



CESAR AUGUSTO SANTOS OLIVEIRA

**A CRISE DO CONHECIMENTO NAS *CONFISSÕES* DE
AGOSTINHO**

LAVRAS-MG

2026

**Ficha Catalográfica elaborada pelo Sistema de Geração
de Ficha Catalográfica da Biblioteca Universitária da UFLA, com
dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).**

Oliveira, Cesar Augusto Santos.

A crise do conhecimento nas Confissões de Agostinho / Cesar Augusto Santos
Oliveira. - 2026.
107 p.

Orientadora: Meline Costa Sousa

Dissertação (Mestrado Acadêmico) - Universidade Federal de Lavras, 2026.
Bibliografia.

1. Agostinho de Hipona. 2. Confissões. 3. Conhecimento. 4. Razão. 5. Memória. I.
Sousa, Meline Costa. II. Universidade Federal de Lavras. III. Título.

CESAR AUGUSTO SANTOS OLIVEIRA

A CRISE DO CONHECIMENTO NAS *CONFISSÕES* DE AGOSTINHO

Dissertação apresentada à Universidade Federal de Lavras, como parte das exigências do Programa de Pós Graduação em Filosofia, área de concentração em História da Filosofia, para a obtenção do título de Mestre.

Prof.(a) Dr.(a) Meline Costa Sousa
Orientador (a)

LAVRAS - MG

2026

CESAR AUGUSTO SANTOS OLIVEIRA

A CRISE DO CONHECIMENTO NAS *CONFISSÕES* DE AGOSTINHO

THE CRISIS OF KNOWLEDGE IN AUGUSTINE'S CONFESSIONS

Dissertação apresentada à Universidade Federal de Lavras, como parte das exigências do Programa de Pós Graduação em Filosofia, área de concentração em História da Filosofia, para a obtenção do título de Mestre.

APROVADA em 02 de setembro de 2026

Dr. Maurizio Filippo Di Silva - UFP
Dr. Flavio Fontenelle Loque - UFLA

Prof.(a) Dr.(a) Meline Costa Sousa
Orientador (a)

**LAVRAS - MG
2026**

Dedico essa dissertação a mim mesmo, como forma de expressar meu amor e minha lealdade a verdade.

Dedico também os frutos dessa pesquisa a minha esposa Heidi, aos meus pais, José Carlos e Maria das Graças, e ao meu irmão Lucas, com amor

AGRADECIMENTOS

Antes de iniciarmos nosso percurso rumo ao pensamento agostiniano, gostaria de primeiro, de aproveitar esse momento para agradecer algumas pessoas por terem me ajudado nessa caminhada edificante e de amadurecimento na vida intelectual. Pesquisar a filosofia de santo Agostinho, exige daquele que assumiu tal compromisso, muita dedicação, paciência e humildade, pois à primeira vista, o bispo de Hipona parece fácil, mas ao longo do caminho, percebemos humildemente como seu pensamento é complexo.

A propósito, diante de tamanha complexidade que o leitor se depara ao ler e reler as *Confissões*, assim foi a minha caminhada durante o mestrado. Nesse percurso, a pintura de Philippe de Champaigne, produzida no séc. XVII, exerceu em mim grande fascínio, seja pela inigualável beleza, ou pelo vislumbre do pensador cuja filosofia buscava harmonizar fé e razão e conseqüentemente, em mim, a cada vez que olhava para essa pintura, lembrava da minha responsabilidade enquanto mestrando de filosofia.

Não pretendo contar nestas linhas como foi a minha trajetória até a conclusão da pesquisa, pois o resultado, o leitor pode conferir nas páginas seguintes. Aqui, minha intensão é dedicar imensa gratidão aqueles que me apoiaram e acreditaram que a minha perseverança na pesquisa acadêmica traria frutos, onde espero que minha pesquisa seja de utilidade para aqueles que sentirem atraídos pelo pensamento agostiniano.

Assim, agradeço com muito amor e carinho, a minha esposa Heidi Mara, por ter me apoiado, me acompanhado e a partir do meu exemplo, ter se apaixonado pelos estudos de filosofia e aproveitado da mesma oportunidade para dedicar os seus talentos e inteligência a pesquisa acadêmica.

Agradeço com muita gratidão aos meus pais, José Carlos e Maria das Graças, por todo apoio, incentivo, paciência e generosidade, por acreditarem em mim e tornar essa caminhada possível. Igualmente, meus agradecimentos ao meu irmão Lucas, por todo o apoio que me deu durante o tempo em que eu estava residindo em Lavras e com sua bondade e paciência, por ter passado longas horas nos finais de semana, comigo na estrada.

A minha orientadora, Prof. Dra. Meline Costa Sousa, meus agradecimentos por ter concordado em orientar a minha pesquisa, ressaltando aqui o seu empenho em me corrigir, mostrar o rigor da pesquisa acadêmica, apontar horizontes e, por conseguinte, me ajudar a compreender a seriedade e importância da pesquisa filosófica.

Ao Prof. Dr. Flávio Fontenelle Loque, minha gratidão por ter participado da minha caminhada. Aliás, foi um privilégio poder ter assistido suas aulas sobre Hobbes, aulas que tenho guardadas em minha memória e que aguçou a forma crítica em que passei a contrapor o pensamento dos grandes filósofos com a minha própria opinião.

Nessa linha, ao Prof. Dr. Federico Orsini, minha gratidão, por ter compartilhado suas perspectivas e provocações filosóficas que foram de grande importância para o desenvolvimento do meu trabalho.

A equipe da Biblioteca da UFLA, responsáveis por manter em ordem e condições adequadas, proporcionando desse modo um ambiente maravilhoso, necessário a pesquisa acadêmica. Ali passei muitas horas, ali escrevi minha dissertação e ao longo da pesquisa, enriqueci minha mente com a consulta do fantástico acervo guardado nas estantes. Verdadeiro privilégio. Nesse sentido, dedico enorme gratidão aos Srs. Baltazar e Gabriel.

Mais a mais, meus sinceros agradecimentos a todos aqueles que indiretamente tenham contribuído para a conclusão desta dissertação. Nesse sentido, saibam que o progresso social só é possível quando seus cidadãos investem no saber e no cultivo da sabedoria, eu não meço esforços. Assim, minha gratidão a todos que me ajudaram a concretizar esse ideal materializado na minha dissertação.

Com isso, espero que esta dissertação sirva a sua finalidade primordial: enriquecer o conhecimento de todos aqueles que tiverem a curiosidade de enveredarem pelo pensamento agostiniano e descobrir como o conhecimento é necessário para que tenhamos em nossas vidas, condições de sabermos certas verdades.

Tarde te amei, beleza tão antiga e tão nova, tarde te amei. Mas eis: estavas dentro e eu estava fora. Lá fora eu te procurava e me atirava, deforme, sobre as formosuras que fizeste. Tu estavas comigo, mas eu não estava contigo. Mantinham-me longe de ti coisas que, se não estivessem em ti, não seriam. Chamaste e clamaste e quebraste minha surdez; faiscaste, resplandecente e expulsaste minha cegueira; exalaste e respirei e te aspirei; saboreei e tenho fome e sede; tocaste-me, e ardo na tua paz (Conf. X, xxvii. 38; Mammi, 2017, p. 281)

RESUMO

A presente dissertação investiga a conceituação e o desdobramento da crise do conhecimento no itinerário intelectual e epistemológico de Agostinho de Hipona, tomando como baliza hermenêutica central a tessitura retrospectiva contida na obra *Confissões*. O escopo do trabalho consiste em analisar como o colapso do materialismo do maniqueísmo e a posterior tensão com o ceticismo da Nova Academia conduziram o autor a uma profunda reformulação da capacidade cognitiva humana, cuja superação e acesso à Verdade tornaram-se realizáveis mediante à harmonização entre a investigação racional e a autoridade da fé. Metodologicamente, a pesquisa delimita a crise sob uma perspectiva epistemológica e contextualizada na Antiguidade Tardia. No primeiro capítulo, onde analisa-se o livro V, demonstra-se como as inconsistências cosmológicas maniqueístas frente aos dados da astronomia arrastaram Agostinho em direção à dúvida sistemática acadêmica, operando como uma purificação negativa da mente que preparou o terreno para a reabilitação da crença por testemunho e a legitimação das *Escrituras* sob a mediação de Ambrósio de Milão. No segundo capítulo, cujo objeto de análise é o livro VII, verticaliza-se o impacto da leitura dos livros neoplatônicos, explicitando que, embora o neoplatonismo tenha fornecido o aparato metafísico necessário para desmaterializar a concepção de Deus e equacionar o mal sob o estatuto da privação do bem, a razão filosófica pagã revelou-se soteriologicamente insuficiente, demandando a introdução da doutrina da Graça divina medicinal para curar e unificar uma faculdade volitiva cindida pelo peso dos hábitos. O terceiro capítulo coroa a investigação ao perscrutar a estrutura dinâmica da memória no livro X, evidenciando que a transição narrativa resguarda o valor autobiográfico ao deslocar o objeto de exame das coisas sensíveis para as realidades suprassensíveis. Mapeia-se o palácio mnemônico como o espaço inteligível da autoconsciência e decifra-se o paradoxo do esquecimento como o gatilho teológico que quebra o isolamento solipsista, provando que a alma, estreita demais para conter a própria imensidão, depende da iluminação do Verbo como *ratio cognoscendi*. Consequentemente, os resultados desta pesquisa reiteram que a resolução da crise epistemológica agostiniana desloca a filosofia para a órbita de uma disciplina eminentemente prática da bem-aventurança, consolidando a tese de que a autêntica constituição do conhecimento se confunde com o repouso afetivo junto ao Sumo Bem e a conquista da vida feliz (*beata vita*).

Palavras-chave: Agostinho de Hipona; *Confissões*; conhecimento; razão; memória.

ABSTRACT

This dissertation investigates the conceptualization and unfolding of the crisis of knowledge in the intellectual and epistemological itinerary of Augustine of Hippo, taking the retrospective weaving contained in the work *Confessions* as its central hermeneutical landmark. The scope of the work consists of analyzing how the collapse of the materialistic representational model of Manichaeism and the subsequent tension with the skepticism of the New Academy led the author to a profound reformulation of human cognitive capacity, the overcoming of which and access to Truth became attainable through the harmonization between rational inquiry and the authority of faith. Methodologically, the research delimits the crisis from a strictly epistemological perspective and contextualized within Late Antiquity, moving away from vague psychological or existential categorizations. In the first chapter, which analyzes Book V, it is demonstrated how Manichaean cosmological inconsistencies in the face of empirical astronomical data dragged Augustine toward academic systematic doubt, operating as a negative purification of the mind that prepared the ground for the rehabilitation of belief by testimony and the legitimation of the Scriptures under the mediation of Ambrose of Milan. In the second chapter, the object of analysis of which is Book VII, the impact of reading the Neoplatonic books is deepened, explaining that, although Neoplatonism provided the metaphysical apparatus necessary to dematerialize the conception of God and to equate evil under the status of the privation of good, pagan philosophical reason proved to be soteriologically insufficient, demanding the introduction of the doctrine of divine medicinal Grace to heal and unify a volitional faculty split by the weight of habits. The third chapter crowns the investigation by scrutinizing the dynamic structure of memory in Book X, showing that the narrative transition preserves autobiographical value by shifting the object of examination from sensible things to supersensible realities. The mnemonic palace is mapped as the intelligible space of self-consciousness, and the paradox of forgetfulness is deciphered as the theological trigger that breaks solipsistic isolation, proving that the soul, too narrow to contain its own immensity, depends on the illumination of the Word as *ratio cognoscendi*. Consequently, the results of this research reiterate that the resolution of the Augustinian epistemological crisis shifts philosophy into the orbit of an eminently practical discipline of beatitude, consolidating the thesis that the authentic constitution of knowledge merges with affective rest alongside the Supreme Good and the attainment of the happy life (*beata vita*).

Keywords: Augustine of Hippo; *Confessions*; knowledge; memory; happiness.

INDICADORES DE IMPACTOS

O presente trabalho apresenta impactos predominantemente culturais, sociais e acadêmicos, ao aprofundar a compreensão filosófica e histórica sobre a crise do conhecimento na Antiguidade Tardia, a partir da obra autobiográfica de Agostinho de Hipona. O estudo impacta diretamente as áreas da Educação e da Cultura ao fornecer um referencial analítico rigoroso sobre a relação entre fé, razão e o desenvolvimento do pensamento ocidental, beneficiando estudantes, professores e pesquisadores de Filosofia, História e Teologia. Ao investigar a superação do materialismo e a constituição da interioridade e da memória, a pesquisa promove uma reflexão ética e moral sobre a condição humana, a liberdade da vontade e a busca pela felicidade (beatitude). Do ponto de vista social, o trabalho contribui para o Objetivo de Desenvolvimento Sustentável (ODS) 4 (Educação de Qualidade) e 16 (Paz, Justiça e Instituições Eficazes), ao enriquecer o acervo acadêmico com um material que estimula o pensamento crítico, a autoconsciência e a compreensão de matrizes filosóficas que fundamentam os valores da sociedade contemporânea. Trata-se de uma pesquisa de cunho teórico que, embora não possua intervenção tecnológica ou econômica direta, atua ativamente no aprimoramento da formação intelectual e humana do público acadêmico e da sociedade em geral.

IMPACT INDICATORS

The present work presents predominantly cultural, social, and academic impacts by deepening the philosophical and historical understanding of the crisis of knowledge in Late Antiquity, based on the autobiographical work of Augustine of Hippo. The study directly impacts the fields of Education and Culture by providing a rigorous analytical framework on the relationship between faith, reason, and the development of Western thought, benefiting students, teachers, and researchers in Philosophy, History, and Theology. By investigating the overcoming of materialism and the constitution of interiority and memory, the research promotes an ethical and moral reflection on the human condition, the freedom of the will, and the pursuit of happiness (beatitude). From a social perspective, the work contributes to Sustainable Development Goals (SDG) 4 (Quality Education) and 16 (Peace, Justice and Strong Institutions) by enriching the academic repository with material that stimulates critical thinking, self-awareness, and the understanding of philosophical matrices that ground the values of contemporary society. It is a theoretical research that, although it does not have direct technological or economic intervention, actively acts in the improvement of the intellectual and human formation of the academic public and society in general.

LISTA DE ABREVIATURAS

Tratado específico	Sigla canônica	Original em latim
Contra os Acadêmicos	<i>C. Acad.</i>	Contra Academicos
Confissões	<i>Conf.</i>	Confessiones
A correção e a graça	<i>De corrept. et grat.</i>	De correptione et gratia
Oitenta e três questões diversas	<i>De div. quaest. 83.</i>	De diversis quaestionibus LXXXIII
Comentário ao Gênesis	<i>De Gen. ad litt.</i>	De Genesi ad litteram
A graça e a liberdade	<i>De grat. et lib. arb.</i>	De gratia et libero arbitrio
O livre-arbítrio	<i>De lib. arb.</i>	De libero arbitrio
A grandeza da alma	<i>De quant. anim.</i>	De quantitate animae
Da Trindade	<i>De Trin.</i>	De Trinitate
A verdadeira religião	<i>De vera relig.</i>	De vera religione
Retratações	<i>Retract.</i>	Retractationes

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	16
1.1	SOBRE A PESQUISA: TEMA, PROBLEMA E HIPÓTESE	19
1.2	ESTRUTURA DA DISSERTAÇÃO	20
1.3	O ITINERÁRIO INTELECTUAL NO LIVRO V DAS CONFISSÕES	21
1.4	FIM DA FASE CÉTICA E A CONVERSÃO AO CRISTIANISMO PELA RAZÃO NO LIVRO VII DAS CONFISSÕES	21
1.5	A MEMÓRIA NA CONSTITUIÇÃO DO CONHECIMENTO E NO RECONHECIMENTO DE DEUS	22
2	O ITINERÁRIO INTELECTUAL DE AGOSTINHO NO LIVRO V DAS CONFISSÕES	23
2.1	DA NECESSIDADE DE CONCEITUAR UMA CRISE DE CONHECIMENTO NAS CONFISSÕES DE AGOSTINHO DE HIPONA	23
2.2	A BUSCA PELO CONHECIMENTO DE DEUS NO LIVRO V	25
2.3	AS RAZÕES PARA FILOSOFAR	28
2.4	ROMPENDO COM O MANIQUEÍSMO	29
2.5	VIAGEM A ROMA E O CETICISMO ACADÊMICO	39
2.6	VIAGEM A MILÃO	43
2.7	A LEGITIMIDADE RACIONAL DA FÉ E DAS ESCRITURAS	45
2.8	A DIALÉTICA DA FELICIDADE E O MENDIGO DE MILÃO	48
2.9	A FRAQUEZA DA VONTADE E A QUEDA DE ALÍPIO	50
3	FIM DA FASE CÉTICA E A CONVERSÃO AO CRISTIANISMO PELA RAZÃO NO LIVRO VII DAS CONFISSÕES	53
3.1	A INFLUÊNCIA DE AMBRÓSIO E O CONHECIMENTO DE DEUS	54
3.2	O PROBLEMA DO MAL E A NATUREZA DA VONTADE	56
3.3	O MAL E A ASTROLOGIA	62
3.4	O MAL, A FILOSOFIA PLATÔNICA E A TRÍADE DO BEM	65
4	A MEMÓRIA NA CONSTITUIÇÃO DO CONHECIMENTO E NO RECONHECIMENTO DE DEUS	75
4.1	O ATO CONFSSIONAL COMO MÉTODO DE INVESTIGAÇÃO DA INTERIORIDADE	79
4.2	EPISTEMOLOGIA E MEMÓRIA NO LIVRO X DAS CONFISSÕES	81
4.3	AS FACULDADES DA MEMÓRIA E CONHECIMENTO DE SI	86
4.4	A NATUREZA DO ESQUECIMENTO E SUA RELAÇÃO NO PROCESSO DE CONHECIMENTO	92

5	CONSIDERAÇÕES FINAIS
----------	-----------------------------

97

REFERÊNCIAS

103

1 INTRODUÇÃO

Agostinho de Hipona (354-430) é considerado pela tradição filosófica como um dos pensadores mais importantes da Antiguidade Tardia por ter operado uma decisiva síntese entre a filosofia helenística, com especial destaque para o neoplatonismo, e a religião cristã que se expandia dentro das fronteiras do Império Romano.

Essa demarcação conceitual na Antiguidade Tardia não se reduz a uma mera convenção cronológica, mas se estabelece como um requisito metodológico indispensável para salvaguardar a especificidade do pensamento agostiniano frente a anacronismos historiográficos.

Como adverte Perini-Santos (2015, p. 214), é preciso resistir à tendência de classificar Agostinho como um filósofo medieval sob o frágil argumento de sua centralidade na absorção do legado grego pelo quadro teórico cristão. O estudioso, apoiando-se no modelo da epidemiologia da cultura, evidencia que a atividade filosófica agostiniana responde às condições materiais e ambientais de um mundo propriamente antigo, cindido da realidade medieval por uma profunda ruptura cultural e institucional ocorrida após a queda do Império Romano do Ocidente.

Enquanto Agostinho opera em um ecossistema no qual o latim é sua língua materna e as correntes heterodoxas ou pagãs se apresentam como alternativas vivas de escolha existencial, o cenário escolástico posterior encontrar-se-á rigidamente encastelado na estrutura universitária, onde o cristianismo figura como dado axiomático fixo e o debate é ritmado pela tradução controlada de textos (Perini-Santos, 2015, p. 214-215). Portanto, delimitar a crise cognitiva agostiniana no interior dessa moldura tardio-antiga permite avaliar o itinerário das *Confissões* a partir de sua real condição textual e histórica¹, preservando o rigor de suas viradas reflexivas (Perini-Santos, 2015, p. 223).

Assim, compreender a crise cognitiva agostiniana sob a moldura da Antiguidade Tardia exige reconhecer que a racionalidade helênica e o dado revelado operam em uma simbiose originária, na qual a busca pela verdade não se fragmenta sob as divisões ou classificações acadêmicas da escolástica posterior.

¹ Essa recusa aos anacronismos conceituais ganha um reforço metodológico fundamental na análise de Catapano ao advertir que “os leitores que cultivam estudos filosóficos provavelmente se surpreenderão com o relevo que, em vez disso, foi dado a argumentos hoje considerados ‘teológicos’”, (Catapano, 2010, p. 12, tradução nossa). Nesse sentido, o autor pondera que “é bom recordar, a esse propósito, que Agostinho e seus contemporâneos ignoravam totalmente a atual distinção entre filosofia e teologia”, (2010, p. 12, tradução nossa), uma vez que tal separação disciplinar “remonta a não antes do século XIII, e resulta anacronística e enganosa se aplicada a um autor de época patrística” (Catapano, 2010, p. 12, tradução nossa).

Longe de consolidar-se como um percurso linear, a trajetória agostiniana foi atravessada por rupturas teóricas profundas ocorridas durante sua juventude, as quais são reconstituídas sob o caráter autobiográfico das suas *Confissões* (397-400 d.C.). Desse modo, essa crise intelectual ganha contornos iniciais a partir do Livro III, quando o contato com o diálogo *Hortênsius*, de Cícero, desperta em Agostinho um ardor inconformista pela busca da sabedoria imutável e da verdade absoluta:

E aquele livro mudou meus sentimentos e me voltou para ti, Senhor, mudou minhas preces e gerou em mim propósitos e desejos diferentes. De repente, toda esperança vã me pareceu desprezível, e passei a ansiar pela imortalidade da sabedoria com incrível ardor do coração: começava a me levantar para voltar a ti (*Conf.* III, iv.7; Mammi, 2017, p. 76).

Dessa forma, a tensão dessa circularidade epistêmica traduz o próprio esforço de ambientação e consolidação do cristianismo nascente no interior do universo cultural helênico, operação na qual a linguagem filosófica grega foi progressivamente assimilada para legitimar a coerência da doutrina em face do paganismo.

Como pondera Zilles (2013, p. 8), o desenvolvimento do discurso teológico cristão não se estabeleceu como uma sobreposição artificial, mas como uma exigência interna da própria dinâmica da fé que, para comunicar-se com os círculos intelectuais de sua época, organizou-se metodologicamente sob o signo da inteligência especulativa. Esse movimento de tradução conceitual e de busca pelos fundamentos racionais do assentimento religioso, sintetizado na clássica fórmula anselmiana da *fides quaerens intellectum*, demonstra que a reflexão rigorosa sobre a autoridade da revelação pressupõe o exercício discursivo da racionalidade humana.

Desse modo, a crise cognitiva vivenciada por Agostinho, nas *Confissões*, reflete o próprio amadurecimento dessa *sacra doctrina*, a qual recusa o dogmatismo acrítico e exige que a inteligência perscrute as bases lógicas da verdade anunciada pela religião cristã (Zilles, 2013, p. 8-10). Consequentemente, esse despertar filosófico promovido pela leitura do *Hortênsius* de Cícero lança Agostinho diretamente no “paradoxo da invocação” que o próprio autor das *Confissões* projeta metodologicamente no proêmio de sua obra, tratando-se de uma circularidade epistêmica em que o ato de buscar a Verdade exige uma tensão preliminar, onde para invocar a divindade pressupõe-se um conhecimento prévio, mas para conhecê-la faz-se necessário invocá-la (Fogaça, 2018, p. 21-22).

Nesse sentido, como o dizer teológico e filosófico agostiniano esbarra na inefabilidade do Deus cristão, esse impasse lógico inicial demonstra que a razão, em seu estado decaído, experimenta uma gritante limitação operacional que a impede de romper sozinha esse ciclo

vicioso, tornando-se compreensível, portanto, que o ímpeto em direção à verdade, ao colidir com essas amarras cognitivas no início de sua trajetória, tenha buscado refúgio em propostas explicativas externas que prometiam uma resolução imediata para o enigma do cosmos (Fogaça, 2018, p. 25-27).

Logo, se Agostinho iniciou-se na filosofia por meio da retórica, os problemas inicialmente morais logo se tornaram metafísicos, impulsionados pelas turbulências de seu tempo, marcado pela decadência do Império Romano e pelas acusações de que o cristianismo seria responsável pela queda de Roma. O ímpeto em direção à verdade, contudo, colidiu com as limitações das correntes vigentes.

Nesse sentido, a sua adesão subsequente ao maniqueísmo, estendendo-se pelo Livro IV, pode ser interpretada como uma tentativa de solucionar o enigma da origem do mal e da estrutura do cosmos. Contudo, a doutrina maniqueísta acabou por encerrar Agostinho num horizonte estritamente materialista, incapaz de conceber realidades incorpóreas, pavimentando, assim, o caminho para o colapso de suas convicções dogmáticas primitivas.

Nesse sentido, o itinerário intelectual de Agostinho passa por diferentes seitas e correntes de pensamento sinaliza a sua vivência na chamada "região da dessemelhança" (*regio dissimilitudinis*), um horizonte existencial e teórico marcado pelo erro e pelo afastamento moral do Criador, no qual a alma, impulsionada por uma constante nostalgia de sua origem, tenta erroneamente saciar seu apetite de felicidade e verdade nas criaturas e em horizontes mutáveis (Andreato, 2014, p. 1). Longe de reduzir-se a um mero desvio biográfico, esse nomadismo intelectual expõe essa tensão de um vínculo ontológico permanente que, ao impossibilitar a pacificação definitiva em sistemas finitos, atua como o propulsor dinâmico da própria faculdade cognitiva em direção à verdade imutável (Andreato, 2014, p. 4).

Dessa forma, para os propósitos desta dissertação, assume-se como chave hermenêutica fundamental que o itinerário de Agostinho nas *Confissões* expressa, essencialmente, uma crise do conhecimento. Optamos por essa precisão terminológica em detrimento de categorizações vagas como "crises existenciais", delimitando assim, o objeto de análise às etapas da evolução intelectual do pensador frente às doutrinas de seu tempo.

Logo, o exame de sua formação demonstra que sua crise não se caracterizou por uma mera incapacidade subjetiva de apreender o mundo, mas pelo desafio epistemológico de discernir qual era a verdade e por quais meios legítimos o ser humano poderia alcançá-la e comunicar-se com ela. Essa busca, além de dolorosa, implicava em uma verdadeira mudança espiritual, conforme aludido no diálogo: *Contra os acadêmicos* (386), onde Agostinho e seus amigos discutem as formas de se encontrar a verdade.

Sob essa perspectiva hermenêutica, a articulação dessa crise de conhecimento reflete uma operação consciente da *ars memorativa* agostiniana, na qual a reordenação retórica do passado visa converter a memória individual em um modelo de edificação moral disposto em fases progressivas. Conforme argumenta Tacconi (2020, p. 146-147), o curto intervalo temporal entre 382 e 386, que testemunha o traslado do pensador de Cartago para Roma e, posteriormente, para Milão, é dilatado e aprofundado na narrativa para explicitar que o abandono do maniqueísmo não decorreu de uma conversão automática, mas de um processo crítico mediado pela "filosofia da dúvida".

