 2014.

JOÃO PAULO II. *Fides et ratio*. Disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_14091998\\_fides-et-ratio.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html)>. Acessado em: 8 mar, 2014.

JUSTINO DE ROMA, I Apologia In: *I e II Apologias; Diálogos com Trifão*. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995. 328 p. (Patrística, 3)

\_\_\_\_\_. II Apologia In: *I e II Apologias; Diálogos com Trifão*. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995. 328 p. (Patrística, 3)

\_\_\_\_\_. Diálogos com Trifão. In: *I e II Apologias; Diálogos com Trifão*. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995. 328 p. (Patrística, 3)

LABRIOLLE, Pierre de. *La reaction paienne: étude sur la polémique antichrétienne du I au VI siècle*. Paris: L'Artisan du Livre, 1942.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia filosófica*. São Paulo: Edições Loyola, 2004. v. 1. (Série Filosofia).

LUCIAN OF SAMOSATA. The Death of Peregrine. In: *The Works of Lucian of Samosata*. Oxford: At the Clarendon Press, 1905. Vol. 4, p. 79-95.

MORA, José Ferrater. *Dicionário de filosofia*. Tradução de Maria Stela Gonçalves, et al. São Paulo: Loyola, 2001.

MORESCHINI, Claudio. *História da filosofia patrística*. Tradução de Orlando Soares de Moreira. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2001.

ORÍGENES. *Contra Celso*. Tradução de Orlando dos Reis. 2.ed. São Paulo: Paulus, 2011. (Coleção Patrística).

OSBORN, Erick. *Clement of Alexandria*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2005.

PASTOR, Félix Alexandre. Il Dio della rivelazione. In: LATOURELLE, Rene. *Dizionario di teologia fondamentale*. Assisi: Cittadella Editrice, 1990.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3.ed. revisada. Belém: EDUFPA, 2000.

PODOLAK, Pietro. *Tertuliano*. Tradução de Francisco Gomes Figueiredo de Moraes. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

PRZYWARA, Erich. *Augustin: passions et destins de l'occident*. Traduit par Philibert Secretan. Paris: Les Éditions du Cerf, 1987

RATZINGER, Joseph. *Introdução ao cristianismo: preleções sobre o Símbolo Apostólico*. Tradução de Alfred J. Keller . 7.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

REALE, Giovanni. *Plotino e o neoplatonismo*. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2012.

SANTOS, Rita de Cássia Codá dos. *A helenização do cristianismo em Clemente de Alexandria*. 2006. 157 f. Tese (Doutorado em Literatura Comparada) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

SOARES, Carolline da Silva. Vida e obra do filósofo pagão Celso. *Alétheia, Revista de Estudos sobre Antiguidade e Medievo*, v. 1, n. 1, p. 138-155, 2013.

STEAD, Chistopher. *A filosofia na antiguidade cristã*. Tradução de Odilon Soares Leme. São Paulo: Paulus, 1999.

TERTULIANO. La penitencia. In: *La penitencia; La pudicícia*. Traducción de Salvador Vicastillo. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2011. p. 79-159. (Fuentes Patrísticas).

\_\_\_\_\_. *Prescripciones contra todas las herejías*. Traducción de Salvador Vicastillo. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2001. v. 14. (Fuentes Patrísticas).

TERTULLIEN. *Apologetique*. Traduction par Jean-Pierre Waltzing. Paris: Les Belles Lettres. 1961.

\_\_\_\_\_. *La Chair du Christ*. Traduction par Jean-Pierre Waltzing. Paris: Les Éditions du Cerf. 1975. Tome I.

TILLICH, Paul. *História do pensamento cristão*. 2.ed. Tradução de Jaci C. Maraschin. São Paulo: ASTE, 2007.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica - Sumae Theologiae*. Texto bilíngue. Coordenador geral da tradução: Carlos-Josaphat de Oliveira. São Paulo: Loyola, 2004. v. 5.

VAZ, Henrique C. de Lima. Vide LIMA VAZ.

ZAMORA, José Maria. O tratado de Porfírio *Contra os cristãos*. In: BAUCHWITZ, Oscar Frederico; BEZERRA, Cícero Cunha, *Neoplatonismo: tradição e contemporaneidade*. São Paulo: Hedra, 2013. p. 31-47.