Nesse sentido, a redescoberta dos diálogos filosóficos de Cícero e a consequente tensão com o ceticismo dos acadêmicos gregos geraram uma provável suspensão do juízo diante da equivalência de argumentos das partes em disputa (*defensionis partes aequabantur*). Longe de consolidar o ceticismo absoluto, esse engajamento com o questionamento radical operou como a travessia metodológica indispensável para desestruturar o materialismo maniqueu e abrir o intelecto à exegese racional da fé, fixando uma simetria deliberada entre a decifração da trajetória biográfica de Agostinho (Tacconi, 2020, p. 151-153).

1.1 SOBRE A PESQUISA: TEMA, PROBLEMA E HIPÓTESE

A delimitação formal dos componentes que constituem esta pesquisa responde diretamente às exigências metodológicas intrínsecas ao trabalho e à escrita acadêmica no campo da filosofia. Conforme assinala Loque (2024, p. 25), a autonomia teórica e a clareza de um texto filosófico dependem da identificação precisa e da articulação coerente de seu núcleo estruturante, composto essencialmente pelo problema, a questão que se coloca, pela tese, a resposta oferecida a esse impasse, e pelos conceitos e argumentos que lhes servem de fundamentação.

Desse modo, ao consagrar esta seção à fixação preliminar do tema, do problema filosófico e da hipótese interpretativa, assume-se o compromisso com o rigor acadêmico exigido pelo gênero, mapeando os passos do raciocínio e explicitando o vínculo inferencial entre eles, de forma a evitar saltos lógicos ou digressões conceituais alheias ao objetivo planejado (Loque, 2024, p. 26).

Assim, o tema central desta dissertação consiste na conceituação e no mapeamento da crise do conhecimento enfrentada por Agostinho de Hipona na sua obra *Confissões*, investigando como o autor manifesta, encadeia e soluciona esse impasse epistemológico ao longo de sua evolução biográfica. Nesse sentido, o problema filosófico que orienta esta

pesquisa, formula-se nos seguintes termos: de que maneira as limitações do materialismo maniqueísta e o tensionamento com o ceticismo acadêmico conduziram Agostinho a uma discussão sobre a capacidade cognitiva humana, e como a harmonização entre a razão e a fé viabilizou o acesso à Verdade cognoscível?

Para que o sujeito cognoscente estabeleça uma relação legítima com essa Verdade suprema, faz-se necessária uma mudança de orientação do espírito — a *metánoia* —, movimento reflexivo de conversão no qual a inteligência se volta para a profundidade de sua própria subjetividade e nela reconhece o fundamento de seu ser por meio da memória.

Sob esse viés interpretativo, o itinerário das *Confissões* deixa de figurar como uma hesitação cética ou fideísta para consolidar-se como uma rigorosa propedêutica da interioridade, provando que a razão alargada e a fé consciente atuam de modo complementar na ordenação da alma em direção ao repouso e à felicidade suprema (Zilles, 2005, p. 466 - 467).

Para tanto, a hipótese que se pretende sustentar ao longo do trabalho postula que a superação da crise do conhecimento nas *Confissões* exige, preliminarmente, a resolução do conflito entre a investigação racional e a autoridade da fé. Demonstra-se que, somente após equacionar esse impasse epistemológico e superar a redução do saber à percepção sensível, Agostinho ganha as condições teóricas para edificar uma filosofia prática, na qual o verdadeiro conhecimento do Criador e de si deduz-se como o requisito ontológico indispensável para a realização da suprema felicidade humana (*beata vita*).

Essa premissa, consequentemente, afasta a leitura de que o itinerário confessional de Agostinho se reduza a um relato puramente psicológico, místico ou de mera subjetividade. A propósito, como aponta Tacconi (2020, p. 147), a narrativa das fases biográficas de Agostinho é meticulosamente disposta para demonstrar graus progressivos de perfeição, onde o período da crise atua como o motor de sua conversão. Dessa forma, apoiando-se no fato de que Agostinho expõe reflexões ontologicamente equilibradas, a pesquisa visa explicitar o rigor do bispo de Hipona ao demonstrar que o intelecto depende tanto do esforço racional quanto do auxílio transcendente para suplantar as ambiguidades do mundo exterior.

1.2 ESTRUTURA DA DISSERTAÇÃO

Com o objetivo de conferir o devido tratamento conceitual ao problema e testar a hipótese formulada, a presente dissertação adota um recorte textual focado nas viradas reflexivas presentes nos Livros V, VII, e X das *Confissões*, sem prejuízo de análises eventuais

dos demais livros que compõe a narrativa autobiográfica, estruturando-se nesse sentido, em três capítulos fundamentais

1.3 O ITINERÁRIO INTELECTUAL NO LIVRO V DAS *CONFISSÕES*

No primeiro capítulo, o foco de análise se concentra no desfecho negativo do encontro de Agostinho com o bispo maniqueu Fausto, cuja incapacidade de explicar as inconsistências entre a cosmologia de Mani e os dados empíricos da astronomia deflagrou o desprezo agostiniano pela seita maniqueísta. Em seguida, investiga-se a aproximação de Agostinho com o ceticismo da Nova Academia, onde recorremos as *Retratações* e *Contra os acadêmicos*, para estabelecer que o autor não se converteu ao ceticismo absoluto, mas considerou seus argumentos persuasivos diante do impasse materialista (*Conf.* V, x, 19).

Consequentemente, faz-se necessária a análise dos capítulos v, vi e viii do livro VI, demonstrando como a exegese de Ambrósio de Milão ofereceu uma justificativa racional para a legitimidade das *Escrituras*, superando a suspensão do juízo cético. Nesse sentido, o escrutínio desse bloco inicial ampara-se no exame das tensões textuais do livro V das *Confissões*, sendo criticamente balizado pelo olhar retrospectivo de *Retratações* (I, 1), onde o autor justifica que seu engajamento com o ceticismo visava especificamente afastar de seu espírito os argumentos que impediam o assentimento da inteligência frente à obscuridade do mundo (*Retr.* I, 1, 1).

1.4 FIM DA FASE CÉTICA E A CONVERSÃO AO CRISTIANISMO PELA RAZÃO NO LIVRO VII DAS *CONFISSÕES*

No segundo capítulo, examina-se o impacto da leitura do neoplatonismo (Plotino e Porfírio) na formação de Agostinho. Nesse sentido, busca-se compreender como o neoplatonismo forneceu o arcabouço metafísico necessário para romper com o materialismo, permitindo conceber Deus como substância espiritual incorruptível e solucionar o problema do mal enquanto privação do bem.

Paralelamente, este capítulo resguarda as distâncias críticas entre o platonismo e a fé cristã, demonstrando que a razão filosófica foi insuficiente para consolidar a conversão. Para tanto, mostra-se necessário a análise em partes do livro VIII, explicitando que a crise de conhecimento culmina em uma crise da vontade, a qual só é solucionada por meio da intervenção da graça divina, afastando leituras reducionistas.

Assim, esse itinerário textual investiga a tensão entre a contemplação teórica da verdade (*Conf.* VII, x, 16) e o dilaceramento prático de uma vontade acorrentada pelos hábitos volitivos (*Conf.* VIII, v, 10). Para tanto, a pesquisa recorre ao esclarecimento do autor nas *Retratações* (I, 9), onde Agostinho revisita o conceito de livre-arbítrio para sentenciar que, embora o pecado resida na raiz de uma determinação voluntária, a faculdade do querer necessita estritamente do socorro e da cura da Graça para libertar-se da servidão e agir com retidão (*Retr.* I, 9, 4).

1.5 A MEMÓRIA NA CONSTITUIÇÃO DO CONHECIMENTO E NO RECONHECIMENTO DE DEUS

No terceiro capítulo, o foco analítico é dedicado à investigação da faculdade da memória no livro X. Nesse sentido, vale destacar que a transição do livro IX para o livro X não acarreta a perda do valor autobiográfico da obra, vez que além de Agostinho manter o tom confessional, deslocando somente o objeto de exame das coisas sensíveis para as coisas suprassensíveis, o próprio autor presta esse esclarecimento nas suas *Retratações*.

Nessa linha, este capítulo explora como Agostinho desenvolve sua filosofia da interioridade, mapeando o processo de introspecção no qual a memória humana surge como o espaço inteligível em que o sujeito cognoscente descobre a si mesmo e depara-se com a iluminação da Verdade divina.

Assim, o tratamento analítico desse capítulo confronta o palácio mnemônico (*Conf.* X, viii, 13) e o paradoxo da busca pela felicidade (*Conf.* X, xx, 29) à luz do projeto de autocrítica fixado no *Prólogo* das *Retratações*, demonstrando que o ato de se julgar diante do “Único Mestre” e rastrear cronologicamente os progressos do espírito constitui a legítima tarefa teológica e epistemológica do pensador que se reconhece como criatura dependente (*Retr.* I, prol. 2-3).

Nas considerações finais, articulam-se os resultados obtidos para consolidar a tese de que a crise do conhecimento nas *Confissões* opera como um autêntico divisor de águas na transição da Antiguidade Tardia para o Medievo, demonstrando que o progresso do espírito humano depende da harmonização entre fé e razão, cujo fim último transcende a esfera sensível e realiza-se na união moral com o Criador, alcançando em caráter secundário a articulação de sua concepção moral com a noção de felicidade.

2 O ITINERÁRIO INTELECTUAL DE AGOSTINHO NO LIVRO V DAS *CONFISSÕES*

O presente capítulo estabelece como objetivo central a investigação e a compreensão do itinerário intelectual e epistemológico de Agostinho de Hipona, tomando como base inicial e hermenêutica a trajetória retrospectiva contida no quinto livro das *Confissões*. Propõe-se, aqui, o desenvolvimento de uma análise textual rigorosa, buscando um exame verticalizado das dinâmicas conceituais e dos fatos delimitados pelo autor no próprio texto.

Nesse sentido, o livro V desenha-se como uma fenda metodológica e biográfica privilegiada dentro da obra: o período em que o autor narra o deslocamento geográfico de Cartago em direção a Roma e, subsequentemente, a Milão não se restringe a um mero relato de viagem, mas funciona como a exteriorização de uma profunda transição gnosiológica.

Sob essa ótica, o percurso biográfico agostiniano passa a operar como chave interpretativa fundamental para compreendermos uma fratura na capacidade cognitiva do autor: a passagem gradual, conflituosa e tencionada do conhecimento das coisas sensíveis, órbita materialista em que Agostinho se encontrava retido, para o anseio e busca pelo conhecimento das coisas inteligíveis, que aspiram pelas verdades eternas e imutáveis.

Assim, ao perscrutar os episódios dramáticos e as etapas de sua formação intelectual presentes nessa narrativa autobiográfica, este capítulo visa demonstrar como as instabilidades doutrinárias e o esgotamento de suas antigas certezas operaram como motores para a reconfiguração de suas faculdades intelectivas. Com efeito, o exame dos reveses de Cartago, Roma e Milão preparará o estofo teórico necessário para compreendermos como o colapso de um modelo representacional abriu espaço para a filosofia da interioridade.

2.1 DA NECESSIDADE DE CONCEITUAR UMA CRISE DO CONHECIMENTO NAS *CONFISSÕES*

Antes de adentrarmos especificamente na análise do livro V das *Confissões*, faz-se imperativo delimitar o horizonte conceitual e terminológico que baliza esta investigação: a noção de *crise*. Nesse sentido, o termo reclama uma precisão que evite oscilações interpretativas vagas, deixando o leitor confuso em relação a qual o sentido de crise trabalhado nessa pesquisa, afinal existem diversos significados para o termo *crise*. Adota-se aqui, portanto, a crise do conhecimento como a perspectiva hermenêutica central para compreender a evolução intelectual de Agostinho ao longo de seu itinerário.

Do ponto de vista etimológico, a palavra "crise" remonta ao grego *krisis* (derivada do verbo *krinein*, que significa "separar", "decidir", "julgar"). Em sua gênese, o termo não evoca meramente um estado de paralisia, melancolia ou sofrimento passivo, mas um momento crucial de inflexão, um tribunal em que os critérios e certezas vigentes até então são postos à prova, exigindo um discernimento radical ou um novo veredito. Transposto para o latim clássico como *crisis*, o vocábulo preserva essa acepção de ponto de virada decisivo e julgamento necessário.

No contexto das *Confissões*, que se desenha como uma obra autobiográfica de profunda reflexão retrospectiva, a crise do conhecimento em Agostinho manifesta-se precisamente quando os alicerces epistemológicos que sustentavam sua visão de mundo — notadamente a cosmologia materialista e dualista do maniqueísmo — revelam-se insuficientes e falhos diante do escrutínio racional e empírico. Essa indissociabilidade entre a trajetória do autor e o escrutínio de suas faculdades cognitivas é corroborada por Silva (2005, p. 97), ao apontar que a relação mais profunda no universo agostiniano, coincidindo precisamente entre "a vida e a Verdade".

Sob essa perspectiva, a derrocada de suas antigas certezas e o nascimento da dúvida não se dão ao acaso, mas operam em níveis teóricos muito claros. Aliás, como bem sintetiza Silva (2005, p. 17), a própria "crise maniqueia de Agostinho nascia da desconfiança ou do questionamento" articulada em quatro níveis fundamentais: o científico, o escriturístico, o metafísico e o moral. Desse modo, o colapso estrutural de seu modelo de mundo herda o caráter de uma genuína crise de conhecimento, cujos desdobramentos e flutuações pela dúvida acadêmica impulsionarão o autor em direção à interioridade.

Sob essa perspectiva de transição gnosiológica, o período de vinculação de Agostinho ao ceticismo da Nova Academia não deve ser interpretado como um estado de paralisia definitiva ou mero hiato existencial, mas como uma etapa metodológica crucial para o esvaziamento de suas antigas convicções corporais.

Conforme analisa Serge Lancel:

[...] no ponto a que havia chegado, Agostinho encontrava nos *Academica* algo como um antídoto ao dogmatismo maniqueísta do qual ainda tinha dificuldade de se desvencilhar, e ele podia considerar o ceticismo eclético de Cícero como uma espécie de posição de expectativa apropriada ao seu caso (Lancel, 1999, p. 95, tradução nossa).

Desse modo, a dúvida acadêmica opera como uma desconstrução terapêutica: ao destituir o materialismo dualista anterior sem ainda fixar uma nova verdade dogmática, o hiato

cético preserva a honestidade da busca racional, convertendo-se no andaime que viabilizará, posteriormente, a virada em direção à realidade inteligível.

Essa imersão nas flutuações céticas da Nova Academia encontra sua contrapartida teórica e dialética imediata na obra *Contra os Acadêmicos*, escrita por Agostinho no retiro de Cassiciaco no outono de 386. Se, no panorama retrospectivo das *Confissões*, a fase cética é delineada como um hiato de angústia existencial diante da aparente inacessibilidade da Verdade, no tratado filosófico ela assume o caráter de um enfrentamento gnosiológico rigoroso, cujo propósito central é destruir o desespero da verdade que paralisava o esforço intelectual (*Conf.* I, 1. 1; Mammi, 2017, p. 37).

Nesse sentido, ao combater a definição estoica de Zenão de Cítio no (*C. Acad.* III, 18. 21; Belmonte, 2008, p. 93), demonstrando que o próprio dilema sobre a impossibilidade de conhecimento reveste-se de uma certeza incontornável, Agostinho desobstrui o terreno da mente. Ademais, o bispo de Hipona opera uma autêntica desconstrução ética do probabilismo ao demonstrar, no capítulo 35 do mesmo livro, o paradoxo prático de que a suspensão total do assentimento inviabilizaria a própria noção de pecado e justiça social, haja vista que crimes como o adultério ou o homicídio seriam desculpados sob o manto de uma mera verossimilhança subjetiva.

Desse modo, o diálogo filosófico de Cassiciaco atua como o andaime dialético necessário que converte a *crisis* acadêmica em uma purificação metodológica essencial para a reorientação racional rumo ao mundo inteligível. Assim, a *crisis* agostiniana não deve ser reduzida a um mero desassossego psicológico ou biográfico; ela constitui o colapso de um modelo de representação da realidade e a consequente urgência de se julgar e decidir sobre novos métodos e categorias para a apreensão da Verdade. É essa ruptura e a subsequente flutuação pela dúvida cética acadêmica que impulsionarão o autor em direção à descoberta da interioridade e da realidade inteligível.

2.2 A BUSCA PELO CONHECIMENTO DE DEUS NO LIVRO V

O livro V é um dos livros mais importantes para entendermos como se deu o desenvolvimento filosófico de Agostinho, conforme os relatos apresentados nas *Confissões*. Nesse sentido, o quinto livro descreve a superação do conhecimento sensível, o período cético e a busca pelo conhecimento inteligível, até se converter ao cristianismo.

Todo o processo de conversão já aparece na introdução do Livro V, com exortação aos maniqueístas que atingem o próprio Agostinho, discípulo deles,

mas admite evidentemente a experiência da conversão subsequente (Pinckaers, 2013, p. 57).

De modo geral, o livro V cobre o vigésimo nono ano da vida de Agostinho², iniciando-se com um preâmbulo em que o autor, antes de adentrar ao problema principal de sua narrativa, pede que as suas confissões sejam recebidas e aceitas como ato de sacrifício; o que parece ser coerente com o ato confessional, afinal, confessar implica em recordar os atos praticados no passado e reconhecer os erros cometidos. Logo, a tentativa de comunicação entre o autor e Deus se dá por meio desse exercício que constitui as suas confissões:

Recebe o sacrifício de minhas confissões pela mão da minha língua, que formaste e moveste a confessar o teu nome, e sara todos os meus ossos, para que digam: Senhor, quem te é semelhante? (*Conf. V, i. 1; Mammi, 2017, p. 115-116*)

Nesta passagem, analisa-se que Agostinho dirige as suas confissões a Deus e também àqueles que queiram lê-las, podendo assim, tomar conhecimento do seu conteúdo, ou seja, da sua vida, do seu processo de conversão e da sua busca pela sabedoria. Por isso, o autor diz que elas foram feitas “pela mão de minha língua” (*idem*). Nesse sentido, o ato de confessar implica pedir perdão por meio da palavra. O perdão faz parte do ato confessional, seja ele religioso ou jurídico.

Logo, a confissão necessariamente implica que exista na consciência do indivíduo que confessa, ter a humildade para confessar e a humildade para aceitar o castigo ou penitência a ser imposta por uma autoridade superior. Somente assim é possível que posteriormente haja o arrependimento de quem confessou, por ter reconhecido o erro, e, conseqüentemente, aceitar o perdão ou remissão do erro cometido³.

² “Biograficamente, o quinto livro de Agostinho cobre o vigésimo nono ano de sua vida, em que ocorrem importantes desenvolvimentos tanto no campo profissional como no espiritual” (Brachtendorf, 2020, p. 123).

³ A raiz latina do vocábulo confissão, cujo verbo é *confiteor*, em seu sentido próprio, significa o ato humano de reconhecer uma falta, um erro (Cíc. Nat. 2,11) e, conseqüentemente, esse reconhecimento no sentido figurado equivale a indicar, mostrar, revelar, fazer conhecer (Plaut. Cis. 170); (Faria, 2003, p. 228). Cabe ressaltar que Agostinho teve acesso aos textos clássicos da filosofia grega através de Cícero e, nesse sentido, é interessante analisar como o termo confissão possui adequadamente um duplo significado, ou seja, o religioso e o investigativo. O indivíduo que confessa algo sabe que cometeu um erro, mas também que conhece a verdade, pois não existe confissão se não houver o reconhecimento de um erro e, necessariamente, se existe algum erro, também existe alguma verdade, conforme o princípio da não contradição. Assim, o termo que deu título a autobiografia de Agostinho possui um duplo significado, ou seja, um significado judicioso, cuja obrigação é confessar perante alguma autoridade um erro, mas também o significado próprio do espírito investigativo dos filósofos gregos, retratando aqui, o drama individual de Agostinho que por si só, reconheceu seu erro e o confessou por julgar ter encontrado a verdade que procurava. Logo, o espírito dessas confissões não é fruto de uma obrigação judiciária ou social, mas de uma genuína vontade interior de conhecer a verdade.

Como Deus é onisciente, ou seja, conhece e entende todas as coisas de maneira perfeita, Agostinho esclarece, logo no início, que essas confissões são do conhecimento divino, mas ele espera que elas sejam aceitas e respondidas, pois toda a conversão o levou a buscar conhecer a Deus e a si próprio. Por isso, o autor suplica que o sacrifício dessas confissões seja aceito pelo seu Criador. Dessa forma, o termo confissão, para Agostinho, significa duas coisas: a acusação dos próprios pecados, mas também um reconhecimento, um louvor pela grandeza de Deus. E tanto aquele que se acusa a si mesmo, quanto aquele que louva a Deus e que está sempre louvando a Deus, oferecendo um sacrifício de louvor.⁴

Nas *Confissões*, Agostinho argumenta que, para conhecer Deus, é necessário que o indivíduo conheça a si mesmo, ressuscitando dessa forma não apenas a tese socrática, mas fundindo-a com o pensamento cristão, justificando-se desse modo, o estilo confessional. Nesse sentido, partindo do argumento da criação, Deus, onipotente e onisciente conhece a história da humanidade de modo que o exercício confessional não é para que Deus tenha conhecimento das ações humanas, mas para que o próprio homem tenha conhecimento de suas próprias ações, sendo que somente assim, as *Escrituras* farão sentido.

Por certo não sabem que tu estás em todo lugar, que nenhum lugar te delimita e que somente tu és presente mesmo naqueles que se afastam de ti. [...] Senhor, não um homem, carne e sangue, mas tu Senhor, que os fizeste, restabeleceste e consolaste. E onde estava eu, quando te procurava? Tu estavas diante de mim, mas eu me afastara até de mim mesmo e não me encontrava: quanto menos a ti! (*Conf.* V, ii. 2; Mammi, 2017, p. 116-171)

Esse esforço retrospectivo do Bispo de Hipona para reverter o antigo erro que o vinculava a uma divindade material exige o que Ayoub (2018, p. 137) denomina de um autêntico 'meneio' ou rearranjo na apreciação do discurso categorial. Rompendo com o paradigma interpretativo literal, Agostinho passa a tensionar os limites da linguagem e da ontologia aristotélicas para demonstrar que Deus transcende a própria capacidade humana de predicação.

Como se antecipa poeticamente no célebre trecho de (*Conf.* I, iv. 4; Mammi, 2017, p. 39-40), onde o autor submete estruturas como substância, ação e qualidade a uma rede de oxímoros e contradições significantes, definindo Deus como um ser 'imutável que tudo muda'

⁴ Nesse sentido: “Quantos são os teus mafeitos, tantas as retribuições em bens. E que presentes lhe ofereces? Que dons? Que sacrifícios? Ele se apraz no sacrifício de não esqueceres suas retribuições: “Bendize, minha alma, ao Senhor. O sacrifício de louvor me glorificará. Oferece a Deus um sacrifício de louvor e cumpre os votos ao Altíssimo” (Sl 49, 23.14).” e “Interroga tua vida, que ela mesma te responderá. Descobrirás que és mau. Geme, confessa. Tua confissão pode bendizer ao Senhor; mas tua conversão persevere a bendizer” (*Comentário aos Salmos*, 2014, p. 32, 48).

ou 'sempre ativo e sempre em repouso', com o propósito deliberado de forçar o discurso anticategórico a render-se à imutabilidade de uma realidade puramente espiritual. O desafio do bispo de Hipona foi conciliar filosofia e fé e, para isso, precisava conhecer os limites de cada uma no propósito de investigar a essência humana⁵.

2.3 AS RAZÕES PARA FILOSOFAR

Agostinho recebeu, durante sua infância e juventude, uma formação sólida que permitiu desenvolver conhecimento sobre as artes liberais, compostas pelo ensino de lógica, gramática, retórica, aritmética, música, geometria e astronomia. Nesse sentido, essas disciplinas proporcionaram ao filósofo um anseio em buscar a verdade através da razão.

Esse ímpeto racional ganha contornos de uma autêntica emancipação didática e intelectual quando Agostinho, aos vinte anos de idade, depara-se com o texto das *Categorias* de Aristóteles (*Conf.* IV, xvi. 28; Mammi, 2017, p. 115-116). Como demonstra Ayoub (2018, p. 132-133), enquanto o ambiente universitário provinciano de Cartago reverenciava a obra aristotélica como um saber sublime e inacessível, Agostinho assume o desafio de estudá-la e dominá-la de forma totalmente autodidata, abdicando dos esquemas e diagramas tradicionais empregados pelos mestres da época.

Essa capacidade extraordinária de discernimento, longe de ser um mero diletantismo, sinaliza o despertar de um cérebro sumamente ativo que passava a rejeitar discursos dogmáticos fundados puramente no princípio de autoridade, preparando o solo para o exercício de sua liberdade crítica. Contudo, o que se observa no itinerário das *Confissões* é que, embora tenha tentado alcançar a verdade antes de sua conversão cristã exclusivamente pelo tirocínio da razão discursiva, Agostinho experimentava uma profunda cegueira intelectual, agravada pelo

⁵ Agostinho ressalta a importância de buscar um equilíbrio entre fé e razão nas suas obras. Aliás, essa preocupação percorreu toda a vida do filósofo, pois o mesmo assunto aparece tanto nas suas obras juvenis, como nas grandes obras escritas na sua maturidade. Nesse sentido: “Se eu lhes exigir que me digam se sabem disso como algo verídico, talvez sua audácia não chegue a tanto. Mas dirão por sua vez: ‘Mostra-me, tu, pois, onde está a verdade’. E eu contentar-me-ei em dizer-lhes: ‘Procurem antes daquela luz com a qual vêm com certeza, que uma coisa é crer e outra entender’. Talvez, eles também aceitassem isso. Na verdade, não se pode ver semelhante luz com os olhos, nem representá-la como dotada de extensão local. Contudo, em toda parte, ela se oferece a quem sai em sua busca e nada se pode achar de mais certo e claro do que ela” (*A Verdadeira Religião*, cap. 49. 96; Belmonte, 2007, p. 121-122). Em outra obra, pertencente aos seus escritos de maturidade, Agostinho assim se pronuncia: “Ora, os que discutem sobre a sabedoria, eis a definição que eles lhe deram: ‘Sabedoria é a ciência das coisas humanas e divinas’. Por esse motivo, não silencie, no livro anterior, que podemos igualmente chamar: sabedoria e ciência, ao conhecimento de ambas, ou seja: das coisas divinas e humanas (1. XIII, 1,1; 19,24). Mas de acordo com a distinção feita pelo Apóstolo, ao dizer: A um, o Espírito dá de falar com sabedoria, a outro, dá de falar com ciência (1 Cor 12,8), é mister distinguir a definição supra, de modo a se chamar propriamente sabedoria à ciência das coisas divinas, reservando o nome de ciência às coisas humanas” (*A Trindade*, XIV, i.3, 2008, p. 439).

desfecho frustrante com o bispo Fausto. Ao amadurecer sua reflexão Agostinho compreende que o intelecto humano criado é finito e sujeita-se ao obscurecimento pelas afecções desordenadas, destacando-se entre elas o vício da soberba epistêmica (*superbia*). Sob esse prisma, a autoridade da fé atua como um autêntico remédio contra a autossuficiência de uma razão ensoberbecida.

Nesse sentido, como ficará demonstrado no terceiro capítulo desta dissertação, Agostinho entende que a fé promove a inteligência porque a direciona para seu fim último, que é a justa contemplação da verdade, que para ele é Deus. Por essa razão, para Agostinho, a busca por entender algo é uma forma de amar a Deus através do próprio dom que foi concedido, ou seja, a razão. Assim, o objetivo passa a ser o conteúdo para o qual a inteligência se debruça, sendo a fé, o objeto que atua como um norte.

Agostinho entende que a inteligência do homem é desassossegada. Se o objeto de interesse do homem fosse apenas o mundo material, esse se esgotaria rapidamente. E ao ser apresentado a um objeto maior e com possibilidades infinitas, ou seja, Deus, a fé aumenta a inteligência humana, forçando assim a filosofia enquanto instrumento da razão, a criar novas categorias e métodos com maiores profundidades.

Em suma, para Agostinho, a filosofia seria como um esforço da inteligência e seu objeto se pauta no seu desígnio para o qual a filosofia converge. Essa indissociabilidade entre o ato de filosofar e a destinação humana é sublinhada por Gilson (2006, p. 17) ao notar que a sabedoria, objeto da filosofia, confunde-se inteiramente com a beatitude no horizonte agostiniano, consistindo na busca por um bem cuja posse sacia o desejo e confere a paz.

Todavia, essa mesma razão que move a filosofia reconhece seus limites, visto que, como emenda Gilson (2006, p. 75), se o fim da filosofia é a posse da sabedoria beatificadora, a indagação sobre se a razão pura seria suficiente para conduzir o homem a esse porto recebe de Agostinho uma resposta negativa, abrindo espaço para a necessidade da fé. Já a fé, por sua vez, garante que a mente se dirija à realidade última das coisas.

2.4 ROMPIMENTO COM O MANIQUEÍSMO

Não existe consenso unívoco na historiografia a respeito de classificar o maniqueísmo estritamente como seita, religião ou heresia cristã, haja vista a natureza sincrética de seu sistema gnóstico de matriz oriental. Todavia, cumpre notar que o sistema fundado por Mani não estruturava sua doutrina através dos métodos dialéticos ou conceituais da filosofia clássica grega; tratava-se de uma revelação religiosa transmitida por cânones sagrados próprios, a qual

recorria a representações míticas e cosmológicas concretas para responder aos problemas da ordem universal e da origem do mal.

Contudo, essa articulação com a racionalidade clássica esbarra na própria natureza essencialmente material do sistema de Mani, o que exige cautela ao tentar compreendê-lo puramente sob o viés da tradição filosófica grega. Conforme aponta Coyle (2009, p. 53. Tradução nossa), embora existisse um arcabouço complexo para responder ao problema do mal, o fundador do maniqueísmo evitava a especulação filosófica abstrata, definindo os princípios morais e cosmológicos a partir das substâncias físicas da Luz e da Escuridão, esta última diretamente identificada com a matéria.

Nesse sentido, Coyle (2009, p. 53, tradução nossa), classifica essa estratégia como uma "mitologização" ou "concretização" daquilo que, em uma construção filosófica deliberada, constituiria uma premissa puramente metafísica. Essa perspectiva sugere que a evolução intelectual de Agostinho, indicando que sua ruptura com o maniqueísmo não foi apenas teológica, mas representou um afastamento definitivo de uma concepção cosmológica e materialista do mundo em direção a uma abordagem fundamentada na metafísica espiritual e no livre-arbítrio.

Agostinho relata ter aderido ao maniqueísmo no terceiro livro das *Confissões*, onde permaneceu como membro da seita por nove anos, chegando ao posto de auditor. A seita maniqueísta possuía características sincréticas, valendo-se do gnosticismo num movimento religioso e filosófico, que coloca a salvação no conhecimento, ou seja, na gnose.

No maniqueísmo, a salvação da alma dependia da gnose, compreendida como o conhecimento revelado acerca da natureza do cosmos e da condição divina aprisionada na carne. Longe de operar-se por uma autoiluminação imanente ou isolada, esse despertar noético exigia o acolhimento da revelação exterior transmitida por enviados celestes, dentre os quais Mani apresentava-se como o Paráclito definitivo, sustentado por uma ativa estrutura missionária de eleitos e ouvintes. A cosmovisão maniqueia estruturava-se estritamente sob o axioma dos dois princípios incriados e coeternos (*duo principia*) — o Reino da Luz, governado pelo Pai da Grandeza, e o Reino das Trevas, cuja própria substância corpórea e desordenada é a Matéria (*Hyle*). Diferentemente de certas correntes gnósticas que atribuíam a origem material a um demiurgo subordinado e ignorante, para Mani a matéria jamais foi criada por um princípio bom ou intermediário: ela é a essência ativa, substancial e eterna do próprio Mal, em perpétuo antagonismo com a Luz⁶.

⁶ A esse respeito: “De um modo geral, os Maniqueus ensinavam que desde toda eternidade existem dois princípios: o do Bem e o do Mal. O primeiro, que se chama Deus, domina o reino da luz e Ele mesmo é luz imaculada, que

Por essas razões, o maniqueísmo oferecia, em particular na época em que Agostinho buscava por uma compreensão universal da realidade, uma visão mais racional justamente por apresentar uma cosmologia materialista de modo que o mal era visto como uma substância material. Paradoxalmente, como elucida Ayoub (2018, p. 134), foi o domínio precoce das *Categorias* aristotélicas que forneceu a Agostinho o aparato lógico para justificar e persistir na heresia maniqueia por nove anos.

A teoria da predicação de Aristóteles foi assimilada pelo jovem retógrafo de maneira estritamente literal e corpórea, servindo de base para estruturar o horizonte mental materialista da seita. Sob esse viés, o existir reduzia-se ontologicamente a ocupar uma extensão espacial, o que levava Agostinho a conceber a própria substância divina sob os limites categoriais de uma 'massa corporal infinita' e o princípio do mal como uma substância de 'corpo sutil' (*Conf.*, V, x. 19-20; Mammi, 2017, p.135-136).

Suas reflexões sobre o mal, as vontades, a memória, o tempo e a eternidade levarão ainda alguns anos a mais para concluir o amadurecimento intelectual necessário para investigar a realidade contingente através de uma ótica não materialista. Por ora, basta a informação de que Agostinho já estava descontente com os maniqueus conforme o seu relato no quarto livro, mas a ruptura definitiva só acontece no quinto livro. O motivo para o adiamento dessa ruptura parece ter sido dois: inconsistência teórica⁷ e influência social. A questão da influência social dos maniqueus será examinada posteriormente. No momento, cumpre estudar a importância do bispo Fausto que chegou em Cartago quando Agostinho tinha vinte e nove anos:

Já ouvira falar de sua reputação como profundo conhecedor de todas as matérias mais nobres, especialmente erudito nas artes liberais. Eu, tendo lido e aprendido de cor muitas obras de filósofos, comparava algumas teses deles com as longas fábulas dos maniqueus, e julgava mais aceitável o que disseram aqueles, que foram capazes de conhecer tanto, a ponto de perscrutar o mundo, mas não descobriram seu Senhor. (*Conf.* V, iii. 3; Mammi, 2017, p. 117-118).

só pela razão e não pelos sentidos se pode perceber. O segundo chama-se Satanás, rei das trevas, é mau quanto a sua natureza, pois é matéria infeccionada. Ambos comunicam a sua substância a outros seres, estes, por sua vez, são bons ou maus conforme a sua origem. Nessa doutrina, acredita-se que, no princípio, houve uma luta entre o reino da luz e o das trevas quando os demônios arrebataram partículas de luz. Com isso, Satanás gerou Adão e comunicou-lhe essas partículas, estas, por sua vez, seriam as almas dos homens. Então, para libertar a luz do cativeiro da matéria, Deus criou, por intermédio dos espíritos antagonistas dos demônios, o sol e a lua, os astros e a terra. Esta é constituída de matéria inteiramente corrompida.” (Oliveira; Costa, 2017, p. 81).

⁷ “Por seu turno, o homem é entendido como um conjunto de três substâncias: o corpo, oriundo do Mal; o espírito, que vem de Deus; e a alma insensível, cheia de maus apetites e dominada pelo mal. Todavia, para resolver o problema do mal, Deus teria enviado Cristo para salvar os homens, e ao Espírito Santo, menos que o Filho e também de substância puríssima, ficou a tarefa de agir beneficentemente, contrariamente aos demônios, que só provocam calamidades. De um modo geral, a questão mais polêmica da doutrina maniqueísta era sobre a ressurreição de Cristo. Nesta, Cristo não teria tornado um corpo verdadeiro, mas aparente, e a conclusão que resulta, em última instância, é que sua morte não foi verdadeira” (Oliveira; Costa, 2017, p. 81).

Fausto era bispo da seita maniqueísta, sendo conhecido por sua eloquência e fama de sábio. Nesse sentido, Agostinho achava que Fausto fosse capaz de explicar a incoerência entre a doutrina maniqueísta e o conhecimento astronômico⁸. Contudo, Agostinho teve uma ampla formação, conhecendo, portanto, as artes liberais. Assim, fazia parte desse repertório as lições em astronomia, as quais explicavam as posições da Lua com base nas suas posições diante do Sol, e os fenômenos astronômicos eram explicados de forma empírica e racionalmente por meio de cálculos matemáticos.

Nesse sentido, o problema de Agostinho era entender como se podia conciliar esse conhecimento empírico e científico com as crenças de Mani, que utilizava da astrologia para explicar sobre a criação do universo e de que modo essa crença se articulava com o problema do mal, tema recorrente nas *Confissões*. Assim, Agostinho esperava que Fausto pudesse esclarecer esses pontos obscuros da doutrina maniqueísta, apresentando refutações fundadas na razão.

Com efeito, esses conhecimentos, eles os procuram com a mente e o engenho que tu lhes deste, e descobriram muitas coisas e previram muitos anos antes os eclipses do Sol e da Lua, o dia, a hora, a porção que desapareceria, e não se enganaram nos cálculos: aconteceu o que previram. Puseram por escrito as leis que descobriram: hoje são lidas e a partir delas se prevê em que ano e em que mês do ano e em que dia do mês e em que hora do dia e que porção luminosa desaparecerá tanto da Lua como do Sol, e acontece o que é previsto. (*Conf.* V, iii. 4; Mammi, 2017, p. 118).

Assim, as questões voltadas para o estudo dos astros tornaram-se objeto de interesse para Agostinho que, diante das incongruências entre o conhecimento empírico e a crença maniqueísta, principalmente no que diz respeito ao dualismo entre bem e mal, passou a contestar as teses defendidas pela seita dos maniqueístas.

Nesse sentido, cabe esclarecer que o desenvolvimento da astronomia pelas civilizações antigas foi responsável pelo progresso na navegação, na agricultura e no desenvolvimento da arquitetura. A abordagem científica que trazia resultados possíveis de serem mensurados no decorrer do tempo não podia ser simplesmente ignorada por conta da crença de que não era

⁸ Nesse sentido: “Nessa época, surgem em Agostinho dúvidas sobre o maniqueísmo. Mas elas não se manifestam nos temas centrais metafísico-religiosos como a doutrina de Deus, a cristologia e a doutrina do mal, mas na questão sobre a incompetência dos maniqueístas na área das ciências naturais. A doutrina de Mani continha inúmeras asserções sobre os fenômenos astronômicos, como as fases da Lua, equinócios ou eclipses do Sol ou da Lua. Como já se mencionou, Mani explicava as fases da Lua dizendo que a Lua tem a tarefa de coletar partículas de luz da Terra e passá-las ao Sol. No início do seu ciclo, a Lua aos poucos se carrega de luz. Quando está diante do Sol no firmamento, ou seja, na Lua cheia, ela está totalmente cheia de luz. Na Lua nova, ela passa toda a luz para o Sol e por isso não brilha mais. Aos poucos ela se distancia novamente do Sol, para recolher novas partes de luz. O neoplatônico Simplício relata que a interpretação de Mani para os eclipses solares e lunares era que os arcontes das trevas se inquietavam nesse período, razão pela qual as sempre serenas partes da luz lançam um véu” (Brachtendorf, 2020, p. 125).

capaz de uma refutação coerente. Assim, ignorar o conhecimento científico não podia ser tolerado, pois isso implica em ocultar a verdade. Nesse ponto, Agostinho é enfático em afirmar, nas *Confissões*, que buscava a verdade, o que exige capacidade crítica capaz de comparar e refutar as hipóteses apresentadas, algo que os maniqueus não lograram êxito em fazer:

Dizem muitas coisas verdadeiras sobre criaturas, mas não procuram piamente a Verdade, autora das criaturas, e, portanto, não a encontram ou, se a encontram, tendo conhecido a Deus não o honram como Deus nem lhe rendem graças, e se perdem em seus arrazoados e se dizem sábios, atribuindo-se o que é teu, e com isso se esforçam, com a mais perversa cegueira, em te atribuir o que é deles, aplicando suas mentiras a ti, que és a Verdade, e transformam a glória do Deus incorruptível em semelhança da imagem do homem corruptível e das aves, dos quadrúpedes e das serpentes, e trocam tua verdade pela mentira e adoram e servem à criatura no lugar do criador (*Conf. V, iii. 5; Mammi, 2017, p. 118-119*).

O cristianismo nos primeiros séculos era uma religião que trazia, nos textos das *Sagradas Escrituras*, conceitos que se tornaram objeto de investigação filosófica. Assim, a religião cristã pregava a salvação da humanidade, defendendo o amor entre os homens e obediência a Deus, de modo que aqueles que seguissem o Evangelho seriam recompensados com a vida eterna, no paraíso celeste. Consequentemente, as questões teológicas pareciam não possuir relação direta com as ciências naturais. Não sem razão, na citação acima, Agostinho faz referência ao Sl 147 para argumentar em favor da crença na imortalidade da alma⁹.

Diferente dos maniqueístas, as *Escrituras* usavam uma linguagem figurada e simbólica, para a qual Agostinho desenvolveu métodos hermenêuticos e exegéticos, influenciado por Ambrósio. Por essa razão, para o autor das *Confissões*, a fé em Deus significa uma forma de resolver os seus problemas. Por isso, a dificuldade em separar as questões puramente filosóficas das reflexões teológicas¹⁰. Assim, de acordo com Agostinho, as fábulas maniqueístas não eram

⁹ No comentário ao Salmo 147, o autor afirma o seguinte: “Assim como uma segurança sem fundamento impele ao temor, uma solicitude bem ordenada gera segurança. Fomos atemorizados a fim de não amarmos a vida presente, deficiente, rápida, transitória, como se não houvesse outra; se, de fato, não existe outra, amemos a atual. Se não existe outra vida, são mais felizes do que nós os que hoje estiveram acordados no anfiteatro. Pois o que diz o Apóstolo? ‘Se temos esperança em Cristo tão-somente para esta vida, somos os mais dignos de compaixão de todos os homens’ (1 Cor 15,19). Existe, portanto, outra vida” (Agostinho, 2008, p. 1086).

¹⁰ Nesse sentido: “Para Agostinho, ser a verdadeira filosofia significa, intrinsecamente, ser também a verdadeira e única religião. Isto é, não se trata apenas de debates a natureza do mundo, a existência e a natureza de Deus, mas também de cultivar o verdadeiro Deus. A identidade entre a única filosofia verdadeira e a única religião verdadeira é posta desde o início de um diálogo cujo nome é exatamente *Sobre a verdadeira religião*: um dos erros das religiões pagãs era a dissociação entre culto e a compreensão da natureza divina. Esta dissociação é inaceitável para o cristianismo: há um só Deus verdadeiro, objeto da filosofia e do culto religioso [...] Entretanto, o binômio de razão e fé mostra-se ainda mais relevante, dada a singularidade da conduta de Agostinho diante de problemas filosóficos específicos. A fé significa para ele um início de solução dos problemas, à medida que a fé na verdade das Escrituras proporciona ‘axiomas’ a partir dos quais a resposta deve ser procurada” (Novaes, 2009, p. 96-97).

capazes de oferecer um conhecimento verdadeiro, pois suas crenças não correspondiam ao saber racional:

Mas eu aprendera muitas coisas verdadeiras ditas por eles sobre as criaturas e encontrava a explicação delas em cálculos, na sucessão dos tempos e na observação direta das estrelas; confrontava-as com as afirmações de Mani, que sobre isso escreveu muito, delirando com muita prolixidade, e nelas não encontrava nem explicação nem dos solstícios e equinócios, nem de eclipses dos astros que difundem luz, nem de tudo aquilo que aprendera nos livros da sabedoria mundana. (*Conf.* V, iii. 6; Mammi, 2017, p. 119-120).

Ou seja, como era possível dar credibilidade a seita maniqueísta se ela falhava ao interpretar os fenômenos astronômicos? Agostinho nutriu interesse por essa ciência, a astrologia, pois, dentre outras questões, ela também especulava sobre o problema da criação. Contudo, não era esse o caso da cosmologia maniqueísta, pois a sua falha em explicar os resultados comprovados empiricamente, tornavam-na duvidosa para Agostinho¹¹.

Ele porém se desviou disso para abordar aqueles assuntos, e falou tanto deles que, refutado por quem os estudou de verdade, tornou manifesto o valor de seu pensamento nas outras matérias mais ocultas. Com efeito, não quis ser tido em pouca consideração: ao contrário, tentou convencer-nos de que nele estivesse pessoalmente, em plena autoridade, o Espírito Santo, consolador e governador de teus fiéis. Assim, quando se descobria que dissera muitas falsidades sobre céus, estrelas e movimentos do Sol e da Lua, ainda que essas questões não pertencessem ao ensino religioso, tornava-se evidente que seu atrevimento era sacrílego, porque dizia coisas não apenas ignoradas, mas também falsas, com soberba tão vã e insensata, que pretendia fossem atribuídas a ele como a uma pessoa divina (*Conf.* V, v. 8; Mammi, 2017, p. 120-121).

Cabe destacar que, no plano ontológico e epistemológico, os maniqueístas concebiam a matéria não como privação, mas como uma substância física corpórea e maligna em si mesma, intrinsecamente oposta à substância luminosa divina. Por articularem a redenção a uma cosmogonia físico-material em que o sol e a lua funcionavam como veículos corpóreos de purificação das partículas de luz, as asserções de Mani colidiam frontalmente com a astronomia clássica. Ao arrogar para sua doutrina astronômica a autoridade infalível do Espírito Santo, o líder da seita expôs todo o seu edifício dogmático à refutação racional, uma vez que o erro manifesto no domínio da mecânica celeste destituía de credibilidade suas teses metafísicas mais recônditas:

¹¹ Nesse sentido: “Por essa definição, notamos que os astrólogos eram estudiosos que valorizavam a ciência da terra e do céu, dos números e da temporalidade, procurando obter o conhecimento sobre o cosmos e o seu funcionamento a partir da análise do movimento celeste e da observação sensível. Essa atividade efetuada por eles, capacitava-os a conhecer os segredos da criação, a ordem presente no mundo, a beleza do cosmos e sua regularidade etc.” (Gracioso, 2011, p. 44-45).

Eu, porém, ainda não discernia com clareza se a alternância de dias e noites mais longos ou mais breves, e a própria alternância de dia e noite, e os eclipses dos astros e todos os fenômenos do mesmo gênero que lera em livros de outros podiam ser explicados a partir das palavras dele, de maneira que, se por acaso pudessem, eu permanecesse incerto entre uma tese e outra e preferisse dar crédito à opinião dele, em razão de sua reputação de santidade (*Conf. V*, v. 9; Mammi, 2017, p. 121-122).

Segundo essa passagem, Agostinho não tinha compreendido os fundamentos da explicação maniqueísta sobre os fenômenos astronômicos. A falta de uma validação científica foi motivo para o desprezo dessa concepção. Não à toa, Agostinho inicia essa passagem advertindo não ser prudente discorrer sobre assuntos sem possuir os conhecimentos necessários para a discussão.

A autoridade religiosa que emite opiniões falsas se torna responsável por disseminar opiniões erradas que podem trazer consequências negativas para a sociedade, sendo que as crenças influenciam as atitudes morais e costumes dos seus adeptos. Poderia ser indagado quantas práticas religiosas cometeram erros absurdos contra a humanidade, baseadas em crenças inconsistentes. O sacrifício humano, realizado com o objetivo de agradar ou conseguir favores divinos, é um exemplo de como é nocivo as virtudes humanas crer nas religiões pagãs que não admitem críticas, desconsiderando a razão, caridade e benevolência para com o próximo.

Dessa forma, a crítica feita por Agostinho parece ser uma reflexão justamente desses malefícios que são consequências das crenças religiosas que se esquivam do exame crítico em relação ao credo cultuado. Por isso, o deslinde iniciado no quarto livro chega ao ápice no quinto livro, quando Agostinho não suporta mais o discurso dos maniqueus que diziam mentiras àqueles que os ouviam.

Contudo, como ele ainda fosse maniqueu, acreditando inclusive que certos conhecimentos fossem transmitidos conforme uma hierarquia dentro da seita¹², e como o bispo

¹² Nesse sentido: “Será a descrição que Agostinho faz do maniqueísmo confiável? Vamos esclarecer: ele só o conhecia em sua forma ocidental (como a encontrada no Norte da África e na Itália). Deve-se notar também que ele diz muito pouco sobre o fundador, Mâni. Quanto às doutrinas maniqueístas, como “ouvinte”, ele teria tido acesso apenas aos elementos permitidos por sua condição de “leigo” (fato que ele mesmo admite em *As Duas Almas*: 12.16). Como “ouvinte”, ele teria aprendido um catecismo básico e participado das assembleias litúrgicas frequentadas pelos membros “leigos” (*Contra Fortunato*). Tendo se tornado católico, ele aprendeu mais sobre o maniqueísmo tanto por meio de discussões com maniqueus ou ex-maniqueus quanto pela leitura dos escritos do sistema que chegaram às suas mãos. Agostinho frequentemente alude às doutrinas e práticas maniqueístas em seus escritos e sermões contra elas, ou durante debates públicos com seguidores do movimento. É improvável que, nessas circunstâncias, ele tivesse a intenção de deturpar o maniqueísmo, especialmente se quisesse incentivar a conversão de maniqueus ao catolicismo. Além disso, certamente queria evitar ser acusado de mentir. Dito isso, há aspectos de sua antiga religião que Agostinho pode ter interpretado mal, como o conceito de seres humanos

Fausto ocupasse, nesse sentido, uma posição privilegiada, Agostinho ainda esperava poder ter respondidas algumas de suas dúvidas:

Quando finalmente consegui e, com amigos meus, num momento em que não parecia inoportuno entabular um diálogo, comecei a ocupar sua atenção apresentando os problemas que me preocupavam, logo reconheci um homem inexperiente nas disciplinas liberais, a não ser na gramática, e dono, mesmo nesta, de um conhecimento corriqueiro. (*Conf.* V, vi. 11; Mammi, 2017, p. 123-124).

Contudo, Fausto frustrou as expectativas de Agostinho ao confessar que não conhecia as artes liberais. Sabia apenas um pouco de retórica e algumas leituras de Sêneca e Cícero. Sua eloquência foi adquirida através do hábito no qual se exercitava com constância. Embora loquaz, Fausto não dizia a verdade nos seus discursos, segundo Agostinho, que confiara em Deus suas lembranças e consciência de acordo com essa confissão. Mas não pode ser negada a virtude de Fausto ter confessado a Agostinho a sua ignorância em relação ao desconhecimento das artes liberais¹³.

O distanciamento vai se fortalecendo progressivamente, quando em Milão, Agostinho entra em contato com obras filosóficas de autores neoplatônicos como Plotino e Porfírio. Além disso, Agostinho trava contato com o bispo cristão Ambrósio em Milão, que exerceu grande influência sobre ele. No entanto, como dito, esse rompimento foi progressivo, sendo nosso objetivo, analisar como isso se deu exatamente.

Com o descrédito da metafísica maniqueísta, Agostinho não tinha referências seguras em que pudesse se apoiar para trilhar um caminho capaz de conduzir à sabedoria. Nesse sentido, o que Agostinho questiona após a sua decepção com Fausto era justamente a possibilidade de conhecer, pela metafísica, os mistérios da vida e da existência humana.

Com efeito, quando ficou suficientemente claro que ele era incompetente naquelas artes em que eu julgara se destacasse, comecei a desesperar que pudesse destrinchar e resolver os problemas que me turbaram; sem dúvida, mesmo ignorando-os, poderia possuir a verdade na religião - se, porém, não

possuírem "duas almas". Em todo caso, sua representação do maniqueísmo parece, em geral, ser um reflexo fiel da versão que ele conhecera como ouvinte. Ele é, portanto, uma testemunha importante para o estudo dessa religião, especialmente em sua manifestação latina, e da luta travada contra ela pelo cristianismo primitivo" (Coyle, 2009, p. 218-219; tradução nossa).

¹³ Essa passagem nos fornece um belo exemplo da crítica de Agostinho no sentido de não permitir ser convencido por discursos pomposos, mas vazios de conteúdo. Dessa forma, a crítica de Agostinho feita a ignorância do bispo Fausto, pode ser comparada com o ensinamento socrático de que a busca pela sabedoria é feita através do esforço individual em querer buscar o conhecimento e através da dialética, onde as opiniões poderão ser confrontadas até se chegar a uma conclusão. Nesse sentido, Bertrand Russell comenta que: "Esse sentimento é surpreendentemente liberal; não se esperava algo assim à época. Tampouco está de pleno acordo com a atitude posterior de santo Agostinho com relação aos hereges" (Russell, 2015, p. 65).

fosse maniqueu. Mas é certo que os livros deles são cheios de fábulas sobre o céu, as estrelas, o Sol e a Lua. O que eu queria saber dele, sobretudo, apresentando os cálculos matemáticos, era se o que lera em outros livros poderia ser como está escrito nos livros de Mani, e se era possível aduzir, em defesa disso, um cálculo igualmente exato; mas já desconfiava que ele não fosse capaz de explicar isso com a devida sutileza (*Conf. V*, vii. 12; Mammi, 2017, p. 124-125).

Essa percepção de que a doutrina maniqueísta é incapaz de sustentar-se logicamente é refinada quando confrontada com o estatuto ontológico do mal. Agostinho, em sua maturidade, compreende que o maniqueísmo incorre em uma contradição de substâncias ao tratar o "consentimento ao mal" como um elemento da natureza física. Conforme explica Catapano (2010, p. 72-73, tradução nossa), ao criticar a teoria das duas almas, Agostinho demonstra que, se o consentimento da alma ao mal fosse uma substância, teríamos que admitir a existência de três substâncias na realidade, e não apenas duas.

Assim, o autor argumenta que "o pecado não é uma substância, mas o agravamento de uma substância em si mesma boa" (*Conf. V*, vii. 12; Mammi, 2017, p. 124-125). Essa transição é decisiva para o seu itinerário: ao perceber que o mal não é uma força física externa, mas uma perversão da vontade interna, Agostinho retira a astrologia e a cosmologia de Mani do campo da ciência e as desloca para o campo da responsabilidade moral do indivíduo.

Além disso, em que pese o sincretismo maniqueísta, fato é que a sua concepção de mundo era materialista e dualista. Agostinho não conhecia outra realidade que não fosse amparada por uma explicação material. Assim, todas as esperanças de que o bispo Fausto pudesse solucionar as inquietações de Agostinho foram desfeitas quando ele se mostrou ignorante nas artes liberais, possuindo somente um conhecimento básico de retórica e a leitura de poucos textos clássicos.

Contudo, a permanência de Agostinho junto aos maniqueus depois da sua decepção com Fausto parece ser explicada pela conveniência política, uma vez que a seita possuía membros influentes, mas a partir dessa decepção, fica claro que Agostinho não vislumbrava mais nenhuma possibilidade de existir explicações plausíveis para as suas dúvidas. Desiludido com o maniqueísmo, restava ainda a tentativa de buscar sucesso profissional como professor de retórica. Cartago não rendia frutos consideráveis e Roma parecia oferecer melhores condições do que a cidade africana:

Não quis ir para Roma porque os amigos que me instiga a isso prediziam maiores ganhos e condição mais honrosa - se bem que essas coisas também pesassem em minha alma naquela época. A razão principal e quase única foi ter ouvido que lá os estudantes eram mais tranquilos e refreados pela coação

de uma disciplina mais ordeira, não invadiam confusa e arrogantemente a classe de um mestre cujas aulas não frequentavam e sequer eram admitidos nela, de qualquer forma, se o próprio mestre não autorizasse (*Conf. V*, viii. 14; Mammi, 2017, p. 126-127).

Nesse sentido, a frustração de Agostinho como professor de retórica em Cartago pode ser relevante para se compreender quais motivos o autor das *Confissões* tinha em mente quando esperava maior respeito por parte dos seus alunos. Anos mais tarde, após o período descrito na passagem acima, Agostinho irá escrever um livro, *O mestre*, onde são expostas algumas considerações sobre a importância da gramática e da linguagem, como ferramentas para o conhecimento¹⁴. Contudo, suas frustrações como professor de retórica não seriam superadas em Roma, pois, como a passagem seguinte comprova, novas decepções sobrevieram:

Mas a verdade é que tu, minha esperança e minha parte na terra dos vivos, querendo que eu mudasse meu lugar terrestre para a salvação de minha alma, geraste aguilhões em Cartago, para que eu me afastasse de lá, e ofereceste seduções que me atraíram para Roma, e isso mediante pessoas que amam esta vida morta, e que aqui cometiam insanidades, lá prometiam vaidades - e tu, para corrigir meus passos, aproveitavas secretamente a perversidade, tanto delas quanto minha (*Conf. V*, viii. 14; Mammi, 2017, p. 126-127).

Agostinho tinha muitas dúvidas que não podiam ser respondidas por teorias que se pautavam apenas em alguma substância material. A relação entre corpo e alma provavelmente era algo que já o intrigava na época em que viajou para Roma¹⁵. Como o maniqueísmo não podia responder a essas questões, a angústia diante da morte possivelmente foi real: “Por isso, não vejo como ela poderia sarar, se minha morte em tal estado de espírito transpasse as entranhas de sua afeição. E aonde iriam, sem cessar, tantas e tão frequentes preces?” (*Conf. V*, ix. 17; Mammi, 2017, p. 129-130).

¹⁴ Dessa forma: “[...] na base das relações entre gramática e filosofia, desenvolvidas neste capítulo, estão os contrastes importantes de que a linguagem é objeto, como se constata já na aliança entre a crítica dos limites da linguagem e a nítida valorização das palavras. A crítica será aguda, tanto no tocante aos nomes e predicados de Deus, como no tocante à comunicação entre as almas racionais. Mas a valorização também estará presente, seja porque as palavras e a linguagem serão assunto examinado em pormenor ao longo de toda a obra, seja porque Agostinho jamais renunciou a recorrer à utilidade das técnicas literárias mas esmeraldas” (Novaes, 2009, p. 28).

¹⁵ Nesse sentido: “Para melhor definir a natureza do bem em questão, devemos determinar com mais precisão o que é um ser humano (4.6). Aqui, Agostinho simplesmente afirma que todos somos compostos de uma alma e um corpo. No entanto, ele se abstém de escolher entre três definições possíveis — a alma sozinha, o corpo sozinho ou ambos juntos — e entendemos o porquê: pois, mesmo que seu neoplatonismo lhe permita identificar o homem com a alma, Agostinho não pode dar a impressão de concordar com os maniqueus em desprezar o corpo. Independentemente de o corpo estar incluído na definição de homem ou não, permanece não menos verdadeiro que a alma é superior ao corpo, do que se segue que o Bem Supremo é aquilo que torna a alma perfeita, ou a alma com seu corpo (5.7.8). Ora, a alma é aperfeiçoada, e, portanto, feliz, pela virtude (6.9), que encontra seu significado na medida em que conduz a Deus, pois Deus é o Bem Supremo (6.10)” (Coyle, 2009, p. 228 – 229, tradução nossa).

A adesão ao maniqueísmo por Agostinho foi motivo de grande desgosto para a sua mãe. Esse episódio é narrado no terceiro livro, onde Mônica expulsa seu filho de casa, mas depois o admite novamente, por influência de um bispo cristão, com quem havia confessado e que tinha argumentado para a mãe de Agostinho que a influência maniqueísta seria passageira. Além das *Confissões*, Mônica aparece em outras obras de Agostinho e a sua influência moral sobre o seu filho foi considerável. Aliás, é injusto analisar as *Confissões* e não dedicar a devida atenção a Mônica, personagem de suma importância para o desenvolvimento do pensamento agostiniano. Quanto à sua influência direta sobre o pensamento de seu filho, o terceiro capítulo terá melhores condições para tratar do assunto, tendo em vista a ruptura que culmina com a sua morte no nono livro e o impacto sobre Agostinho, que é sugestivo pelo lapso temporal entre as narrativas do nono livro que encerram os eventos autobiográficos e o pensamento no presente, inaugurado pelo décimo livro.

2.5 VIAGEM A ROMA E O CETICISMO ACADÊMICO

Recuperado de uma doença e após um período de dois meses de convalescença além de desiludido com o maniqueísmo, Agostinho esperava obter sucesso profissional como professor de retórica em Roma. Frente ao ideal de sabedoria almejado por Agostinho, existiam os obstáculos entre uma vida contemplativa e as obrigações da vida cotidiana, de modo que fosse possível se dedicar aos estudos, pois para Agostinho, não fazia sentido viver na ignorância narrada no sexto livro.

Nesse conflito entre a vida contemplativa e a vida comum, Agostinho se questionava sobre qual o valor de ambicionar por cargos, contrair matrimônio e demais obrigações seculares. Agostinho argumentava que existiam homens ilustres que viveram uma vida secular e ainda assim, possuíam grande sabedoria. No entanto, Agostinho via na vida comum um obstáculo para o seu ideal de sábio, preferindo uma vida onde pudesse se dedicar inteiramente à busca pelo conhecimento¹⁶.

¹⁶ “Por que então hesitamos em abandonar a esperança mundana e nos dedicar por inteiro a busca de Deus e da vida feliz? Mas espera: os bens mundanos também são prazerosos, têm sua doçura, que não é pequena. Não devemos reprimir levemente nossa inclinação para eles, porque voltar atrás seria vergonhoso. Eis que já estamos próximos de receber um título. E que mais poderíamos desejar, quanto a isso? Uma quantidade de amigos influentes nos apoia: se não houver nada contra e nos apressarmos, poderemos obter pelo menos uma presidência. E devemos nos casar com uma mulher que tenha algum recurso, para que não pese sobre nossas finanças e ponha um limite à luxúria. Muitos homens ilustres, entre os mais dignos de ser imitados, se dedicaram à busca da sabedoria mesmo sendo casados” (*Conf.* VI, xi.19; Mammi, 2017, p. 157-158).

Com efeito, após a sua ruptura com o maniqueísmo e a sua desilusão com os alunos romanos, que embora não fossem iguais aos de Cartago, eram problemáticos, no seu bojo, contribuiu para que Agostinho abraçasse o ceticismo. Segundo Tacconi,

No ano anterior, ele havia trocado Roma por Milão, mas sua desilusão provinha de eventos mais recuados no tempo. Desde 382, quando abandonara o posto docente na escola do fórum de Cartago, sua relação com o maniqueísmo se encontrava em xeque. Às certezas acumuladas ao longo dos anos de crença maniqueia, sobrevieram dúvidas que acabariam colocar à prova o próprio modo de vida do professor de retórica (Tacconi, 2020, p. 150).

Tendo rompido com o maniqueísmo, Agostinho se aproxima da filosofia cética por julgar ser impossível ao homem adquirir o conhecimento das coisas em si. Sua concepção de mundo ainda se assentava em bases materialistas devido à influência do maniqueísmo, no qual permanecera por nove anos; por conseguinte, ele desconhecia qualquer explicação racional capaz de ultrapassar a apreensão do universo sensível. Esse “tempo de dúvida” (*tempore dubitationis*), contudo, afasta-se de um mero diletantismo gnosiológico voltado à conquista da *ataraxia*. Conforme argumenta Santos (2021, p. 16), a imersão agostiniana na Nova Academia é marcada por uma profunda “desesperança soteriológica”: desiludido com as promessas de gnose racional dos maniqueus, o retógrafo flutua na incerteza não por ceticismo absoluto, mas pela agonia existencial de ver-se incapaz de encontrar, por forças próprias, o caminho de comunhão e união com a Verdade. Logo, Agostinho estava num momento crítico de sua vida, pois, além de não conseguir alcançar respostas para as suas dúvidas em relação aos obstáculos que impediam a possibilidade de conhecer a verdade, sua carreira como professor de retórica também não estava produzindo os frutos almejados.

Nesse sentido, é importante a explicação que Moreschine traz sobre esse período da vida de Agostinho:

Em 383, em Roma, Agostinho passar por uma crise de ceticismo, que agora é considerada por de menor peso por muitos estudiosos; mas não devia ter sido tão banal, se três anos depois dela, Agostinho começa a sua carreira, ao escrever precisamente um livro contra os acadêmicos” (Moreschini, 2013, p. 442-443).

Essa passagem pela dúvida e sua posterior refutação cumprem um papel metodológico orgânico na própria economia do pensar agostiniano. Conforme esclarece Gilson (2006, p. 83), na arquitetura da demonstração agostiniana, o conselho inicial de crer em Deus exige, como segundo momento necessário, a demonstração de que o homem não está irremediavelmente condenado ao ceticismo. Desse modo, o enfrentamento da Nova Academia serve para

desobstruir o caminho da mente. Na disputa entre a doutrina de Mani e a astronomia, a dúvida venceu.

Naquela época, eu me ligara, em Roma, àqueles santos falsos e enganadores; não apenas a seus auditores, ao número dos quais pertenciam as pessoas em cuja casa adoeci e convalesci, mas também àqueles que chamam de eleitos. [...]; por isso, ainda me ajuntava com seus eleitos, já descrente, no entanto, de poder avançar muito por aquela falsa doutrina, e, mesmo aqueles argumentos que decidira aceitar até encontrar algo melhor, os retinha de maneira mais frouxa e negligente (*Conf. V, x. 18; Mammi, 2017, p. 130-131*).

Durante esse período, é possível que as preocupações de Agostinho fossem mais de ordem prática, como prover o sustento, do que encontrar soluções metafísicas para as suas inquietações. Esse argumento parece fazer sentido se for considerado que foi na casa de um maniqueu que Agostinho ficou durante o tempo que precisou se recuperar até chegar em Roma.

É com esse espírito que Agostinho ficou angustiado durante o período em que ficou doente na sua viagem para Roma, pois, o que seria dele se morresse no erro? Para onde iria sua alma se tivesse perecido na vida não virtuosa? Ou, como poderia buscar pela salvação se tivesse morrido como pecador? Dessa forma, possuir o conhecimento verdadeiro era literalmente uma questão de vida ou morte e, nesse caso, os maniqueus não podiam ajudá-lo, pois não tinham o conhecimento verdadeiro.

Na disputa entre a doutrina de Mani e a astronomia, a dúvida venceu e Agostinho julgou ser mais sábio concordar com o pensamento dos acadêmicos. Os acadêmicos, que influenciaram Agostinho nessa época, eram sucessores diretos da academia fundada por Platão. Nesse sentido, considerando a tradição socrática, esse ceticismo tinha por finalidade a investigação ou a compreensão última da vida humana, preocupação do próprio Sócrates, considerando o relato da sua *Apologia*. Logo, esse ceticismo acadêmico não estava interessado em negar tudo, mas antes, investigar a possibilidade de conhecer a verdade.

Agostinho, naquele momento de sua vida, acompanhou o pensamento dos acadêmicos ao proporem uma investigação sobre a viabilidade de se alcançar a verdade já que Agostinho ainda não concebia a ideia de existência de nada que não fosse material ou corporal. Conforme Agostinho mesmo confessa:

Ocorreu-me ao pensamento ter havido uns filósofos chamados Acadêmicos, mais prudentes do que os outros porque julgavam que de tudo se havia de duvidar, e sustentavam que nada de verdadeiro podia ser compreendido pelo homem. Ao meu espírito, que ainda não entendia tal doutrina parecia que tinham raciocinado com esperteza, como vulgarmente se julgava [...] parecia-me muito vergonhoso acreditar que tínheis uma figura de carne humana e que éreis contornado pelos traços corporais dos nossos membros. Porém, o principal e quase único motivo do meu erro inevitável era, quando desejava

pensar no meu Deus, não poder formar uma ideia dele, se não lhe atribuisse um corpo, visto parecer-me impossível que houvesse alguma coisa que não fosse material (*Conf. V, x. 19; Mammi, p. 137*).

Assim, ao se ver desiludido com as promessas maniqueístas de verdades absolutas que se revelaram infundadas, Agostinho encontra no ceticismo acadêmico um refúgio temporário uma vez que considerou esses acadêmicos mais prudentes por evitarem o erro através da dúvida sistemática¹⁷.

Nesse contexto, o engajamento de Agostinho com o ceticismo da Nova Academia exige ser compreendido sob seus pilares conceituais fundamentais: a tese da inapreensibilidade das coisas em si mesmas (*acatalepsia*), a consequente necessidade da suspensão universal do assentimento (*epoché*) sustentada por Arcesilau e a adoção do critério da representação plausível ou verossímil (*probabile / verisimile*) formulado por Carnéades para guiar a conduta prática. Longe de significar uma conversão ao niilismo, esse período configurou-se como uma atitude prudencial de expectativa (*tempore dubitationis*). Ademais, ao revisitar essa contenda em *Contra os Acadêmicos* (III, 17–20), Agostinho adensa a questão por meio de sua célebre hipótese histórico-esotérica: o ceticismo dos sucessores de Platão não constituía uma renúncia definitiva à verdade, mas uma estratégia dialética defensiva contra o materialismo estoico, destinada a resguardar a realidade inteligível até que espíritos purificados pudessem redescobri-la.

Entretanto, mesmo que Agostinho tenha concluído que os argumentos dos céticos acadêmicos eram persuasivos, isso não significa e não é de longe suficiente para afirmar que Agostinho se tornou cético. Uma vez que em suas *Retratações*, ao refletir sobre o livro *Contra os Acadêmicos*, o filósofo de Hipona pondera que:

[...] igualmente reprovo o que disse sobre os acadêmicos, quem conhecendo a verdade, chamavam de verossímil o que se assemelhava a verdade. Chamei de verossímil o que se assemelhava a verdade. Por duas razões não está certo o verossímil que disse: primeiro porque se deveria considerar falso o que de algum modo também é verdade, segundo, que aprovavam estas coisas falsas que chamavam de verossímeis, quando na verdade elas nada aprovavam e afirmavam que o sábio não deve aprovar nada. Mas como também chamavam o verossímil de provável, fiz aquela afirmação a respeito deles. Com razão também lamento os elogios com que exaltei Platão, os platônicos e os filósofos acadêmicos de uma maneira que não convém os homens ímpios, sobretudo porque é contra seus grandes erros que devemos defender a doutrina cristã (*Contra os Acadêmicos*, Belmonte, 2008; apud *Retratações*, p.40).

¹⁷ Nesse sentido: “Mas o ceticismo de Agostinho não foi radical. Ele jamais se separou de certos problemas comuns da tardia teologia filosófica antiga e de certos conceitos cristãos; assim, jamais pôs em dúvida a existência de Deus e de sua providência. Dever-se-ia falar de uma “tendência cética”, mais que de uma “fase cética”. (Moreschini, 2013, p. 443).

Contudo, Agostinho apenas irá abandonar esse período de crise cética depois de escutar as explicações das *Sagradas Escrituras* feitas por Ambrósio de Milão em especial sobre a explicação do livro do *Gênesis*.

Assim, a crise cética de Agostinho teria origem em dois grandes problemas: o primeiro está relacionado com as ciências naturais e já foi examinado anteriormente, e o segundo é de ordem epistemológica, que é a capacidade humana de conseguir explicar cientificamente o que é o mal e qual a sua origem. Mas vale ressaltar que o próprio Agostinho lida com a dúvida cética a partir da questão da própria existência que não poderia ter surgido de outro lugar, senão a partir da Criação.

Por serem três as realidades: o ser, o viver e o entender. É verdade que a pedra existe e o animal vive. Contudo, ao que me parece, a pedra não vive. Nem o animal entende. Entretanto, estou certíssimo de que o ser que entende possui também a existência e a vida. É porque não hesito em dizer: o ser que possui essas três realidades é melhor do que aquele que não possui senão uma ou duas delas (*Lib-arb.* II, iii. 7; Oliveira, 2017, p. 81).

Logo, se essa fase cética foi superada pela conclusão de que o ser humano existe, vive e possui as capacidades de discernimento e julgamento, era ainda necessário lidar com o problema do mal que, desde a época em que era membro da seita dos maniqueus, interessava-se por entender qual era a sua natureza.

2.6 VIAGEM A MILÃO

Com o esgotamento dos ânimos pelo fracasso como professor de retórica em Roma e a desilusão com o maniqueísmo, Agostinho enfrentava um verdadeiro drama existencial. Naquele momento, o ceticismo acadêmico parecia uma via mais vantajosa do que continuar convivendo com os maniqueístas que eram considerados enganadores.

Nessa época, o prefeito de Milão precisava de um professor de retórica e Agostinho abraçou essa oportunidade para escapar dos calotes dos alunos e passar a ser remunerado pelo Estado. Ironicamente, foram os maniqueus que ajudaram Agostinho a conseguir esse cargo e viajar para Milão

E cheguei a Milão, cidade do bispo Ambrósio, conhecido como uma das maiores personalidades do mundo, teu pio devoto, que naquela época, em seus sermões, distribuía diligentemente a teu povo a flor de teu trigo, a alegria do óleo e a sóbria embriaguez do vinho. [...] De resto, quanto aos conteúdos em si, não havia comparação: este divagava pelos enganos maniqueístas, aquele ensinava a salvação, da maneira mais salutar. Mas a salvação está longe dos

pecadores, de que eu então fazia parte. Aproximava-se, porém, lenta e inconscientemente (*Conf. V, xiii. 23*; Mammi, 2017, p. 135-136).

Conforme essa passagem, em Milão, Agostinho encontra o bispo católico Ambrósio, que exerceu grande influência em relação ao processo de conversão ao cristianismo de Agostinho. Contudo, para que essa conversão acontecesse, era necessário vencer a crise cética e encontrar uma base sólida em que pudesse apoiar a sua crença¹⁸.

Ambrósio oferecia uma nova interpretação das *Escrituras*, apresentando uma explicação espiritual das passagens que Agostinho, antes, conhecia através de uma ótica materialista. Assim, aquelas profecias que eram impossíveis de serem apreendidas, passaram a fazer sentido conforme Agostinho acompanhava os discursos proferidos por Ambrósio¹⁹. Embora Agostinho não tivesse a intenção de se converter ao cristianismo porque nesse período julgava que a religião cristã fosse equivalente aos maniqueus, em termos argumentativos, reconhecia, contudo, que os dogmas cristãos não pareciam mais absurdos igual supusera no passado:

Todavia, após muitas reflexões e comparações, várias outras filosofias me pareceram muito mais aceitáveis quanto a este mundo corporal e a todas as naturezas percebidas pelos sentidos corporais. Assim, resolvi que deveria abandonar os maniqueus e duvidar de tudo, flutuando entre todas as escolas, segundo a atitude que se costuma atribuir aos acadêmicos, e julguei que nessa

¹⁸ Será a partir dos textos neoplatônicos que Agostinho encontra argumentos para abandonar o ceticismo e encontrar uma base teórica para dar suporte a sua crença religiosa, no caso, o cristianismo. Contudo, esse assunto será discutido no segundo capítulo desta pesquisa. Ainda assim, é importante ressaltar que não se trata aqui de uma mera equivalência ou mesmo uma forma de justificar filosoficamente a crença cristã. Embora existam diversas interpretações nesse sentido, parece prudente pensar que Agostinho, como cristão convertido, quisesse meditar sobre a sua fé a partir das filosofias tradicionais de sua época, por isso, o platonismo foi o que mais se assemelhou a esse propósito.

¹⁹ A respeito dessa questão: “Nos anos que se seguirão à sua conversão, Agostinho de Hipona confrontou, em seu livro *Sobre a verdadeira religião*, platonismo e cristianismo. A seus olhos, o essencial das doutrinas cristãs se sobrepõem. A lógica platônica ensina a reconhecer que as imagens sensíveis enchem nossa alma de erros e de opiniões falsas, e que é necessário curá-la dessa doença, para que ela possa descobrir a realidade divina. A física nos ensina que todas as coisas nascem, morrem e desaparecem, tendo existência apenas graças ao ser verdadeiro de Deus que as formou. Separando-se das coisas sensíveis, a alma poderá fixar seu olhar na Forma imutável que dá forma a todas as coisas e na Beleza ‘sempre igual e em tudo semelhante a si mesma, que o espaço não divide e o tempo não transforma’. A ética fará descobrir que unicamente a alma racional e intelectual é capaz de usufruir a contemplação da eternidade de Deus e de nele encontrar a vida eterna. Tal é, para Agostinho, a essência do platonismo, e também a do cristianismo, como ele afirma citando certo número de passagens do Novo Testamento, opondo o mundo visível e o mundo invisível, a carne e o espírito. Mas, dir-se-á, qual é então a diferença entre o cristianismo e a filosofia platônica? Para Agostinho, ela consiste no fato de que o platonismo não pôde converter as massas e desprendê-las das coisas terrestres para orientá-las para as coisas espirituais; por essa razão, desde o nascimento de Cristo, homens de toda condição adotaram esse modo de vida e assistiram a uma verdadeira transformação da humanidade. Se Platão voltasse à Terra, diria: ‘Eis o que não ousei anunciar às massas’. Se as almas, ‘cegas pelas máculas corporais’, puderam ‘sem o auxílio das discussões filosóficas’, ‘entrar em si mesmas e olhar para sua pátria’, é que Deus, na Encarnação, desceu até o corpo humano a autoridade da Razão divina. Nessa perspectiva agostiniana, o cristianismo tem o mesmo conteúdo que o platonismo: trata-se de separar-se do mundo sensível para poder contemplar Deus e a realidade espiritual, mas unicamente o cristianismo pôde fazer adotar esse modo de vida pelas massas populares” (Hadot, 2014, p. 352-353).

fase de dúvida não deveria permanecer numa seita à qual já preferia muitos filósofos (*Conf.* V, xiv. 25; Mammi, 2017, p. 137).

Na medida em que Agostinho progredia em termos de compreensão dos discursos de Ambrósio, nasciam para si novas possibilidades de entender a realidade que, antes, era limitada ao dualismo maniqueísta. Nesse sentido, ficou claro para Agostinho, a diferença entre matéria e espírito, e isso significa que não poderia investigar o significado daquilo que fosse espiritual com o mesmo critério em que pensava naquilo que fosse uma substância corporal. Consequentemente, a dualidade correspondente a bem e mal, até então conhecida por Agostinho, passou a vislumbrar a possibilidade da realidade inteligível, apreendida pelo espírito, e a realidade sensitiva, própria do corpo e das coisas materiais.

Com isso, Agostinho rompe definitivamente com o maniqueísmo e, embora tivesse concordado com os céticos, decidiu se tornar catecúmeno por achar mais conveniente pertencer a um credo do que viver perdido, sem nada de concreto com que pudesse se orientar.

2.7 A LEGITIMIDADE RACIONAL DA FÉ E DAS ESCRITURAS

O deslinde da crise cética enfrentada por Agostinho encontra seu ápice metodológico não em uma adesão mística imediata, mas em uma reorganização analítica sobre a própria natureza do assentimento humano, conforme narrado no capítulo v do Livro VI das *Confissões*.

Se o esgotamento do maniqueísmo e o contato com a dúvida acadêmica haviam destituído o autor de referências seguras, a mediação de Ambrósio em Milão passa a exigir dele a edificação de um caminho metodológico que justifique a própria busca pela verdade. É nesse horizonte que Agostinho passa a contrastar a soberba racionalista com o que se pode denominar de modéstia ou honestidade epistêmica da doutrina católica. Ao examinar o recuo de suas resistências à autoridade eclesial, Agostinho pondera:

Desde então comecei a preferir a doutrina católica, porque agora compreendia: era mais modesto e sincero prescrever a fé em algo que não podia ser demonstrado, tanto por incapacidade da maioria dos homens como simplesmente por absoluta impossibilidade, do que zombar da fé, prometendo temerariamente uma ciência para afinal impor a crença numa grande quantidade de fábulas absurdas, incapazes de demonstração. [...] Convenci-me então de que, longe de repreender os que acreditam em tuas Escrituras, reconhecidas com tanta autoridade em quase todos os povos, são repreensíveis aqueles que não acreditam e a quem não se deve dar ouvidos se disserem: “Como sabes que estes livros foram dados aos homens pelo espírito do único Deus, que é a verdade”? E isso se adequava tanto melhor à minha crença, quanto é certo que nenhum argumento, por mais capcioso que fosse, de tantos

filósofos que discordavam entre si, cujos livros estudei, tinha podido arrancar do meu coração a fé na tua existência, apesar de ignorar o que eras e desconhecer que o governo das coisas humanas pertence a ti. (*Conf. VI, v. 7; Mammi, 2017, p. 149-150*).

A passagem é determinante para o núcleo epistemológico da pesquisa, pois explicita a fundamentação agostiniana de que o ato de crer não anula o exercício da inteligência, mas constitui a estrutura indispensável do assentimento humano. Agostinho desconstrói a soberba cética ao evidenciar que as certezas fundantes da existência social — como o conhecimento dos laços de filiação ou a aceitação de fatos históricos não presenciados — assentam-se necessariamente no crédito conferido a testemunhos alheios, definindo o ato de crer rigorosamente como um 'pensar com assentimento' (*cum assensione cogitare*).

Assim, em face da finitude da razão humana, cuja capacidade reflexiva acha-se debilitada pelo peso dos apetites sensíveis, a inteligência pura revela-se incapaz de ascender por si só à contemplação das coisas divinas. A autoridade providencial da Igreja e a revelação escriturística erigem-se, portanto, como a mediação histórica salutar (*auctoritas*) que cura a visão da mente e fornece os axiomas a partir dos quais a investigação filosófica pode validamente progredir (*credo ut intelligas*).

Essa primazia da autoridade sobre a investigação discursiva pura é o que Santos (2021, p. 12, 32-33) identifica como o cerne da *una verissimae philosophiae disciplina* agostiniana. A herança do dualismo platônico é depurada e superada pelo Cristianismo no momento em que o Hiponense reconhece que a razão humana discursiva (a *ratio subtilissima*) jamais seria eficaz para reconduzir por si mesma as almas cegadas pelo erro em direção ao mundo inteligível se o próprio Intelecto divino, por uma clemência popular, não submetesse sua autoridade à carne (a Encarnação).

O Verbo encarnado introduz uma autoridade salutar que dispensa a contenda das discussões dialéticas, permitindo que as almas entrem em si mesmas e retornem à pátria. Desse modo, o filósofo de Hipona desloca a fé do estatuto de mera credulidade e a eleva a uma estrutura gnosiológica indispensável. Essa reabilitação teórica da crença por testemunho funciona como o andaime racional que legitima, subsequentemente, a autoridade das Sagradas Escrituras. Contrapondo-se à promessa temerária dos maniqueus de uma ciência puramente demonstrativa — que, no limite, revelara-se um emaranhado de "fábulas absurdas" —, Agostinho reconhece o caráter salutar da moderação católica.

Assim, a autoridade universalmente reconhecida das Escrituras deixa de ser um estorvo para o intelecto e passa a ser compreendida como um socorro divino providencial oferecido à finitude da mente humana, cuja debilidade carece do remédio da autoridade antes de purificar-

se para a visão inteligível. Logo, ao amarrar a razoabilidade da fé à necessidade de condução das coisas humanas, Agostinho encerra seu trânsito pelas sombras sensíveis do ceticismo e estabelece os trilhos metodológicos que viabilizarão, nos livros seguintes, a sua guinada em direção à interioridade.

Portanto, sendo os homens incapazes de encontrar a verdade mediante a razão pura, e tendo necessidade do apoio da Sagrada Escritura, eu já principiava a crer que não concederias tanta autoridade por toda a terra a estes Livros Sagrados se não tivesses querido que se acreditasse em ti e se buscasse a ti através deles. [...] E a autoridade desses livros ainda me parecia tanto mais venerável e digna de fé absoluta, quanto era claro o seguinte: se de um lado a leitura deles estava ao alcance de todos, por outro lado reservava a dignidade de seu significado oculto a uma percepção mais profunda (*Conf.* VI, v. 8; Mammi, 2017, p. 150-151).

Nesse sentido, a progressão do argumento agostiniano neste trecho evidencia o reconhecimento de uma limitação estrutural inerente à condição humana decaída: a insuficiência das faculdades intelectivas para capturar a essência divina sem mediação. Como bem observa Silva (2005, p. 57) ao analisar o tensionamento gnosiológico das *Confissões*, para Agostinho, a pura especulação racional falha em conduzir o homem ao Bem supremo, atuando apenas como um auxílio secundário que não prescinde do esteio da fé.

É precisamente a premissa de que os homens são "incapazes de encontrar a verdade mediante a razão pura" (*Conf.* VI, v. 8; Mammi, 2017, p. 150-151) que legitima e torna necessária a instauração de uma autoridade providencial encarnada no texto sagrado. O consentimento universal que a Escritura adquiriu "por toda a terra" (*Conf.* VI, v. 8; Mammi, 2017, p. 150-151), deixa de ser lido por Agostinho como um fenômeno político ou cultural fortuito e passa a ser interpretado como um sinal da providência divina, que estabeleceu um esteio acessível para o reerguimento da mente finita.

Além disso, Agostinho introduz uma refinada análise sobre a estética e a pedagogia do texto bíblico ao identificar uma dialética sutil entre simplicidade e profundidade. Diferentemente do esoterismo gnóstico dos maniqueus, que prometia uma ciência exclusiva para iniciados enquanto impunha mitologias absurdas, a Escritura opera por meio de uma linguagem intencionalmente acessível e humilde, capaz de acolher a "humanidade inteira" em sua simplicidade de estilo.

Contudo, essa clareza de superfície não anula a dignidade de seu "significado oculto", o qual resguarda mistérios profundos reservados à perspicácia dos que buscam com retidão de coração. Essa articulação entre o prestígio universal e a humildade formal funciona como uma

pedagogia divina que atrai a multidão pela facilidade do acesso, mas exige o estreitamento das passagens para aqueles que anseiam pela justa contemplação inteligível.

Desse modo, o texto sagrado atua como o ponto de equilíbrio que cura o orgulho da razão e guia o sujeito tateante para fora das flutuações céticas, pavimentando o terreno para a posterior descoberta da realidade incorpórea.

2. 8 A DIALÉTICA DA FELICIDADE E O MENDIGO DE MILÃO

Uma vez assentada a legitimidade metodológica da fé por testemunho e a autoridade das Escrituras no capítulo anterior, a narrativa das *Confissões* opera um deslocamento crucial em direção à órbita da filosofia prática, guiada pela investigação sobre a natureza da verdadeira felicidade.

Agostinho demonstra que o deslinde da crise do conhecimento não se encerra em uma satisfação intelectual abstrata, mas exige uma reconfiguração existencial e moral do sujeito cognoscente. Essa transição ganha contornos dramáticos no capítulo vi do Livro VI, quando o autor contrasta as amarguras de suas ambições seculares em Milão com a surpreendente hilaridade de um pedinte de rua:

Pois, com todos os nossos esforços (como eram então os meus, carregando sob o aguilhão das paixões o peso da miséria, peso que aumentava à medida que eu o arrastava), onde queríamos chegar, senão à alegria segura em que nos precedera o mendigo e onde talvez nunca chegaríamos? Ele, de fato, com aquelas poucas moedas recebidas de esmola, tinha alcançado a alegria da felicidade efêmera, que eu me esforçava para conseguir dando voltas por tantos caminhos tortuosos e cheios de angústias. É claro que a alegria dele não era a verdadeira; mas o objeto de minha ambição era bem mais falso. Ele, pelo menos, estava satisfeito com sua alegria, e eu, preocupado; ele era livre, estava tranqüilo, e eu, cheio de inquietações. Se alguém me perguntasse pela minha preferência entre a alegria e o temor, é claro que haveria de responder: a alegria. Mas se ainda me perguntassem se preferia ser como aquele mendigo ou permanecer como eu era, teria escolhido continuar como era, apesar das preocupações e temores que me acabrunhavam. (*Conf.* VI, vi. 9; Mammi, 2017, p. 151 - 152).

O episódio do mendigo milanês funciona como um espelho crítico que descortina a irracionalidade do modo de vida mundano que Agostinho sustentava sob o aguilhão das paixões. Conforme observa Silva (2005, p. 52) ao comentar a teleologia agostiniana, o bispo de Hipona desenvolve uma profunda reflexão na qual a busca pela verdade é indissociável do

anseio pela felicidade, sendo impossível conceber uma vida bem-aventurada que se sustente à revelia da Verdade.

Diante da sobriedade invertida do pedinte — que alcançara uma "alegria de felicidade efêmera" por meio de poucas esmolas —, Agostinho depara-se com o paradoxo de seu próprio cansaço: o mestre de retórica imperial, apesar de sua vasta cultura, encontrava-se cativo de uma ansiedade torturante, gastando suas faculdades para fabricar um discurso adulatário e mentiroso que visava apenas "agradar os homens".

Do ponto de vista epistemológico e prático, a confrontação revela que o objeto da ambição secular de Agostinho era "bem mais falso" do que a embriaguez passageira do mendigo. Enquanto o pedinte gozava de uma tranquilidade imediata e livre de pretensões intelectuais, o retógrafo carregava o peso morto de uma engrenagem de aparências.

Como bem elucida Silva (2005, p. 55), existe uma constante e necessária intersecção entre a teoria da verdade e a conquista da felicidade no pensamento agostiniano, pois o conhecimento interior atua como a pista que redireciona a vida humana para o eterno e imutável, retirando o sujeito da dependência dos reveses da sorte.

Ao interrogar-se se a sua recusa em trocar de lugar com o mendigo constituía um "erro de julgamento ou juízo acertado", Agostinho evidencia que a sua superioridade cultural não se traduzia em ganho existencial, operando antes como um fator de cegueira e vaidade epistêmica. Assim, o esfacelamento de seu ideal de glória secular funciona como a ferida aberta pela justiça divina para que a alma, arrancada do visgo da exterioridade, reconheça a insuficiência dos bens perecíveis e inicie o autêntico movimento de conversão em direção ao Bem Supremo.

Na mesma noite, aquele mendigo teria curado sua embriaguez, enquanto eu havia dormido e acordado com a minha, e ainda com ela tornaria a dormir e acordar; e quem sabe por quanto tempo! Bem sei que o importante é saber de onde vem a alegria de cada um, e a felicidade que vem da esperança da fé é profundamente diferente daquela vaidade. Mas havia ainda outra diferença entre nós dois: ele era realmente mais feliz, não só porque transbordava de alegria enquanto eu era devorado pelas preocupações, mas também porque ele adquiria o vinho desejando o bem em quanto eu buscava a glória através da vanglória (*Conf.* VI, vi. 10; Mammi, 2017, p. 152-153).

O desdobramento do episódio do mendigo milanês introduz na narrativa uma penetrante metáfora sobre o que se pode definir como a "embriaguez existencial" do sujeito cativo das aparências e da soberba intelectual. Agostinho opera uma sutil distinção de valor ao rejeitar a equivalência simplista entre a busca do pedinte pelo vinho e a sua própria caça pela glória secular.

Conforme sublinha Silva (2005, p. 53), a arquitetura do pensamento agostiniano postula que a alma subjugada pelo amor às coisas mortais e efêmeras condena-se a uma perturbação crônica, uma vez que se ancora em bens incapazes de oferecer uma estabilidade ontológica. Logo, o paradoxo reside no fato de que a alienação do mendigo possuía um caráter temporário e fisiológico — curável no curso de uma única noite —, ao passo que a alienação de Agostinho configurava uma patologia da vontade e da inteligência, uma ressaca duradoura com a qual ele "tornaria a dormir e acordar" sem vislumbrar um horizonte de libertação.

Nesse ponto, emerge com clareza a distinção fundamental entre a *vaidade* mundana e a *esperança da fé*. Como bem observa Silva (2005, p. 55), os conceitos de verdade e felicidade operam em estrita intersecção no texto agostiniano, de modo que a felicidade genuína reclama uma ancoragem no eterno e imutável. Enquanto o mendigo, em sua simplicidade, buscava um bem imediato desprovido de fingimento social, o mestre de retórica mendigava uma aprovação pública alimentada pela mentira de seus panegíricos, convertendo sua atividade intelectual em pura vanglória. Essa dissonância ética infligia ao autor um estado de autoexame torturante e uma profunda aflição existencial.

O ápice dessa instabilidade prática e psicológica revela-se na célebre constatação de que, se um vislumbre de ventura lhe sorria, ele "hesitava em segurá-lo, pois estava cômico de que voaria antes mesmo que eu o alcançasse" (*Conf.* VI, vi. 10; Mammi, 2017, p. 152-153). Essa passagem sintetiza a agonia do horizonte mental materialista e contingente: por condicionar o sentido de sua realização a estruturas perecíveis e mutáveis, o sujeito é devorado pelo temor constante da perda, tornando qualquer repouso anímico impossível.

Assim, a confrontação analítica com a miséria de suas ambições em Milão funciona como o motor dialético que desorganiza por completo o ideal de felicidade secular de Agostinho, empurrando-o definitivamente para a busca de um bem permanente que só a interioridade e a autoridade da fé poderão lhe descortinar.

2. 9 A FRAQUEZA DA VONTADE E A QUEDA DE ALÍPIO

Se o episódio do mendigo milanês desestruturou o ideal secular de felicidade de Agostinho pela via da reflexão, a narrativa sobre o retrocesso moral de seu amigo Alípio, exposta no capítulo viii do Livro VI, verticaliza a crise do conhecimento ao desmistificar a pretensa autonomia da razão humana frente ao império dos sentidos corpóreos. Agostinho expõe o perigo da soberba epistêmica — a crença de que o intelecto pode, por forças

estritamente próprias, governar e subjugar os estímulos do corpo. Ao relatar a condução forçada de Alípio ao anfiteatro romano, o autor reconstrói o momento exato em que a presunção racional colapsa diante da crueza sensitiva:

Presenciou o espetáculo, gritou, entusiasmou-se, e levou desse lugar um frenesi que o aguilhoava a voltar, não mais arrastado pelos amigos, mas à frente deles e arrastando ainda outros atrás de si. Mas tu, com mão forte e misericordiosa, o libertaste daquele estado e o ensinaste a confiar em ti, mais do que em si mesmo. Mas isto só aconteceu muito tempo depois. (*Conf.* VI, viii. 13; Mammi, 2017, p. 155 – 156).

A jactância inicial de Alípio ao afirmar que os amigos poderiam arrastar seu corpo, mas jamais abrir sua alma "Ali estarei, porém ausente", (*Conf.* VI, viii. 13; Mammi, 2017, p. 155 – 156), traduz uma ilusão dualista que a antropologia agostiniana se empenha em desmontar: a ideia de que a mente pode operar de maneira totalmente estanque e imune às afecções da carne.

Como bem salienta Silva (2005, p. 41), na gnosiologia das *Confissões*, os sentidos exteriores possuem uma capacidade invasiva tamanha que, quando o corpo se entrega ou é exposto às percepções sensíveis, eles têm o poder de ofuscar a alma e dilacerar o espírito. Esse fenômeno ganha contornos complexos à luz do axioma agostiniano defendido por Gilson (2006, p. 124), de que o inferior jamais pode agir sobre o superior, sendo o corpo, por conseguinte, incapaz de produzir por si mesmo uma sensação na alma.

O colapso de Alípio opera-se precisamente por uma brecha sensorial: o som. O "forte clamor de toda a multidão" (*Conf.* VI, viii. 13; Mammi, 2017, p. 155 – 156) penetra-lhe os ouvidos e desperta a curiosidade — vício cognitivo que, para Agostinho, denota a dispersão da alma na exterioridade —, impulsionando-o a abrir os olhos sob a falsa premissa de que sua razão seria "capaz de dominar e vencer a cena" (*Conf.* VI, viii. 13; Mammi, 2017, p. 155 – 156). Ao exercer uma atenção intensa sobre aquela modificação corporal nociva, a alma acaba por assimilar inconscientemente a violência, forjando em seu próprio seio a sangrenta volúpia que a escraviza.

Esta queda assume uma centralidade metodológica ímpar na dissertação ao evidenciar que a alma humana é "tanto mais fraca quanto mais havia confiado em si mesma" (*Conf.* VI, viii. 13; Mammi, 2017, p. 155 – 156). Como apontou o parecer da banca examinadora, o processo de interiorização e ordenação moral agostiniano não depende exclusivamente de um esforço estoico ou de uma "boa vontade" autônoma.

A resolução cética e a retidão prática exigem, necessariamente, o esteio da Graça divina; Alípio não se liberta por um ato isolado de sua inteligência, mas sim porque a "mão forte e

misericordiosa" de Deus o resgata e o ensina a descentrar-se de si. Assim, ao fechar o exame do Livro VI com a constatação de que nem a cultura retórica de Agostinho nem a firmeza jurídica de Alípio bastam para resguardar o homem no bem, o primeiro capítulo cumpre integralmente seu propósito ao demonstrar o esgotamento definitivo das instâncias humanas e materiais de conhecimento.

Essa derrocada das certezas sensíveis e o consequente reconhecimento da insuficiência da razão pura abrem espaço para a necessidade de uma autoridade que ampare o sujeito tateante, vinculando a investigação filosófica à hermenêutica das Escrituras.

Como bem aponta Di Silva (2020, p. 241), esse tensionamento entre a busca racional e a autoridade divina revela que a própria compreensão humana possui limites e obscuridades intrínsecas, as quais se manifestarão mais tarde na própria dificuldade de apreensão de realidades limítrofes e informes, como o conceito de matéria no livro XII. É essa incontornável necessidade de guinada em direção ao inteligível, sob o esteio do *credo ut intelligas*, que pavimenta o solo teórico indispensável para que o segundo capítulo adentre na metafísica neoplatônica e na teologia da iluminação.

3 FIM DA FASE CÉTICA E A CONVERSÃO AO CRISTIANISMO PELA RAZÃO NO LIVRO VII DAS *CONFISÕES*

O capítulo anterior cobriu o período da transição intelectual de Agostinho, marcado por sua saída de Cartago com destino a Roma, onde foram examinadas quais circunstâncias teóricas o motivaram a romper definitivamente com o maniqueísmo e abraçar a filosofia cética dos acadêmicos²⁰. Todos esses eventos foram fundamentais para a sua partida para Milão, onde o encontro com o bispo Ambrósio e o colapso de seu antigo modelo representacional prepararam o estofo teórico necessário para a abertura da filosofia da interioridade.

Nesse novo horizonte, a narrativa do Livro VII das *Confissões* concentra-se no deslinde definitivo das aporias da dúvida acadêmica e na superação do hábito mental materialista que ainda impedia a apreensão da verdade imutável. Cumpre salientar, com o rigor cronológico assinalado por J. Kevin Coyle, que a vinculação formal de Agostinho à seita maniqueísta encerrou-se estritamente ao cabo de nove anos, no período de transição entre Cartago e Roma. Aquilo que o autor ainda combate no Livro VII, situado em Milão no ano de 386, não é a adesão dogmática ao maniqueísmo, mas sim uma inércia epistemológica residual: a persistente incapacidade imaginativa de conceber a substância divina desvinculada de extensões locais ou dimensões quantitativas no espaço físico.

Logo, o percurso deste capítulo, portanto, investigará como a tensão entre a busca racional e a seita maniqueísta impulsionou o autor em direção à descoberta da realidade inteligível e à consequente elucidação sobre a natureza do mal, balizando a sua conversão ao cristianismo pela razão a partir da leitura dos neoplatônicos.

Dessa forma, para compreender a envergadura desse projeto confessional, é necessário notar, como sugere Novaes (2020, p. 208 e 214), que a escolha da narração autobiográfica não é um mero relato memorialístico, mas uma estratégia deliberada para articular a “condição humana finita, incompleta e contingente” do autor como instrumento de legitimação da atividade especulativa.

Dando continuidade à análise sobre este fenômeno iniciada no capítulo anterior, observaremos que a superação da fase cética — por si só um momento de crise — não significou

²⁰ É fundamental esclarecer, conforme discutido no primeiro capítulo desta dissertação, que a adesão de Agostinho aos acadêmicos não deve ser interpretada como uma conversão ao ceticismo dogmático. Como o próprio Agostinho clarifica posteriormente em suas *Retractationes* ao comentar a obra *Contra Academicos* (III, 17-20), a utilização do método cético serviu-lhe como um instrumento dialético de purificação intelectual, e não como uma negação definitiva da possibilidade da verdade, servindo como propedêutica racional antes da assunção da fé.

a resolução imediata do problema da interioridade; pelo contrário, é no Livro VII que essa crise se torna mais aguda, revelando as limitações do intelecto humano diante do mistério do mal e da natureza divina, terreno onde se torna imprescindível a mediação da graça.

3.1 A INFLUENCIA DE AMBRÓSIO E O CONHECIMENTO DE DEUS

Embora o bispo Ambrósio tenha exercido enorme influência sobre as questões exegéticas das escrituras, Agostinho ainda possuía dúvidas em relação aos problemas metafísicos, em especial, sobre a crença em um Deus bom e sobre a natureza do mal. Assim, esse período cético presente no pensamento agostiniano pode ser justificado pelo fato de que os conceitos aprendidos com a teoria maniqueísta ainda exerciam alguma influência. Uma vez tendo rompido com o maniqueísmo, era necessário superar o ceticismo e tomar alguma posição que lhe proporcionasse uma orientação segura no rumo que pretendia dar à sua vida.

Quando Agostinho foi enviado de Roma a Milão como pregador da corte imperial, ele começou a frequentar as pregações do bispo cristão Ambrósio que, por aquela data, estava justamente explicando em seus sermões o livro do *Gênesis*. O sentido das explicações de Ambrósio ajudou Agostinho a se libertar dos conceitos que a seita gnóstica e maniqueísta tinha colocado em sua mente.

A partir das leituras que fizera nesse período, Agostinho compreendeu que Deus era incorruptível, inviolável e imutável. Consequentemente, Deus não poderia ter nenhuma semelhança com o corpo humano por ser oposto a esses atributos divinos. Contudo, embora Agostinho tivesse uma visão de Deus que fosse condizente com as interpretações dos textos bíblicos, a realidade em sentido físico, para Agostinho, só podia ser apreendida pelos sentidos, limitando a sua compreensão do cosmos a uma realidade material. De acordo com suas palavras, ele conseguia conceber a realidade apenas a partir daquilo que os seus olhos alcançavam

Estava convencido até a medula que tu és incorruptível, inviolável e imutável, porque, ainda que não soubesse por qual razão e de que maneira, via claramente e tinha por certo o que pode ser corrompido é inferior ao que não pode, e o que não pode ser violado deve ser preferido, sem dúvida, ao que é violável, e o que não sofre mudança é melhor do que o que pode mudar. [...] Com efeito, parecia-me que, se abolisse o espaço, havia o nada - o nada absoluto, não o vazio que se obtém quando um corpo é retirado de um lugar e resta o lugar sem o corpo terroso, úmido, aéreo ou celeste, e, no entanto, há um lugar vazio, um nada espaçoso. (*Conf.* VII, i. 1; Mammi, 2017, p. 165-166).

Conforme essa passagem, ainda que a visão de Agostinho fosse tensionada pelos argumentos filosóficos que propunham a superioridade do imutável sobre o corruptível, o desprendimento de sua antiga matriz de pensamento não ocorre de maneira súbita ou linear.

Como adverte Coyle²¹, a investigação sobre a evolução intelectual agostiniana nas *Confissões* exige cautela para não incorrer em um anacronismo idealista, menosprezando o peso real que a cosmologia materialista exercia sobre a capacidade imaginativa do autor. Agostinho encontrava-se em um tatear doloroso: mesmo convencido racionalmente dos atributos divinos da incorruptibilidade, sua faculdade representativa permanecia cativa do visgo da exterioridade, sendo incapaz de conceber o ser senão através de uma extensão local ou de uma massa corpórea difusa no espaço.

Seguindo o raciocínio de Agostinho, a ideia mesma de nada seria impensável. Mas se assim for, o que seria um nada espaçoso? E antes disso, que concepção Agostinho tinha sobre o espaço? Sua concepção espacial era limitada apenas por aquilo que seus olhos pudessem alcançar, ou seja, o firmamento terrestre seguido por ser horizonte, o mar, o sol, a lua e as estrelas. Dessa forma, se através da percepção sensível o exame da realidade material se limita àquilo que os olhos veem, qualquer concepção metafísica só faria sentido se pudesse ser sustentada pela razão, pois a sua validade não era possível no plano sensível.

Nesse sentido, Agostinho não responde prontamente ao que ele entende por espaço e muito menos o que possa ser o nada espaçoso, pois, para o filósofo de Hipona, era preciso compreender como pode Deus preencher a dimensão espacial e como podemos perceber a presença divina nesse espaço.

Com efeito, dessa maneira, uma porção maior de terra conteria uma tua parte maior, e uma menor, menor; e todas estariam cheias de ti, de modo que o corpo de um elefante conteria mais do que o corpo de um passarinho, por ser maior e ocupar um espaço maior; e assim tuas partes, divididas em pedaços, estariam presentes, as maiores, nas partes maiores do mundo; as menores, nas reduzidas. Não é assim, mas tu ainda não iluminas minhas trevas. (*Conf.* VII, i. 2; Mammi, 2017, p. 166-167).

A passagem ilustra a fratura imaginativa de uma mente que tentava conceber a onipresença divina a partir de categorias quantitativas da física sensível. É precisamente essa

²¹ Em relação ao tema do maniqueísmo, recorremos principalmente aos estudos do Prof. J. Kevin Coyle, pesquisador em Saint Paul University, que fez importantes pesquisas sobre a influência do pensamento maniqueísta no Império Romano, bem como o impacto no pensamento de Agostinho. Sem prejuízo desses estudos, o próprio autor das *Confissões* nos deixou inúmeras informações relevantes sobre os maniqueus em suas obras, de modo que a partir desse material bibliográfico, podemos analisar com clareza de informação, dentro dos propósitos desta dissertação, a importância do pensamento maniqueu para a filosofia agostiniana.

barreira epistemológica que a leitura dos livros neoplatônicos permitiu suplantar. Conforme as lições de Plotino e Porfírio, a substância espiritual inteligível situa-se em um plano ontológico categorialmente distinto da matéria: ela é indivisível, transcendente a toda extensão tridimensional e impassível de fragmentação espacial. Deus não se distribui em fatias pelas dimensões dos corpos — contendo o elefante uma porção maior da divindade do que o passarinho —, mas está integralmente presente em toda a criação sem estar confinado a lugar algum. Essa desmaterialização conceitual facultada pelo platonismo foi o instrumento noético decisivo para que Agostinho superasse a aporia da substância corpórea e acesse à metafísica do espírito puro.

Ou seja, a mera possibilidade de pensar que “o nada é impensável” (*Conf.* VII, i. 2; Mammi, 2017, p. 166-167) já é em si um pensamento. Assim, como resolver essa contradição entre a impossibilidade ontológica e a possibilidade lógica? Essa contradição parece comprometer a tentativa de Agostinho em conhecer Deus, pois, como poderia se não conseguia conhecer a si mesmo.

3. 2 O PROBLEMA DO MAL E A NATUREZA DA VONTADE

Assim, a compreensão do todo pressuporia a compreensão de si mesmo em primeiro lugar, pois parece ser impossível que o sujeito conheça o objeto se o próprio sujeito não for antes o objeto de análise²². Dessa forma, não faz sentido, para Agostinho, buscar pela sabedoria se o objeto for apenas a exterioridade. O conhecimento interior passa a ser uma pista capaz de ultrapassar a limitação da sua visão materialista.

Consequentemente, essa transição metodológica da exterioridade para o exame da intimidade anímica reflete o próprio núcleo do itinerário filosófico agostiniano. Conforme pondera Gilson (2006, p. 17-18), o preceito fundamental do socratismo — *Nosce te ipsum* — sofre uma transformação radical na ontologia de Agostinho, onde o mandamento de buscar o autoconhecimento não visa a uma mera especulação teórica, mas possui uma finalidade eminentemente prática e hierárquica.

²² Nesse sentido: “Regime de temporalidade e regime de eternidade são condições sob as quais a razão examina seus pensamentos, seus conteúdos. Trata-se de reformar o continente, e não simplesmente lapidar conteúdo. A razão vai descobrindo que seus conteúdos não são objetos, mas ocasiões de introspecção progressiva. A alma racional que se empenhava em conhecer a eternidade e o tempo, descobre primeiro que o tempo é mais do que um tema entre os outros. O tempo integra a condição do “eu” confessional, uma vez que o tempo é distensão do espírito, e a vida do espírito não é senão ela própria distensão. Mas ela descobre também que a eternidade não deve ser compreendida, mas sim situada como forma ideal, horizonte de uma transformação desejada. Como continente finito e decaído, a alma não mais aspira a compreender o seu conteúdo transcendente, mas na verdade deverá se deixar moldar pelo conteúdo que, paradoxalmente, a apreende” (Novaes, 2005, p. 93-94).

Para Agostinho, o esforço da alma em saber o que ela verdadeiramente é serve para que o sujeito se situe no lugar cósmico que lhe convém, posicionando-se estritamente acima do corpo que deve dominar e abaixo do Deus a quem deve se submeter. Ao reconhecer a falência dos modelos materialistas, o autor compreende que a investigação sobre a origem da corrupção exige essa retidão de olhar, na qual a alma se desvincula do visgo corpóreo para restabelecer sua posição de intermediária perante a imutabilidade do Criador.

Tal seria a alma socorrida pelo teu Verbo: ela escreva, ele livre; ela contaminada, ele puro, ela corrupta, ele íntegro, porém ele também corruptível, porque feito da mesma substância. Portanto, se tu, aquilo que tu és, ou seja, tua substância, da qual és, for julgada incorruptível, tudo isso deve ser considerado falso e inaceitável; mas se for julgada corruptível o próprio pressuposto seria falso se abominável. (*Conf. VII, ii. 3; Mammi, 2017, p. 167-168*).

Nesta passagem, surge novamente a questão da natureza corruptível. Se Deus é a substância divina, ou seja, incorruptível, inviolável, imutável e eterna, como explicar a contradição da natureza divina com a natureza humana, tornando-se semelhante a eles, de modo que a substância divina passe a ser corruptível, violável e mutável? Se Deus é onipotente, é necessário resolver essa contradição, pois como uma coisa pode ser e não ser? Esse problema, ao que parece, não pode ser resolvido em conformidade com um raciocínio materialista.

Agostinho através da investigação dos livros, contando com os escritos dos platônicos e de escritos cristãos, como os de Tertuliano e de Mario Vitorino, conclui, apoiado sobretudo nas *Escrituras* que toda a criação é boa, que tudo o que Deus fez é bom. Assim, na tentativa de solucionar o problema do *verbum* que se tornou corruptível, Agostinho volta a se questionar sobre o problema do mal, considerando com efeito os atributos divinos do Criador, como a sua natureza imutável, de modo que a conclusão inevitável pende para o entendimento de que o mal não pode ter tido origem a partir da vontade divina²³.

Uma vez que mal encontra-se presente também na mente, ou seja, o mal moral e não apenas o mal natural, decorrente da visão humana sobre a deterioração e corrupção natural da

²³ A respeito desse tema: “Temos assim, dois aspectos internos à ideia de Verbo: Verbo que é ser e que, portanto, aponta para a própria definição do Deus trino e Verbo que se dá enquanto anúncio que assume uma perspectiva temporal e histórica. No primeiro aspecto, o neoplatonismo, no segundo o bíblico. Como exemplo da relação Verbo, Ser e Uno, temos uma das citações mais ilustrativas presente no capítulo XXXIV, 64 do *De vera religione*: “Pensando deste modo, já se pode dizer: aquela luz, pela qual reconheces que estas coisas não são verdadeiras, é verdadeira. Por meio dela, vês aquele uno, pelo qual julgas que é uno tudo o mais que vês, e que tudo o que vês que é mutável não é o que ele é”. Deus como luz verdadeira ilumina, ao mesmo tempo em que se diferencia o que é iluminado. Temos, com isso, um tema importante que diz respeito à relação entre Deus e o mundo entendido como manifestação da luz divina” (Bezerra, 2022, p. 91).

matéria, Agostinho começa a investigar a natureza do mal inicialmente na compreensão literal, mas depois, pendendo para a inclinação negativa da moralidade, onde o mal não pode ser material, uma vez que o pensamento não é matéria.

E me esforçava para entender o que ouvia: que o livre-arbítrio da vontade fosse a causa pela qual fizemos o mal e recebemos teu justo castigo, mas não conseguia entender claramente. [...] Portanto, tinha absoluta certeza de que, quando queria ou não queria algo, só poderia ser eu quem queria ou não queria. Quando ao contrário, fazia algo contra a vontade, parecia-me ser passivo mais do que ativo, e julgava que isso fosse, mais do que uma culpa, uma punição, pela qual por te julgar justo, reconhecia logo não ter sido atingido injustamente. Mas, por outro lado, dizia: “Quem me fez? Não foi meu Deus, que não apenas é bom, mas é o próprio bem? De onde vem, então, que eu queira o mal e não queira o bem? É para que eu possa ser punido com justiça? Quem semeou em mim essa plantação de amarguras, se fui feito inteiramente pelo meu Deus, tão doce? Se o responsável foi o diabo, de onde vem o próprio diabo? Se ele, de anjo bom, se tornou diabo por vontade perversa, de onde surgiu nele mesmo essa vontade má que o tornou diabo, quando, como anjo, fora feito inteiramente pelo Criador sumamente bom?” (*Conf.* VII, iii. 5; Mammi, 2017, p. 168-169).

Agostinho menciona, nesse sentido, que o livre arbítrio, cuja responsabilidade de todo o mal no mundo recaiu sobre os homens, ainda que tenham sido criados à imagem e semelhança de Deus. No entanto, esse raciocínio não resolve a aporia, pois, a solução de Agostinho constitui em uma solução relativa e não numa solução definitiva do problema²⁴. Assim, embora o problema não tivesse resolução de forma definitiva, a questão do mal moral fez com que Agostinho direcionasse o mal para a vontade. Por isso, Agostinho conclui que possui vontade na mesma medida que possui vida.

Essa centralidade da faculdade volitiva reposiciona o Hiponense em ruptura definitiva com o intelectualismo moral característico das éticas antigas. Como bem elucida Koch (2012, p. 74-75), enquanto a tradição filosófica clássica justificava a escolha pelas vias viciosas como um erro de cálculo decorrente de uma representação falha ou ignorante do bem, a maturidade agostiniana descarta a ignorância pura como escusa para o desvio moral.

Esse conflito dualista começa a ganhar maior intensidade na medida que Agostinho avança no seu processo confessional. Embora Agostinho entendesse que os homens tenham sido criados à imagem e semelhança de Deus, o bem absoluto, Agostinho parece esquivar a

²⁴ Dessa forma: “Inclusive em relação ao mal moral, Agostinho espera encontrar uma causa relativa e não absoluta. Mas ao invés de então solucionar, apenas consegue fortalecer o dilema estabelecido no pensamento: se positivamente ele não admite a teoria dualista do maniqueísmo, já relacionando a causa do mal moral com a unidade do livre-arbítrio, negativamente admite os pressupostos do materialismo, ainda relacionando a causa do mal moral com uma origem exterior ao próprio livre-arbítrio” (Marques, 2017, p. 137).

responsabilidade humana do mal e se não é possível responsabilizar a Deus pelo mal no mundo, então talvez a culpa seja do diabo. Mas reduzindo o argumento do problema do mal ao diabo, Agostinho cai novamente no mesmo impasse analisado anteriormente: “Se o responsável foi o diabo, de onde vêm o próprio diabo?” (*Conf.* VII, iii. 5; Mammi, 2017, p. 168-169).

Nas duas situações, ou seja, a maldade humana, ou a maldade humana influenciada pelo diabo, a questão comum a saber é de onde vem essa liberdade que torna possível a existência do mal? Certamente tal problema de difícil resolução evidencia a angústia do autor das em tentar compreender o cerne dos problemas comuns da natureza humana²⁵.

Logo, esse conflito interior diante da impossibilidade de compreender a origem do mal, que não só impede a compreensão da verdade em sentido absoluto, mas também a da própria salvação de si.

Sendo, porém, o incorruptível preferido ao corruptível, como eu já preferia com absoluta verdade e certeza, se tu não fosses incorruptível, meu Deus, seria possível alcançar com o pensamento algo que fosse melhor que tu. Logo, lá onde via que o incorruptível deve ser preferido ao corruptível, ali deveria te procurar, e daí perceber onde está o mal, ou seja, de onde vem a própria corrupção que de nenhuma maneira pode atingir tua substância. [...] Tampouco serás obrigado a algo contra a vontade, porque tua vontade não é maior do que tua potência. Seria maior, se tu fosses maior do que tu mesmo; de fato, vontade e potência de Deus são o próprio Deus. E o que pode te acontecer de imprevisto, a ti, que tudo conheces? E não há natureza senão porque a conheces. (*Conf.* VII, iv. 6; Mammi, 2017, p. 169-170).

A passagem em tela opera um marco decisivo no escrutínio ontológico agostiniano ao implodir definitivamente a tese maniqueísta de uma divindade passível de sofrer injúria ou corrupção. Ao asseverar a identidade absoluta entre a essência, a vontade e a potência divinas, Agostinho descortina que qualquer forma de corrupção ou necessidade é logicamente incompatível com a natureza metafísica do Criador. Desse modo, o mal não pode ser concebido como uma força ou substância antagonista capaz de exercer pressão sobre o Ser supremo, visto que a onipotência e a onisciência de Deus impossibilitam a existência de qualquer elemento imprevisto ou exterior que escape ao Seu desígnio ordenador.

²⁵ A propósito dessa questão: “Dessa forma, não há uma concepção clara de Deus em sua relação com o homem; a concepção que apresenta dificuldades, contradições, absurdos. É por isso que Agostinho diz: “eu tentava arrancar o meu espírito do abismo, mas afundava de novo, e, apesar dos reiterados esforços, afundava muitas e muitas vezes” e “tais eram as reflexões que agitavam meu pobre espírito, já sob o peso da pungente preocupação de morrer sem conseguir descobrir a verdade” [...] “Ou seja, Agostinho se debate em meio à angústia e ao desespero por não ver com clareza como a unidade, o absoluto, engaja-se na multiplicidade, no relativo. Ora, se esse engajamento não for visto claramente, também não é visível a possibilidade de salvação, de um repouso, de se safar da multiplicidade, da dispersão. Ocorre, assim, um primeiro sentido de angústia, que é o referente à ausência de salvação, à inexistência de razões para ter esperança e não desespero” (Filho, 2003, p. 104-105).

Sob essa ótica, a radicalização da incorruptibilidade divina reposiciona o estatuto epistemológico da investigação agostiniana. Se a corrupção não pode afetar a substância imutável, e se tudo o que provém do Bem absoluto herda intrinsecamente uma natureza boa, a instabilidade conceitual sobre a origem do mal deixa de encontrar amparo em uma causa cosmológica ou material.

Essa constatação força o intelecto a abandonar a busca por um princípio material externo e a redirecionar o seu exame para o horizonte da interioridade, preparando o solo para localizar a raiz da defecção ontológica na agência e na falibilidade da própria vontade criada. Com isso, a transferência do eixo causal do mal para o horizonte da interioridade subjetiva antecipa os contornos sistemáticos que o autor das *Confissões* formularia décadas mais tarde em sua maturidade teológica. Conforme Agostinho estabelece em *A graça e a liberdade* (Belmonte, XV, 1999, p. 54), a vontade humana é ontologicamente sempre livre, mas, em decorrência da Queda, ela deixou de ser sempre boa. Nesse sentido, quando privada da orientação para a justiça, a liberdade converte-se em um arbítrio escravo do pecado; todavia, é a ação direta e gratuita da graça divina que atua sobre essa mesma faculdade, operando a conversão interna e fazendo com que uma vontade originalmente má e obstinada recupere a sua inclinação em direção ao Bem supremo.

Assim, o drama intelectual relatado no Livro VII das *Confissões* espelha a percepção de que o reconhecimento da culpa pressupõe a liberdade, mas a superação do erro exige um socorro que a transcende.

E procurava saber de onde vem o mal, e procurava o mal, e não via o mal que estava em minha própria busca. E colocava diante de meu espírito o universo das criaturas: tudo o que podemos discernir nele, como a terra, o mar, ar, os astros e os seres animados mortais; e tudo o que não vemos, como o firmamento que está acima do céu, todos os anjos e os seres espirituais que estão nele - mas esses também, segundo minha imaginação, disposto em lugares diferentes, como se fossem corpos. E fiz de tua criatura uma única grande massa, diferenciada segundo os gêneros de corpos, tanto aqueles que realmente são corpos, quanto aqueles que eu imaginava em lugar dos espíritos, e a fiz grande não quanto era, porque não podia sabê-lo, mas quanto quis, porém finita por todos os lados, quanto a ti, Deus, imaginei que a abrangesse e penetrasses, mas que fosse infinito por todos os lados como um mar que ocupasse todos os lugares da imensidão, um único mar infinito em que houvesse uma esponja grande quanto se possa imaginar, porém finita, e essa esponja fosse preenchida em toda a parte pelo mar imenso; assim julgava que tua criatura finita fosse preenchida pelo infinito e dizia: “Eis Deus, e eis aquilo que deus criou: Deus é bom e incomparavelmente melhor e mais poderoso; contudo, sendo bom, criou coisas boas, e eis como as abrange e preenche (*Conf. VII, v. 7; Mammi, 2017, p. 170-171*).

Essa citação permite confirmarmos o raciocínio anterior, ou seja, Agostinho na impossibilidade de achar uma explicação racional para a origem absoluta do mal, viu-se preso em um processo de regressão em que buscava ao mesmo tempo inocentar a Deus pela existência do mal no mundo. E, novamente, o filósofo falhava seguindo essa linha de raciocínio, pois ela estava limitada a concluir que o mal ontológico necessariamente fosse uma substância material. Se assim fosse, o mal necessariamente teria que ter tido uma origem no tempo e no espaço da criação.

Consequentemente, seria impossível deixar de responsabilizar a Deus, pois Ele de alguma forma, haveria criado também, o mal. Se essas implicações se revelaram verdadeiras, todo o progresso que havia feito sob a influência de Ambrósio em relação ao cristianismo, provavelmente ficaria prejudicado, pois admitir que Deus criou ou permitiu que o mal exista no mundo, acaba por ser incompatível com os seus atributos divinos. A renúncia em saber de qualquer verdade estaria prejudicada e Agostinho provavelmente continuaria a ser cético.

Essa fragilidade criatural, que tenciona os limites do modelo representacional materialista, ganha precisão analítica quando compreendida sob o estatuto da *creatio ex nihilo*. Como mapeia Silva (2016, p. 84), a investigação agostiniana sobre a origem da corrupção exige a compreensão de que as coisas criadas do nada carregam uma instabilidade ontológica intrínseca, caracterizando-se por uma permanente composição de ser e nada. Por não serem o Sumo Ser, mas terem recebido o ser de forma contingente e participada, as criaturas são intrinsecamente mutáveis e falíveis.

O mal, portanto, desvela-se não como uma substância ativa ou uma força cosmológica concorrente — como pretendia o dualismo de Mani —, mas como a defecção ou o declínio gradual dessa bondade original que sustenta o tecido da criação. Por conta desse desafio, era necessário continuar investigando, de forma exaustiva, a origem do mal, até chegar a uma conclusão possível de ser explicada filosoficamente, inocentando Deus e os homens desse problema, conforme mostra a passagem a seguir:

Portanto, ou há o mal que tememos, ou o mal é isto: temermos. De onde vem, então, se um Deus que é bom fez todas as coisas boas? De onde vem o mal? Talvez de uma matéria má a partir da qual as fez, e deu a ela forma e ordem, mas deixou nela alguma coisa que não transformou em bem? Mas isso também, por quê? Por acaso, mesmo sendo onipotente, não tinha o poder de convertê-la e transformá-la inteiramente, de maneira que nada restasse de mal? Finalmente, por que quis fazer algo a partir dela, ao invés de criar a partir de sua própria onipotência? de maneira que dela nada fosse? Ou ela poderia subsistir contra sua vontade? Ou, se ela era eterna, como por tanto tempo, nas infinitas durações temporais anteriores, ele a deixou ser o que era, e apenas posteriormente decidiu fazer algo dela? Ou então, se decidiu agir de repente,

por que, sendo onipotente, não fez com que ela deixasse de ser, para sobrar apenas ele mesmo, um total, verdadeiro, supremo e infinito bem? Ou se não era bom que ele, sendo bom, não fabricasse e fundasse algo que era má, não estabeleceu ele mesmo uma matéria boa, de onde criar todas as coisas? Com efeito, não seria onipotente se não fosse criar algo bom sem a ajuda de uma matéria que ele não criou”. (*Conf.* VII, v. 7; Mammi, 2017, p 170-171).

Concluindo, aparentemente, que o mal não pode ter origem material, o problema torna-se metafísico. Afinal, se a criação foi um ato de bondade e todas as coisas criadas por Deus possui uma natureza boa, onde está o mal, ou, será até mesmo permitido indagar se o mal realmente existe? Se o mal não existisse, não faria sentido temer algo que não existe. Não se pode temer aquilo que não existe ou que sequer conhecer.

Mediante essa argumentação, Agostinho conclui que o mal existe, pois pela mesma razão, não é possível a humanidade ser feliz plenamente. Consequentemente, Agostinho não poderia deixar de indagar se haveria uma responsabilidade de Deus no problema do mal. Isso porque parece paradoxal afirmar que o mal existe dado o livre-arbítrio, o qual foi dado por Deus aos homens.

3. 3 O MAL E A ASTROLOGIA

Por conta desse problema, Agostinho parece desistir da ideia de que o mal seja uma substância material e passa a direcionar a sua especulação de outra forma. Assim, percebe-se que Agostinho resolve abordar o assunto sob outra perspectiva que, no caso, consiste na adivinhação e na astrologia ²⁶. Como o argumento da determinação astrológica não convenceu a Agostinho, ele insiste na inquirição, conforme verifica-se nessa passagem:

E disse que os mensageiros enviados por ambos se encontraram no caminho a uma distância tão exatamente igual entre as duas casas, que seria impossível registrar posições de astros ou partículas de tempo diferentes entre os dois. Firmino, no entanto, nascido entre amplas posses de seus pais, percorria as ruas esbranquiçadas do século, aumentava sua fortuna, subia as honras, enquanto aquele escravo servia seu dono sem nunca ter sido aliviado do jugo de sua condição, segundo afirmava o próprio Firmino, que o conhecia. (*Conf.* VII, vi. 8; Mammi, 2017, p. 172-174).

²⁶ Nesse sentido: “Em Confissões VII, 6, 8, Agostinho analisa a problemática da astrologia, expondo como resistia obstinadamente aos argumentos de Vindiciano e Nebrídio que procuravam apontar as incongruências dessa técnica de adivinhação. Tentava mostrar que não há a arte de prever o futuro, mas apenas a obra do acaso, esclarecendo que os astrólogos acertavam algumas previsões não devido a uma suposta técnica que conseguiria analisar a posição dos astros e sua influência e determinação sobre os atos humanos, mas apenas por coincidência, por não se calarem. Mas Agostinho ainda não se havia convencido dessa tese” (Gracioso, 2011, p. 42).

Assim, o mal, conforme sugere Agostinho, está nesse comportamento prepotente, onde o homem soberbo arroga para si um poder ilusório, pois se fosse real, o escravo de Firmino, que também era astrólogo, teria tido a mesma sorte que teve o seu senhor. Com essa história, envolvendo Firmino e a astrologia, Agostinho parece fornece um exemplo prático de que o mal não é material e não provém de Deus, mas do homem quando se torna soberbo. Contudo, esse raciocínio formulado não é suficiente para concluir qual é a origem do mal, nem tão pouco o que ele é e por que Deus permite a sua existência: “Disso se deduz com absoluta certeza que as verdades ditas ao examinar as constelações não são ditas por arte, mas por sorte, e as falsidades, não por imperícia na arte, mas por falácia da sorte” (*Conf.* VII, vi. 9; Mammi, 2017, p. 174).

De acordo com a citação, se, anteriormente, Agostinho afirmou que ele não percebia o próprio mal que estava caindo ao investigar a origem do mal, por que Agostinho que nutriu tanto interesse por essa prática na sua juventude, tornou-se crítico sobre essa prática, repudiando qualquer forma benéfica oriunda da astrologia²⁷?

Nesse sentido, Agostinho observa que o escravo de Firmino não teve a mesma sorte porque sua vida era totalmente diferente. Isso significa que a astrologia não é capaz de dizer a verdade porque os seus resultados não são constituídos por hipóteses lógicas ou empiricamente validadas. Seus resultados se baseiam em arte que, por sua vez, prevê a sorte de quem a pratica²⁸. Assim, para Agostinho, a astrologia, seja ela uma ciência ou uma arte, não pode conduzir o homem à verdade e ainda o torna soberbo aquele que, por conta do acaso, obtém algum tipo de sorte.

Sob esse prisma, o colapso da astrologia redireciona o foco gnosiológico do cosmos para a história viva do indivíduo, desmistificando a ilusão de um destino fixado mecanicamente no espaço por forças corporais. Ao forçar o intelecto a admitir que as disparidades humanas decorrem de circunstâncias existenciais e não de conjunções celestes, o episódio funciona como o gatilho metodológico que precipita o autor para a metafísica da interioridade, abrindo espaço para a compreensão de uma causalidade.

²⁷ A propósito: “Entretanto, qual o lugar e importância, no interior do pensamento agostiniano, da crítica efetiva a astrologia? Se a técnica e o conhecimento dos astrólogos fascinavam tanto Agostinho na sua juventude, por que ele abandonou essa ciência ou arte e transformou-se num crítico feroz?” (Gracioso, 2010, p. 44).

²⁸ Nesse sentido: “A partir dessa constatação, Agostinho afasta-se da astrologia, entendendo que, para o horóscopo de alguém ser eficiente, não basta levar em consideração apenas a posição dos astros na hora do nascimento, mas é preciso também revelar fatores familiares, sociais e educacionais, pois, caso contrário, não se acerta o prognóstico. Contudo, a inclusão desses novos elementos não se coaduna com o pensamento dos astrólogos. Logo, a arte de prever o futuro defendida por eles e a racionalidade do mundo apresentado por sua doutrina, segundo Agostinho, não se sustentam, mas mostram apenas que quando acertam, o fazem por acaso e não por eficiência e coerência de sua técnica e pensamento” (Gracioso, 2011, p. 43).

Mas não serão verdades porque, observando os mesmos signos, o mesmo deveria ser dito para Esaú e para Jacó; e não aconteceu o mesmo a ambos. Logo, ou será predito o falso ou, se for predito o verdadeiro, não será o mesmo para ambos - mas os signos são os mesmos. Logo, a verdade é predita não por arte, mas por sorte. Tu, porém, Deus que governas o universo com suprema justiça, ages por um estímulo oculto, não percebido pelos que consultam e pelos que respondem, para que cada um ao consultar, ouça do justo abismo de teu julgamento, aquilo que é oportuno que ouça, segundo os méritos ocultos das almas (*Conf. VII, vi. 10; Mammi, 2017, p. 174-175*).

Em certa medida, o caráter científico conferido à astrologia da época explica o interesse de Agostinho por essa prática. De acordo com os tratados antigos, a astrologia estudava a influência dos astros sobre o nascimento das pessoas. Consequentemente, o conhecimento astrológico estava diretamente relacionado à vida das pessoas. Por isso, Agostinho refere-se a astrologia como uma arte e não como ciência, pois os resultados obtidos pelos astrólogos são amparados pelo acaso. Quando se mostram corretos, isso é devido à sorte e não a uma realidade pré-determinada, conforme o exemplo relatado por Firmino, onde foi utilizado o mesmo horóscopo, contudo, como a realidade do senhor e do escravo eram diferentes, a previsão astrológica falhou, enquanto a previsão esperava que ambos tivessem o mesmo destino²⁹.

A refutação da astrologia por Agostinho não se esgota na constatação de sua inexatidão técnica, mas revela-se como o colapso final de sua cosmovisão materialista. Se o maniqueísmo tentava explicar a existência do mal e a diversidade das condições humanas através de forças materiais e determinismos celestes, o caso de Firmino demonstra que tal explicação é incapaz de sustentar-se diante da experiência.

Ao desvincular o destino humano das constelações, Agostinho não apenas destitui a astrologia de seu status de ciência, mas transfere o problema para o campo da vontade: se os astros não determinam o sucesso do senhor ou a servidão do escravo, a origem da disparidade moral reside, portanto, no interior da própria agência humana, sendo precisamente esse deslocamento que precipita o filósofo para a metafísica da interioridade, compreendendo que a

²⁹ Nesta questão, Agostinho opera uma dupla desconstrução do determinismo astrológico — classificado na antiguidade sob o termo "matemática" — articulando argumentos de ordem gnosiológica e científico-pragmática. No plano gnosiológico, expande sua filosofia da interioridade ao demonstrar que a investigação puramente cosmológica falha por reter-se na exterioridade sensível; a conquista da felicidade exige o recuo reflexivo da mente humana que, reconhecendo sua própria mutabilidade, descobre acima de si a Verdade imutável do Criador (*artifex interior*). No plano pragmático, o autor formula uma objeção empírica contundente por meio do "argumento dos gêmeos": demonstra que indivíduos gerados em uma mesma fecundação (cuja janela temporal biológica é inferior a dois segundos) compartilham a mesma constelação, mas manifestam ações, juízos e destinos completamente divergentes. Por fim, reduz a suposta eficácia da astrologia a um viés de confirmação psicológica — em que os homens registram os acertos fortuitos e esquecem os erros sistemáticos — e ao mero acaso, equiparando as previsões astrológicas à sorte obtida em leituras aleatórias de códices e pergaminhos. Cf. (Agostinho, *De div. quaest. LXXXIII*; 396, tradução nossa).

'crise do conhecimento' era, em última instância, a incapacidade de conceber uma causalidade que não fosse física ou material, mas volitiva e inteligível.

Nesse sentido, as leituras de Agostinho não somente filosóficas, mas também de autores cristãos, como Tertuliano, Orígenes, São Cipriano de Cartago e outros autores, vão colocá-lo em contato com o tema do livre-arbítrio, a liberdade humana, que não está determinada por coisas materiais, muito menos pelos astros e pela influência dos astros.

Essa mesma linha de argumentação crítica contra o determinismo astrológico e em defesa da liberdade humana é formalmente corroborada por Agostinho em sua obra *Sobre oitenta e três diversas questões* (*De diversis quaestionibus octaginta tribus*), datada de 396. Especificamente na questão 45, Agostinho retoma o escrutínio sobre as práticas de adivinhação e o mapeamento dos astros, reforçando que as previsões dos astrólogos carecem de qualquer embasamento racional ou científico válido.

Ao integrar essa perspectiva ao horizonte das *Confissões*, a menção a essa obra de maturidade cumpre um papel epistemológico e metodológico crucial: consolida o colapso definitivo de sua antiga cosmovisão materialista e dualista, transferindo de forma inequívoca a responsabilidade e a origem das disparidades morais e do mal para o campo da vontade livre e da ganância humana, desvinculada inteiramente nesse sentido, de influências ou causalidades físicas e celestes.

3. 4 O MAL, A FILOSOFIA PLATÔNICA E A TRÍADE DO BEM

Embora Agostinho sofra a influência da filosofia da sua época, um tema interessante tanto a Agostinho, mas que também está presente em Platão, é o tema da unidade. Contudo, para Agostinho, a unidade de pensamento, de vida e também da sua experiência moral são capazes de superar o dualismo através da união³⁰. Isso porque, para Agostinho, o ser humano não tem uma finalidade somente natural, como pensavam os antigos filósofos gregos, em especial, Platão e Aristóteles. Mas o ser humano, possui uma finalidade última, ou seja, o fim último do ser humano é necessariamente ver a Deus face a face e contemplar Deus, sendo desse modo, Deus contemplado e amado pela alma criada por Ele mesmo³¹.

³⁰ Nesse sentido: “Em *Conf.* VII, ix,13-14, Agostinho contrapõe os conteúdos doutrinários das sagradas Escrituras aos conteúdos filosóficos dos livros neoplatônicos, querendo afirmar que, nos últimos anos, conheceu a verdade somente de modo parcial” (Moreschini, 2013, p. 445).

³¹ Vale ressaltar que: “O prólogo de João foi o objeto de uma discussão entre Agostinho e Simpliciano: ele ficou satisfeito por Agostinho não ter lido as obras dos filósofos, que estão cheias de erros “segundo os elementos do mundo” (*CI 2,8*), mas os livros dos platônicos, que sugeriam o conhecimento de Deus e de seu Verbo, e evocou a

Nessa perspectiva, Agostinho no início do livro das *Confissões*, vai dizer que “tu Senhor fizeste-nos para ti e inquieto está o nosso coração, enquanto não repousar em ti” (*Conf.* I, i,1; MAMMI, 2017, p. 37). Nesse sentido, para Agostinho, o coração humano só repousa quando encontra em Deus o seu alicerce e fundamento. Todavia, essa jornada em direção ao repouso no Absoluto não se dá por vias puramente lineares; ela exige a superação da soberba intelectual que obscurece a percepção da própria finitude. É nesse cenário de transição teórica e crise existencial que o encontro com a filosofia platônica atua como um catalisador ambíguo: ao mesmo tempo em que liberta a mente de Agostinho das amarras do maniqueísmo e permite a concepção de uma realidade incorpórea, confronta-o com o limite da soberba pagã, a qual vislumbra a pátria espiritual, mas carece do caminho para alcançá-la.

Nesse sentido, a providência divina utiliza-se, paradoxalmente, dessa erudição altiva para desvelar as concordâncias e, fundamentalmente, as rupturas irreconciliáveis entre o platonismo e a revelação cristã, conforme o próprio autor relata a seguir:

E, querendo em primeiro lugar me demonstrar que tu resistes aos soberbos, mas dás graça aos humildes, e com quanta misericórdia indicas aos homens a via da humildade, porque teu Verbo se fez carne e habitou entre os homens, me providenciaste por meio de um homem intumescido por enorme orgulho uns livros platônicos, traduzidos do grego para o latim; e aí eu li, não por certo com estas palavras, mas exatamente isto mesmo, apoiando por argumentações numerosas e variadas: que no princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus; no princípio estava com Deus; tudo foi feito por meio dele, e sem ele nada foi feito; o que foi feito nele era a vida, e a vida era a luz dos homens; e a luz brilha nas trevas, mas as trevas não a aprenderam; e que a alma do homem, embora dê testemunha da luz, não é a luz, mas o Verbo Deus, este é a verdadeira luz, que ilumina todo homem vindo neste mundo; e que ele estava no mundo, e o mundo foi feito por ele, mas o mundo não o reconheceu. Porém, ele veio para o que era seu e os seus não o receberam, mas a quantos o receberam deu o poder de se tornarem filhos de Deus, crendo no seu nome, isso não li naqueles livros (*Conf.* VII, ix. 13; Mammi, 2017, p. 177-178).

Essa passagem nos remete a duas considerações: primeiro, Agostinho faz referência aos textos dos platônicos e com isso, podemos presumir que o autor teve contato e aprendizado sobre a filosofia platônica que sustentava a tese da imortalidade da alma, o uno, o intelecto e a alma do mundo. Segundo, Agostinho também faz referência ao *Evangelho de João*, quando

experiência de Mario Vittorino. Simpliciano interpretou as obras dos platônicos como uma síntese do platonismo, que permitia fazer um balanço das concordâncias e das discordâncias entre o platonismo e o cristianismo (*cf. Conf. VIII 2,3*). Agostinho acreditou ter encontrado uma coincidência entre a doutrina de Deus dos livros platônicos e a do Verbo. Os *libri Platoniorum*, como ele diz, tinham-lhe aberto o caminho para chegar a Deus, ao verdadeiro Deus, que é o Deus cristão (*Conf. VIII, 10,16*)” (Moreschini, 2013, p. 445-446).

referência o prólogo, onde o evangelista escreveu que no início era o Verbo e o Verbo se fez carne.

Nesse sentido, o argumento do Verbo divino, ao que tudo indica, foi importante para Agostinho repensar a realidade até então explicada somente pelos sentidos, ou seja, a explicação do mundo puramente materialista. Assim, com a leitura dos textos platônicos, as leituras das *Escrituras* passaram a fazer sentido filosoficamente.

Encontrei de fato naqueles livros, dito diferentemente e de várias formas, que o filho era da condição do pai e não se considerava abusivamente igual a Deus, porque é o mesmo por natureza; porém, que se esvaziou a si mesmo, e assumiu a condição de servo, tomando a semelhança humana, e, achado em figura do homem, humilhou-se e foi obediente até a morte, e morte de cruz; e por isso Deus o ressuscitou dos mortos e lhe deu o Nome que está acima de todo nome, para que ao nome de Jesus se ajoelhem todos os seres celestes, terrestres e infernais e toda língua confesse que Jesus é o Senhor, em glória de Deus Pai, isso não estava naqueles livros. (*Conf.* VII, ix. 14; Mammi, 2017, p. 178-179).

A passagem não mostra uma concordância entre os platônicos e os *Evangelhos*. Contudo, a função dessa descrição é fazer uma comparação entre as passagens bíblicas com os argumentos filosóficos que lhe interessavam. O esforço de Agostinho em comparar platonismo e cristianismo pode ser visto como uma forma de meditar a religião cristã através da filosofia clássica. Assim, de acordo com essa leitura, pode-se interpretar que as inquietações iam além de qualquer outro filósofo que desejasse apenas entender como eram as coisas. As especulações agostinianas tinham uma razão pessoal. Por isso, o ato de confessar a Deus e aos outros a suas inquietações, enquanto sujeito comum.

Por outro lado, a partir dessas inquietações, havia o desejo de adquirir a sabedoria das coisas dadas, tanto as que são percebidas externamente como o grande enigma que é o homem. Daí o movimento interior e a descoberta de si como sujeito criado por um Deus de bondade. Logo, o desejo de ser semelhante ao criador e a interioridade parecem ser uma pista para encontrar aquilo que faltava. A partir desse processo de interiorização, o cristianismo e platonismo começavam a fazer sentido para Agostinho.

E não há absolutamente mal algum para ti; não apenas para ti, mas tampouco para o universo que criaste, porque não há algo exterior que irrompa nele e corrompa a ordem que impuseste a ele. No entanto, entre suas partes há algumas que, por não se harmonizar com outras, são consideradas más; as mesmas, porém, se harmonizam e são boas com outras, e são boas em si. E todas aquelas que se harmonizam entre si se harmonizam com a parte inferior das coisas, que chamamos terra, e que possui seu céu nublado e ventoso, adequado a ela (*Conf.* VII, xiii. 19; Mammi, 2017, p. 183).

De acordo com a passagem, Agostinho entende que existe um propósito para tudo na criação e também uma ordem. As coisas estão dispostas no universo conforme uma certa hierarquia. Além dessa hierarquia, parece haver também algum critério de necessidade entre as coisas. Logo, toda a criação foi criada em perfeita harmonia, de modo que cada coisa está no seu devido lugar e cada coisa existe porque existe alguma necessidade para a sua existência, ou seja, cada coisa possui um fim em si mesmo. Por isso, todas as coisas criadas são boas. Consequentemente, Deus é bom e o mal não pode ter partido da ação divina e mediante esse raciocínio, o mal não está em Deus, mas em nós, quando não compreendemos o significado do bem.

Assim, buscar a verdade, de acordo com o filósofo, é conhecer essa realidade, ou seja, uma realidade que não é explicada apenas pelas substâncias materiais, mas uma realidade que possa ser compreendida também pelo espírito, pela inteligência e pelo Verbo.

E experimentei pelos sentidos que é suplício para um paladar doente o pão que é gostoso para um são, e que para olhos enfermos é odiosa a luz é agradável para os sadios. [...] E investiguei o que era a iniquidade, e não encontrei uma substância, mas a perversão da vontade que se desvia da suprema substância - de ti, Deus - rumo ao ínfimo, jogando para longe sua interioridade, e, no exterior, inchando-se (*Conf. VII, xvi. 22; MAMMI, 2017, p. 184-185*).

Conforme o trecho citado, Agostinho chega na causa que dá origem ao mal, que é a perversão da vontade. É através da vontade perversa que o homem se desvia dos seus propósitos e esquece as virtudes. A vontade perversa, de acordo com Agostinho, corrompe o homem porque o torna soberbo. O homem soberbo é cheio de si e se acha igual ao seu criador. Logo, ele não se contenta mais consigo mesmo. Por isso, busca as coisas sempre no exterior porque não é mais capaz de achar nada de bom dentro do seu interior.

Desse modo, a conceituação do pecado e da iniquidade como privação (*privatio boni*) e movimento deficiente da faculdade volitiva, amplamente debatida na refutação ao dualismo maniqueísta, antecipa e corrobora o amadurecimento especulativo agostiniano, consolidando-se a tese de que a origem da defecção moral reside estritamente na agência e na falibilidade da vontade criada, e nunca na natureza divina.

Essa inversão da alma em direção aos bens transitórios evoca o núcleo do impasse teológico que acompanhava Agostinho desde sua juventude e que impulsionara sua temporária vinculação à heresia maniqueísta. Conforme sintetiza Catapano (2010, p. 48, tradução nossa), o cerne desse debate em *De libero arbitrio* baseia-se na seguinte formulação: "Se os pecados

provêm daquelas almas que Deus criou, e aquelas almas provêm de Deus, como não reconduzir, após um breve intervalo, os pecados a Deus?".

Para solucionar essa aporia sem comprometer a retidão do Criador, Agostinho adota um itinerário metodológico rigoroso fundamentado no primado da fé, estabelecendo que a compreensão intelectual do livre-arbítrio como causa do mal moral exige, impreterivelmente, o ato prévio de crer sob a baliza do versículo de Isaías: *nisi credideritis, non intellegitis*.

Assim, a elucidação racional da culpa subjetiva pressupõe uma adesão existencial aos atributos divinos de imutabilidade e onipotência, desobstruindo o pensamento das amarras materialistas para fixar o pecado não como uma deficiência da criação, mas como uma escolha autônoma e defectiva da própria vontade criada.

Nesse horizonte, sobre a dinâmica interna do agir, ganha relevo a tese de Koch (2020, p. 265-266, tradução nossa), para quem o hiponense unifica a sua arquitetura sobre os vícios por meio do conceito de "imitação perversa" (*imitatio perversa*). Segundo a autora, em um nível teoricamente mais profundo, todo pecado — seja ele derivado da soberba, da curiosidade ou do prazer carnal — encerra uma motivação secreta em que a vontade decaída, ao ceder à auto-seduction e interverter o uso (*usus*) e o usufruto (*fruitio*) das criaturas, busca mimetizar de maneira estropiada os próprios atributos divinos, como a soberania, a onisciência ou o repouso eterno.

Desse modo, a conceituação da *privatio boni* no pensamento agostiniano afasta-se de uma abstração vaga e ganha contornos ontológicos rigorosos na decomposição das perfeições que estruturam o ser. Conforme aponta Silva (2016, p. 88), a perda ou a diminuição da qualidade de bem de uma determinada natureza expressa-se concretamente como a carência de três determinações fundamentais que constituem a integridade criatura: a medida (*modus*), a forma ou espécie (*species*) e a ordem (*ordo*).

Nessa perspectiva, toda criatura, para subsistir e manter sua harmonia e paz no cosmos, necessita reter a integridade dessa tríade. Consequentemente, o mal moral, operado pelo desvio da vontade livre em direção aos bens inferiores, corrompe e subverte essa ordenação interna, fazendo com que o agente racional rompa com a medida justa e mergulhe o seu próprio ser na infirmitude e no declínio em direção ao não-ser.

Com efeito, a aproximação efetuada por Agostinho entre o Prólogo Joanino e a metafísica plotiniana não autoriza a suposição de uma síntese ingênua ou simbiótica entre o platonismo e a fé cristã. Ao aludir em *Contra os Acadêmicos* (III, 19, 42) a uma única e verdadeira disciplina filosófica (*una verissimae philosophiae disciplina*), Agostinho adota uma refinada cautela metodológica e política: afasta o risco de reduzir o cristianismo a uma mera

roupagem exotérica das *Enéadas*, como se a leitura de Plotino tornasse prescindível o assentimento à Revelação. Se o neoplatonismo descortinou as realidades inteligíveis e desmaterializou a noção de Deus, revelou-se radicalmente cego diante do mistério salvífico central: a humilhação do Verbo Encarnado e o caminho da graça.

Nesse sentido, a filosofia pagã vislumbrou a pátria espiritual do alto de um cume escarpado, mas desconhecia o caminho seguro que conduz a ela, demandando que a soberba dos filósofos se curvasse à humildade salvífica de Cristo.

Longe de operar um mero 'casamento' conceitual ou harmônico entre ambas as matrizes, Agostinho constrói um caminho metodológico de superação: o neoplatonismo atua tão somente como uma propedêutica capaz de desmaterializar sua concepção de Deus, mas revela-se impotente e fraturado no plano soteriológico, exigindo que a alma decline de seu orgulho intelectual para submeter-se à autoridade e à humilhação do Verbo encarnado.

Assim, atirei-me com toda a avidez às obras veneráveis de teu Espírito, e antes de todas as do apóstolo Paulo, e se esvaecer os questionamentos pelos quais ele me parecia estar em contradição consigo mesmo e não se acordar com as testemunhas da Lei dos profetas, no significado textual de seu discurso; revelou-se para mim a face única das palavras puras, e aprendi a exultar com tremor. E comecei a descobrir que tudo o que lera de verdadeiro naqueles livros platônicos é dito nestes com o selo de tua graça, para que quem vê não se ensoberbeça como se não tivesse recebido não apenas o que vê, mas também a capacidade de ver (*Conf.* VII, xxi. 27; Mammi, 2017, p. 190-192).

Nesse sentido, o limite intransponível do platonismo reside na completa ausência do vulto da piedade cristã: os filósofos pagãos foram capazes de vislumbrar a pátria da paz do alto de uma selva montanhosa, mas desconheciam o caminho universal da salvação, fundado unicamente no mistério da Encarnação do Verbo e na via da humildade divina.

O impasse da vontade no desfecho do Livro VII das *Confissões* evidencia que a derivação de silogismos lógicos e o rigor da *disciplina disciplinarum* são insuficientes para promover a emenda existencial do sujeito. A virada em direção à maturidade ocorre precisamente quando a alma reconhece a falência de suas forças intelectuais autônomas, demandando que a investigação dialética se curve à exegese bíblica e à ação interior da graça.

A insuficiência soteriológica dos *libri platonicorum* desvela-se, ademais, na contradição intrínseca de uma promessa de felicidade atada aos limites da mortalidade. À luz da antropologia agostiniana, a essência do querer confunde-se com a dinâmica do amor, operando como um 'peso' (*pondus*) intencional que arrasta a alma em direção ao seu lugar natural de repouso e satisfação acabada.

Nesse sentido, o ponto crítico de Agostinho contra o orgulho dos filósofos pagãos — notadamente os estoicos e platônicos — repousa na denúncia de que sua pretensa sabedoria tenta estabelecer uma beatitude puramente terrena e, portanto, eivada de finitude. Koch (2012, p. 80, 88-91) sublinha que a autêntica vontade de felicidade exige, em sua raiz conceitual, a imortalidade, visto que a iminência da morte suprime qualquer chance de repouso anímico estável.

Logo, ao absolutizarem a autonomia do intelecto para contemplar a pátria espiritual à revelia do esvaziamento encarnado do Verbo, os platônicos tornam-se cegos para a própria impotência. Sua falha não reside na falta de acesso especulativo às realidades inteligíveis, mas na soberba de tentar ascender ao suprassensível por forças próprias, convertendo a filosofia em um exercício de vanglória e insinceridade com a condição humana decaída.

É sob esse horizonte de tensão entre o orgulho intelectual e a carência existencial que o eudemonismo agostiniano opera o colapso definitivo da soberba dos *libri platoniorum*.

Conforme elucida Gilson (2006, p. 17), constitui um fato capital para a estrutura do agostinianismo a completa fusão conceitual entre a sabedoria — objeto da filosofia — e a beatitude real. O itinerário especulativo de Agostinho jamais se satisfaz com a frieza de um conhecimento puramente desinteressado da natureza; o que sua mente inquieta persegue é a posse efetiva de um Bem soberano capaz de saciar todo o desejo humano e de conferir a paz definitiva à alma.

Embora a apreensão da verdade funcione como uma condição essencial para esse porto espiritual, a especulação filosófica esvazia-se de sentido se operada como um fim em si mesma. Ao passo que os filósofos pagãos converteram a contemplação em um monumento de vanglória, Agostinho sublinha que a Verdade só é buscada porque é a única instância autenticamente beatificadora, exigindo que o olhar do intelecto se converta em um abraço de caridade e em repouso afetivo junto à Medula da existência.

Mas uma coisa é ver a pátria da paz do alto de uma selva montanhosa e não encontrar o caminho para ela e vagar inutilmente por passagens impérvias, cercadas pelos assaltos e as insídias de desertores fugitivos guiados por seu chefe, leão e dragão; outra coisa é conhecer a via que leva até lá, protegida pela supervisão do comandante celeste, onde os que desertaram a milícia celeste não rapinam, pois a evitam como um suplício. Essas coisas penetravam nas vísceras de muitas maneiras admiráveis, quando lia o menor de teus apóstolos; considerava tuas obras e me espantava (*Conf.* VII, xxi. 27; Mammi, 2017, p. 190-192).

Assim, essa passagem mostra que embora Agostinho conhecesse as *Escrituras* e a filosofia platônica e elas respondiam às suas inquietações, ele não estava livre dos pecados da carne e a sua vontade poderia praticar o mal tanto para si mesmo, como para o outro. Consequentemente, não bastava a conversão intelectual, mas era preciso a conversão da vontade, pois do contrário, estaria no mesmo dilema dos gregos antigos, ou seja, sabia o que era o bem e o que era o mal e mesmo assim, ainda praticava o mal.

Não à toa que uma das contribuições mais importante de Agostinho, naquele contexto de filosofia eminentemente platonizante, seja justamente o tema da criação do nada, *creatio ex nihilo*. Graças a essa doutrina proveniente do cristianismo revelada nas sagradas *Escrituras*, Agostinho consegue superar algumas dificuldades do platonismo e do pensamento grego, como um todo, conforme o próprio exemplo da eternidade da matéria. Outro tema igualmente importante nesse sentido é o tema da transmigração das almas, que nós encontramos em Platão e que a partir da doutrina cristã, ou seja, da criação do nada, *creatio ex nihilo*, Agostinho também supera essa teoria platônica, em uma antropologia cristã.

Logo, a mera conversão intelectual operada pelas leituras filosóficas é insuficiente para solucionar a crise do conhecimento e restaurar a ordem existencial do sujeito. Saber racionalmente que o mal não constitui uma substância material, mas sim a perversão de uma vontade humana que deserta de sua interioridade, não basta para conferir ao homem o autodomínio prático sobre suas ações corruptas. É nesse impasse que Agostinho rompe com o voluntarismo estoico e com a soberba intelectual dos gregos: o processo de interiorização e a consequente ordenação moral não dependem exclusivamente das forças de uma boa vontade autônoma.

Esta incontornável insuficiência prática da inteligência recoloca o tema da Graça divina como o eixo central e dinâmico da virada existencial agostiniana, opondo-se a qualquer resquício de voluntarismo pelagiano ou intelectualismo moral grego. Torna-se imperativo deixar claro que o processo de interiorização e a subsequente ordenação ética do indivíduo decaído não dependem exclusivamente de um esforço estoico ou de uma pretensa autonomia de uma 'boa vontade' humana.

Como o próprio Agostinho demonstrará de maneira dramática na transição para o Livro VIII das *Confissões*, a faculdade volitiva encontra-se cindida e escravizada pelo peso dos antigos hábitos materiais, sendo incapaz de se erguer por suas próprias forças. Desse modo, o deslinde da crise do conhecimento reclama a intervenção medicinal da graça salvífica de Cristo; sem esse auxílio gratuito e providencial, a contemplação inteligível do Bem não passa de um

vislumbre distante efetuado do alto de uma 'selva montanyosa', impotente para curar o espírito e transformá-lo em efetivo repouso afetivo na caridade.

É precisamente esse abismo entre o vislumbre intelectual do Bem e a incapacidade existencial de executá-lo que confere ao desfecho do Livro VII um caráter estritamente anticéptico e antipelagiano. Para adensar conceitualmente essa fratura da vontade, faz-se imperativo recorrer à célebre distinção de vertentes teóricas desenvolvida por Agostinho em *A correção e a graça* (Belmonte, XI e XII, 2014, p. 164-171). Ali, o filósofo elucida que o primeiro homem, Adão, foi revestido de uma graça primordial que lhe conferia a mera possibilidade de persistir na inocência caso assim o deliberasse — um auxílio sem o qual não haveria a preservação do bem (*adjutorium sine quo non*).

Contudo, à natureza decaída e historicamente enfraquecida de seus descendentes, esse modelo de auxílio revela-se radicalmente infutífero. O homem sob o peso do hábito pecaminoso necessita da doação de uma graça medicinal superior, de caráter eminentemente dinâmico e eficaz (*adjutorium quo*), que não apenas restitui a faculdade de agir, mas atua diretamente sobre o querer, infundindo uma caridade tão intensa que compele o intelecto e a vontade a operarem efetivamente a justiça.

Desse modo, ao encerrar o Livro VII em estado de suspensão prática, Agostinho demonstra que os livros dos platônicos foram suficientes para descortinar o porto da pátria espiritual, mas restaram impotentes para fornecer os trilhos e a força motriz que somente a economia da graça cristã poderia outorgar.

A insuficiência soteriológica da filosofia platônica, que se desvela ao final desse itinerário, ganha precisão analítica na leitura de Coutinho (2018, p. 124-128), ao observar que a *conversio ad Deum* não é meramente um assentimento intelectual, mas um processo contínuo de reconstrução do sujeito ético-moral. Dessa forma, a resolução da crise de conhecimento operada no Livro VII projeta a interioridade agostiniana para além de um mero primado da subjetividade humana.

Conforme postula Novaes (2005, p. 93-94), o esforço de conversão e a consequente introdução da doutrina da graça exigem uma reavaliação radical da relação entre continente e conteúdo. A inteligência e a ciência humanas não devem ser compreendidas como instâncias capazes de elaborar ou fabricar autonomamente um conteúdo inteligível; ao contrário, a alma racional e finita descobre-se na contingência de ter de se adaptar, na condição de continente, a um conteúdo transcendente que a precede e a extrapola, que é a própria Sabedoria divina.

Nesse sentido, purificar o pensamento e a vontade sob o império da graça medicinal significa, portanto, operar uma reforma do continente, permitindo que o espírito humano se

desvencilhe da dispersão temporal para se deixar moldar e apreender pela interioridade absoluta do Criador. É esse amoldamento do sujeito a uma Verdade que o habita e o transcende que pavimentará, subsequentemente, o escrutínio dos palácios da memória no Livro X.

4 A MEMÓRIA NA CONSTITUIÇÃO DO CONHECIMENTO E NO RECONHECIMENTO DE DEUS

Antes de iniciarmos o terceiro capítulo, é necessário recapitularmos tudo o que foi abordado até o momento, a fim de explorarmos o que a memória significa para Agostinho na esfera do conhecimento. Nesse sentido, é oportuno recordarmos que o problema central das *Confissões* é a busca e o conhecimento de Deus. É exatamente esse o propósito que o autor afirma no início do livro I, sendo por conta desse objetivo que ele julgou necessário utilizar o estilo confessional e utilizar da sua vida, como experiência subjetiva, para encontrar Deus.

Tu o incitas, para que goste de te louvar, porque o fizeste rumo a ti e nosso coração é inquieto, até repousar em ti. Concede-me, Senhor, saber e compreender o que é anterior: invocar-te ou louvar-te? Conhecer-te ou invocar-te? Mas quem poderia te invocar, se não te conhecesse? Não te conhecendo, poderia invocar outra coisa (*Conf. I, i. 1; Mammi, 2017, p. 37*).

Ao propor que o ser humano foi feito "rumo a ti" (*fecisti nos ad te*), Agostinho define a antropologia filosófica das *Confissões* por meio de uma teleologia essencial: a criatura humana é, em sua própria raiz ontológica, um ser relacional e intencional. A célebre fórmula do coração inquieto (*inquietum est cor nostrum*)³² não deve ser reduzida a um mero estado psicológico de angústia; trata-se do motor epistêmico e existencial da existência humana.

Essa inquietude atesta que o homem é marcado por uma incompletude inerente, uma dispersão no tempo e no espaço sensível que só encontra sua unificação e repouso quando ancorada na imutabilidade divina. Segundo Contaldo,

Nessa perspectiva, procurar-se-á explicitar nas *Confissões* o que chamamos Cor inquietum. Presos à finitude, somos também busca de transcendência, o que na concepção agostiniana pode traduzir-se em busca permanente de compreensão de si mesmo, aprendizado da razão. Procurar compreender o sentido da existência e de ser no mundo tem sido uma das interrogações filosóficas que acaba por orientar o homem naquela direção tão bem descrita por Karl Jaspers (1883-1969): “enquanto existência (Existenz) somos devir em relação à transcendência, no fundo das coisas (JASPERS, 2006, p.40)” (Contaldo, 2011, p.11).

³² Nesse sentido, a tese de que a *inquietude* agostiniana não é meramente um sentimento passageiro, mas uma condição existencial (ontológica) que impulsiona o homem ao movimento de autocompreensão e de busca pelo Transcedente, costurando com precisão o Livro I ao Livro X. (Esponton, Cappelli, 2024, p. 6).

Esta busca por estabilidade em meio às flutuações temporais reflete o dinamismo do *cor inquietum*, categoria que delimita a singularidade do itinerário antropológico agostiniano. Conforme explica Contaldo (2011, p. 11), a inquietude nas *Confissões* revela um sujeito que, embora permanentemente preso às amarras da finitude, lança-se em uma busca constante por transcendência e pela compreensão de si mesmo por meio do aprendizado da razão.

Sob essa ótica, o exame da faculdade da memória no Livro X deixa de ser uma mera descrição psicológica para se converter no espaço definitivo onde a razão e a fé operam como as vigas de sustentação que guiam o *homo viator* de volta ao seu princípio originário. Essa busca por transcendência e estabilidade ganha uma vigorosa chave de leitura na obra de Hannah Arendt, que identifica a estrutura fundamental do pensamento agostiniano a partir da definição do amor como desejo (*amor qua appetitus*). Segundo a filósofa, o desejo não se configura como um impulso espontâneo ou aleatório, mas sim como uma força noética direcionada a um mundo já conhecido, em que o objeto visado é predeterminado como um bem. Desse modo, a orientação intencional do *appetitus* vincula-se de forma retrospectiva ao próprio sujeito, sendo regulada pela atitude originária do querer ser feliz (*beatum esse velle*), o que faz do amor a possibilidade ontológica de o ser humano mitigar seu isolamento e buscar a posse de um bem definitivo que lhe assegure a perenidade da vida (Arendt, 1997, p. 17-18).

É a partir dessa tensão ontológica que Agostinho introduz uma série de questionamentos que antecipam o próprio método da interiorização: "invocar-te ou louvar-te? Conhecer-te ou invocar-te?" (*Conf.* I, i. 1; Mammi, 2017, p. 37). O autor depara-se aqui com um aparente paradoxo lógico e circular: para invocar a Deus (pedir Seu auxílio, clamar por Sua presença), pressupõe-se um conhecimento prévio de quem Ele é, pois, do contrário, correria o risco de "invocar outra coisa", incorrendo no erro e na idolatria³³. Por outro lado, para conhecer a Deus em plenitude, a alma necessita do auxílio da graça divina, a qual é alcançada justamente por meio do ato de invocação e da abertura humilde contida na fé.

Essa aparente circularidade epistemológica — que ecoa o clássico paradoxo do *Mênon* platônico³⁴ sobre a impossibilidade de se buscar o que não se conhece — resolve-se em

³³ Nesse sentido, Brachtendorf faz uma análise cirúrgica dos capítulos iniciais do Livro I. Ele demonstra como Agostinho reconstrói ali o problema da busca de Deus em termos lógico-filosóficos, apontando que a circularidade entre "conhecer" e "invocar" serve para quebrar a autossuficiência da razão humana e introduzir a necessidade da Graça e da Revelação (Brachtendorf, 2020, p. 47-51).

³⁴ Para Gilson, é crucial explicar como Agostinho resolve o paradoxo da busca pelo que não se conhece. Ele detalha a doutrina da iluminação e o papel da verdade que habita no "homem interior", mostrando que a busca por Deus só é realizável porque a Verdade já está implicitamente presente na estrutura cognitiva da alma, aguardando o despertar da memória (Gilson, 2006, p. 25).

Agostinho pela via da interioridade e, reflexamente, pela potência da memória, como se verá adiante no Livro X.

A busca gradativa pelo conhecimento do divino pressupõe que, embora Deus transcendente pareça "ausente" ou "escondido" dos sentidos externos, Ele já se faz misteriosamente presente no homem interior³⁵. O ato de invocar e o sentimento de inquietude são, portanto, os primeiros sinais de que a verdade absoluta já deixou suas marcas na alma racional. Louvar e invocar tornam-se ações possíveis porque o desejo de Deus já está latente na estrutura mais íntima do ser humano, aguardando para ser desenterrado e reconhecido por meio do exercício da recordação.

Esta busca pelo Transcendente espelha o próprio dinamismo do problema gnosiológico agostiniano, cuja resolução exige uma ascensão gradual das faculdades cognitivas. Ao longo dos primeiros cinco livros das *Confissões*, o autor demonstra que a imersão nas realidades mutáveis do conhecimento sensível — ilustrada por episódios que vão desde a aquisição da linguagem e os desvios éticos da juventude até o domínio instrumental da retórica e à ilusão materialista do maniqueísmo — representa um estágio cognitivo imediato, mas intrinsecamente incapaz de desvelar a verdade imutável.

Assim, vale recordar que, entre o final do livro V e de todo o livro VI, vemos a influência do bispo Ambrósio de Milão que, através da sua exegese bíblica, permite ao autor uma nova interpretação sobre a criação do universo, *creatio ex nihilo* e o entendimento de que Deus é bom e toda a criação igualmente boa. No livro VII, além do contato com os neoplatônicos, Agostinho conclui que é racional crer que o cristianismo possa responder às suas dúvidas e que, através dessa religião, ele será capaz de compreender Deus e conhecer as verdades eternas.

Nesse sentido, Agostinho passa pelo conhecimento sensível em direção ao conhecimento inteligível que habita na parte mais nobre do ser humano, ou seja, a alma racional,

³⁵ Além disso, Gracioso analisa como o itinerário das *Confissões* se desenha como uma gradual interiorização, onde o espírito humano descobre suas próprias limitações para, a partir delas, encontrar o fundamento divino que o sustenta. (Gracioso, 2010, p. 9).

onde o que impede Agostinho de se entregar ao cristianismo totalmente não é a razão, mas a vontade³⁶, que só poderá ser boa, virtuosa, livre dos pecados, mediante o dom da graça³⁷.

É justamente através desse processo gradativo que, no livro VIII, opera-se a conversão moral de Agostinho. Essa virada qualifica-se como moral porque o entrave para a sua entrega definitiva ao cristianismo não reside mais na insuficiência da razão — cujos dilemas intelectuais haviam sido equacionados no livro anterior através das leituras platônicas —, mas na fragmentação de uma vontade cindida em si mesma.

Como sublinha Silva (2023, p. 29, 31-32), o estatuto do agir ético agostiniano pressupõe a autonomia do livre-arbítrio como uma causa primeira e indeterminada, visto que a existência de qualquer necessidade ou coerção externa esvaziaria a responsabilidade humana pelo pecado e comprometeria a própria justiça dos julgamentos divinos. Contudo, se o homem demonstra total liberdade para se dispersar e fixar-se nas paixões sensíveis, ele revela-se dramaticamente impotente para restabelecer, por forças próprias, a retidão de seu querer.

Torna-se indispensável, portanto, a intervenção da graça divina; conforme apontam Flach e Vieira (2024, p. 9-10), a conversão não se consolida como uma conquista do esforço estoico ou por mérito prévio do sujeito, mas desponta como um dom estritamente gratuito que socorre a indigência espiritual da criatura, devendo qualquer virtude subsequente ser atribuída ao Criador e não a si mesmo. É essa cura e unificação da vontade operada pela graça que resgata a alma de sua paralisia e dispersão temporal, franqueando ao espírito o recolhimento e a estabilidade interior requeridos para a subsequente investigação da memória no livro X.

³⁶ Não irei me aprofundar no tema específico da vontade sob pena de me desviar demasiadamente do problema central dessa pesquisa. Contudo, considerando que o tema da vontade representa um ponto alto na teoria do conhecimento em Agostinho, sendo inclusive que as questões relativas à liberdade humana e à tese do livre-arbítrio foram fundamentais para que Agostinho pudesse resolver o problema do mal, sendo dessa forma um ponto de interseção entre os livros VII e VIII das *Confissões*, assim, entendo ser de fundamental importância o entendimento de como esses temas se articulam dentro desse debate. A propósito: “Nesse sentido, se os seres humanos não fossem livres, então as ações deles seriam necessárias e se elas fossem tais, então não seriam nem boas nem más e, por isso, não mereceriam nem os prêmios nem os castigos divinos. Com efeito, se o Senhor premiasse ou punisse quem não pode agir diversamente, então agiria injustamente”, e “Como evidente, para Agostinho, se houvesse uma causa da vontade, as nossas ações seriam necessárias e, por isso, elas não seriam nem boas nem más. Nesse sentido, afirmar que as nossas ações são boas ou más significa reconhecer que não há uma causa da vontade e que o nosso agir depende do uso do livre-arbítrio. Mais uma vez, portanto, o exame das reflexões do Hiponense mostra que o mau uso do livre arbítrio é a causa dos pecados e que, ao não conter as paixões, o ser humano peca só se age livremente” (Silva, 2023, p. 865 e 866).

³⁷ Nesse sentido: “A experiência de sua conversão intelectual e moral contribuiu para que pudesse entender a conversão e a salvação não como um esforço próprio, mas como graça gratuita de Deus”, e “A graça é um dom para a conversão, deste modo, não a temos porque e merecemos, mas porque precisamos. Por isso, quando o homem pensa ter merecimento, deve atribuí-lo a Deus e não a si próprio” (Flach, Vieira, 2024, p. 9-10).

4.1 O ATO CONFSSIONAL COMO MÉTODO DE INVESTIGAÇÃO DA INTERIORIDADE

Consolidada a sua conversão intelectual e moral, Agostinho dedica as reflexões iniciais do Livro X a escrutinar o próprio estatuto epistemológico e existencial do ato confessional. A reiteração do problema do conhecimento de Deus, agora transposta para o método da via interior, exige que o movimento de autognose atue como pressuposto para a contemplação da verdade absoluta. Longe de se esgotar num solipsismo estéril, a confissão assume uma dupla dimensão: uma eficácia epistêmica, pautada pela iluminação da alma racional, e uma finalidade ética e pedagógica voltada para a alteridade. Para Contaldo, “Em *Confissões* Agostinho escreve, por assim dizer, um manifesto do mundo interior. Mediante seu relato autobiográfico, vai maturando questões filosóficas bastante relacionadas a experiências absolutamente pessoais (Contaldo, 2011, p. 24).

É sob esse viés integrador que o estilo literário adotado por Agostinho transcende a mera crônica biográfica para se consolidar, fundamentalmente, como um autêntico "manifesto do mundo interior" (Contaldo, 2011, p. 24). Assim, o estilo confessional deixa de ser um mero exercício descritivo e passa a operar como o foro íntimo onde o autor, por meio do resgate de suas vivências e experiências estritamente pessoais, amadurece e articula problemas filosóficos de alcance universal. Neste sentido, confessar torna-se, fundamentalmente, um gesto de caridade voltado a unificar a comunidade dos crentes na busca partilhada pelo amor ordenado, conforme expressa o autor:

Aliás, mesmo que eu não quisesse confessar a ti, há algo em mim que te seja encoberto, Senhor, aos olhos de quem estão nus os abismos da consciência humana? Esconder-te-ia de mim, não me esconderia de ti. Mas, agora que meu lamento dá testemunha de que eu desagrade a mim mesmo, tu resplandesces e agradas e és amado e desejado, para que me envergonhe de mim e me despreze e te busque e não agrade nem a mim nem a ti senão por causa de ti. Pois a ti, Senhor, eu sou manifesto, seja o que eu for; e já disse qual é o proveito de minha confissão. [...] Minha confissão, portanto, se faz diante de ti, em silêncio e não em silêncio: silenciosa pelo ruído, mas gritante pelo sentimento. E nada digo de justo aos homens que antes não o tenha ouvido de ti, ou então nada de justo ouves de mim que antes não me tenhas dito. (*Conf. X*, ii.2; Mammi, 2017, p. 254 - 255).

Seguindo essa linha de raciocínio, para Agostinho, o caminho mais adequado para alcançar a verdade é justamente através da confissão porque quem confessa realiza dois movimentos: o esforço em recordar o ato que se está sendo confessado e o caráter inquisitivo

de alguém que coloca a sua ação diante de um tribunal, aguardando uma absolvição ou uma remissão pela sua culpa. E, novamente, o autor ressalta o caráter interiorizante do ato confessional. Esse parece ser o entendimento de Agostinho para que a busca pelo conhecimento, dentro das possibilidades humanas, seja um percurso progressivo e harmonioso entre corpo e alma.

Aliás, pode-se suspeitar que esse entendimento representa um avanço em relação ao pensamento platônico que tanto influenciou o autor no livro VII. Enquanto, para alguns platônicos, existe uma clara divisão entre o mundo das aparências e o mundo das formas, Agostinho busca uma unidade entre corpo e alma, justificando dessa forma o ato confessional.

Mas então o que eu tenho a ver com os homens, para que escutem minhas confissões, como se devessem curar todos os meus males? Raça curiosa de conhecer a vida alheia, preguiçosa em corrigir a sua! Por que querem ouvir de mim quem eu sou, se não querem ouvir de ti quem eles são? E, se ouvirem de mim sobre mim mesmo, como saberão que digo a verdade, quando ninguém dentre os homens sabe o que é do homem, senão o espírito do homem que está nele? (*Conf. X, iii.3*; Mammi, 2017, p. 255 – 256).

Ao evocar a opacidade do espírito humano perante os seus semelhantes, Agostinho problematiza a dimensão intersubjetiva do aprendizado e do autoconhecimento. Como sugere a análise de Auerbach (2009, p. 57-62) sobre a natureza mimética da narrativa agostiniana, a exposição da trajetória biográfica nas *Confissões* funciona como um espelho concreto para a condição humana universal.

Nesse sentido, o referencial da virtude e do bem não emerge de uma abstração isolada, mas carece da mediação da experiência com o outro para que o sujeito possa discernir a sua própria dispersão. Assim, a constatação das limitações alheias atua dialeticamente como o gatilho necessário para abandonar a busca exterior e acolher o imperativo da via interior, indicando que a compreensão do humano constitui o degrau indispensável para a abertura ao transcendente.

Agostinho parte do pressuposto, que há no homem, um desejo natural de Deus, que indica que a criatura humana se sente longe do seu criador. Quer encontrá-lo, mas ao mesmo tempo se sente distante e impotente devido ao seu estado decaído, consequência do pecado de Adão, mas também pelo enraizamento de hábitos ruins (Gracioso, 2010, p. 9).

É precisamente nesse esforço de retorno a si que Agostinho edifica o que Gracioso (2010, p. 9) denomina de uma autêntica "filosofia do espírito". Segundo o autor, a interioridade agostiniana não deve ser compreendida apenas como uma dimensão estática da alma, mas como

um movimento deliberado de interiorização, no qual o sujeito, ao recolher-se da dispersão sensível, busca apossar-se da verdade que o constitui. Essa descoberta do *eu* não é um fim em si mesmo, mas a condição necessária para que a alma compreenda que a sua estrutura subjetiva é, fundamentalmente, um espaço de diálogo contínuo com Deus, o verdadeiro mestre interior.

Esta virada metodológica introduz necessariamente a categoria da temporalidade na investigação do eu, visto que a criatura se descobre marcada pela mutabilidade e pela dispersão do tempo. O ato de confessar o passado a partir do presente confere uma unidade narrativa à alma racional, permitindo-lhe contemplar o itinerário da sua própria dispersão histórica.

Consequentemente, sob o primado da caridade (*caritas*), a confissão assume a sua plena função pedagógica: unificar o que estava fragmentado no tempo e oferecer essa reconstrução existencial como um testemunho útil à comunidade dos caminantes, harmonizando a vontade humana com o desígnio divino:

Nisso está o proveito de minhas confissões, não acerca daquilo que fui, mas daquilo que sou, para que confesse não apenas diante de ti, em exultação com tremor e em secreto amargor com esperança, mas também aos ouvidos dos crentes filhos dos homens, companheiros do meu gozo e parceiros de minha condição mortal, concidadãos meus e peregrinos comigo, os que me precederam, os que me seguirão e os que me acompanham na vida. (*Conf. X*, iv. 6; Mammi, 2017, p. 257 – 258).

E é por isso Agostinho retoma a questão da sua evolução espiritual. Esse movimento de ascensão ao divino está previsto desde o primeiro capítulo das *Confissões*, quando o autor nos revela o seu desejo de conhecer a verdade que, para ele, é o Deus cristão, pois é justamente por essa razão que esse processo de evolução em direção às verdades eternas não pode ser visto como um movimento passivo, mas como um movimento ativo, dependendo inclusive do ordenamento da vontade.

4.2 EPISTEMOLOGIA E MEMÓRIA NO LIVRO X

De que modo a memória influencia a constituição do conhecimento, e este influencia o encontro com Deus, a verdade e a felicidade? Como o encontro com Deus, a busca pela verdade e recompensa da felicidade se articulam com o processo epistêmico das *Confissões*?

Partindo dessas perguntas, buscaremos encontrar alguma solução no livro X das *Confissões*. É nesse quadro que nos colocamos na busca por compreender como a memória influencia a constituição do conhecimento. No Livro X, Agostinho acredita que se pode ter esperança, pois Deus é fiel e não permite que sejamos tentados acima das nossas forças.

E, no entanto, amo certa luz e certo som e certo cheiro e certo alimento e certo amplexo, quando amo meu Deus, luz, som, cheiro, alimento, amplexo do meu homem interior, onde brilha para minha alma aquilo que não ocupa um lugar e onde ressoa aquilo que o tempo não consome e onde cheira aquilo que o vento não dissipa e onde se saboreia aquilo que a voracidade não diminuiu e onde se abraça aquilo que a saciedade não separa. É isso que amo, quando amo meu Deus (*Conf. X*, vi. 8; Mammi, 2017, p. 259 – 260).

Este movimento de desmaterialização e interiorização da busca divina representa uma ruptura definitiva com o materialismo e o dualismo cosmológico dos maniqueístas. Ao interrogar os elementos do universo — a terra, o mar, os astros — e receber deles o uníssono testemunho de que 'Ele nos fez', Agostinho estabelece que a criação é intrinsecamente boa e bela, destituindo a tese de que haveria uma substância originária voltada ao mal.

Conforme aponta Moreschini (2013, p. 477-478), a ontologia patrística agostiniana fundamenta-se na premissa de que tudo o que provém do Criador participa do Bem (*omne bonum a Deo*) de modo que o mal não possui uma substância própria, configurando-se estritamente como privação ou corrupção do bem natural. O erro ético do ser humano, portanto, não reside em amar as coisas criadas, mas em submeter-se a elas por meio de um amor desordenado (*uoluptas*), escolhendo a mutabilidade da criatura em detrimento da imutabilidade do Criador.

É a partir dessa purificação que Agostinho introduz a célebre metáfora dos "sentidos espirituais" do homem interior (*homo interior*). Ao discernir que o objeto de seu amor não é "a forma de um corpo" ou "a claridade da luz amiga", mas "certa luz, certo som e certo amplexo" que não ocupam lugar e que o tempo não consome, o autor opera uma sutil transposição epistemológica. Como observa Gilson (2006, p. 25), o uso desses termos sensoriais para descrever a realidade inteligível demonstra que o conhecimento de Deus, para Agostinho, não se reduz a uma abstração lógica ou a um conceito estático do intelecto; trata-se de uma experiência existencial viva, afetiva e de preenchimento pleno da alma.

Essa experiência existencial de preenchimento, contudo, só encontra seu fundamento último na ação iluminadora do Deus Trindade. Conforme demonstra Abbud (2007, p. 5), a iluminação não deve ser compreendida apenas sob uma ênfase epistemológica tradicional, mas como uma ação unilateral e trinitária em que Deus — Pai, Filho e Espírito Santo — estabelece uma estrutura tríplice na própria constituição das criaturas, imprimindo nelas o "cunho divino" do ser, da forma e do peso. Assim, o conhecimento agostiniano atesta que o Verbo de Deus é a

ratio cognoscendi (razão do conhecer), agindo como a luz inteligível que, habitando o topo da razão humana, capacita-a a discernir as verdades eternas e a estruturar a própria vida moral.

Agostinho, através desse itinerário que se inicia pelo conhecimento das coisas sensíveis até o conhecimento da realidade inteligível, enfrenta todos os obstáculos, partindo de suas próprias dúvidas, para se convencer racionalmente que acreditar no amor de Deus é justo e legítimo na medida em que se trata de uma correspondência entre a criatura que ama o seu Criador e tudo que ele criou.

E o que é isso? Perguntei à massa do mundo sobre meu Deus, e ela me respondeu: “Não sou eu, mas ele me fez”. Perguntei à terra, e ela disse: “Não sou eu”; e tudo o que está nela confessou o mesmo. Perguntei ao mar, aos abismos e aos seres vivos que rastejam, e responderam: “Não somos teu Deus; procura acima de nós”. Perguntei aos ventos que sopram e todos os ares com seus habitantes disseram: “Anaxímenes errou: não somos Deus”. Perguntei ao céu, ao Sol, à Lua, às estrelas: “Tampouco somos o Deus que procuras”, disseram. E disse a todos eles, que rodeavam minha carne por fora: “Falai-me do meu Deus, porque vós não sois, dizei-me algo dele”. E eles exclamaram com voz poderosa: “Ele nos fez”. Minha intenção era minha pergunta e a aparência deles era a resposta. Voltei-me então para mim mesmo e perguntei: “Tu, quem és?”, e respondi: “Um homem”. E eis que se me apresentam um corpo e uma alma: um, exterior; a outra, interior. Em qual deles devo procurar meu Deus, que já procurei pelos corpos da terra até o céu, até onde pude enviar os mensageiros de meus raios oculares? Mas o interior é melhor. Com efeito, é a ele que se referiam todos os mensageiros corporais, como a um supervisor e juiz das respostas do céu e da terra e de tudo o que está neles, quando diziam: “Não somos Deus” e “Ele nos fez”. O homem interior conhece isso pela ação do exterior; eu, o interior, conheci essas coisas, eu, eu alma, pelos sentidos do meu corpo (*Conf.* X, vi. 9; Mammi, 2017, p. 260 – 261).

Os filósofos pré-socráticos são conhecidos por atribuir princípios materiais que explicassem a natureza do cosmos. Não à toa, muitos comentadores referem-se a eles como filósofos naturalistas, no sentido de investigar as causas naturais que deram origem ao universo, cada qual com a sua concepção. Não sabemos exatamente qual era a extensão do conhecimento que Agostinho possuía em relação às filosofias precedentes³⁸, mas a maioria dos pesquisadores concorda que o autor das *Confissões* possuía grande conhecimento do pensamento grego, sendo inclusive influenciado por alguns autores, conforme suas próprias sugestões explícitas na sua obra autobiográfica. Conforme apontado por Moreschini (2013, p. 440), Agostinho domina com rara erudição a filosofia grega precedente para propor essa virada metodológica.

³⁸ A propósito dessa questão: “Agostinho conseguiu ser grande pensador justamente ao recorrer à filosofia pagã, que conheceu como poucos, e foi também grande erudito. Conheceu a filosofia como poucos; somente os alexandrinos, como Clemente e Orígenes, e os capadócijs, como Gregório de Nissa, podem a ele se equiparar” (Moreschini, 2013, p. 440).

Dessa forma, a transição da busca de Deus na "massa do mundo" para o recôndito do próprio ser ilustra que a primeira função da memória na constituição do conhecimento é atuar como o espaço de acolhimento e julgamento das percepções sensíveis. Quando Agostinho interroga a natureza — a terra, o mar, os ventos e os astros —, as respostas obtidas por meio dos "mensageiros corporais" não permanecem dispersas no exterior, mas são recolhidas e direcionadas à alma, onde o homem interior atua como supervisor e juiz dessas impressões.

Nesse cenário, a memória desempenha um papel implicitamente ordenador e ativo: ela é a faculdade que permite à alma reter a "aparência" mutável das coisas físicas para que o intelecto possa julgá-las, impedindo que o filósofo se disperda em explicações puramente materialistas ou naturalistas, como ocorria no erro do pré-socrático Anaxímenes mencionado no texto.

Além disso, a articulação desse processo cognitivo evidencia que a função da memória é servir como o elo indispensável que unifica a ação do exterior com a percepção racional do interior. Ao voltar-se para si mesmo e interrogar a sua própria constituição como um homem composto de corpo e alma, o autor demonstra que o conhecimento verdadeiro nasce quando a alma se apropria das experiências trazidas pelos sentidos da carne. A memória cumpre, portanto, a função de internalizar e guardar os vestígios deixados pelos "raios oculares" e demais órgãos sensoriais, transformando o testemunho do cosmos visível em um dado inteligível e estável dentro do espírito, permitindo que o ser humano reconheça a si mesmo e compreenda racionalmente a sua relação de correspondência com o Criador.

Sob esse viés, a faculdade de lembrar é elevada ao estatuto de fundamento noético e existencial do espírito: ela não apenas resguarda as imagens do mundo sensível e as verdades liberais, mas atua em constante *pericorese* com o querer e o compreender. É essa articulação intrínseca e dinâmica das três faculdades que permite à alma converter-se em um espelho da Trindade, provando que o labor do pensamento discursivo e o resgate da dispersão temporal dependem dessa unidade íntima e relacional que direciona o homem interior rumo à estabilidade e à fruição do Sumo Bem.

A partir desse tema, Agostinho propõe uma nova forma de conhecimento, a saber, a via interior.

De fato, a Verdade me diz: “A terra e o céu e todos os corpos não são Deus”. A natureza deles diz isso: é uma massa que se oferece à vista, menor na parte do que no todo. Já tu és melhor, falo de ti, alma, porque tu animas a massa de teu corpo e lhes fornece a vida, que nenhum corpo fornece ao corpo. Mas teu Deus, para ti, é a vida da vida (*Conf. X, vi. 10*; Mammi, 2017, p. 261).

Ao postular que o conhecimento do divino transcende a apreensão das realidades físicas, Agostinho demarca o método hermenêutico da interioridade: o cosmos fala a todos, mas só o compreendem os que sabem “cotejar a voz proveniente de fora com a verdade de dentro”, (*Conf. X*, vi. 10; Mammi, 2017, p. 261). Esta operação gnosiológica exige o reconhecimento da dignidade ontológica da alma racional, a única instância humana capaz de superar o mutável por intermédio do intelecto. É através deste princípio imaterial que anima a carne que o sujeito recolhe os dados dispersos na exterioridade para os submeter à iluminação da Verdade que nele habita.

Há outra faculdade, pela qual não apenas vivifico, mas proporciono o sentido à minha carne, que Deus fez para mim, ordenando aos olhos que não ouçam e aos ouvidos que não vejam, mas àqueles, que eu veja por eles, e a estes, que eu ouça por eles, e fixando aos outros sentidos, singularmente, sedes e funções próprias; essas diferentes ações, porém, eu as realizo neles permanecendo um - eu, a alma. Ultrapassarei também essa faculdade minha - com efeito, igualmente a possuem o cavalo e o jumento: eles também sentem pelo corpo (*Conf. X*, vii. 11; Mammi, 2017, p. 262).

A superação da alma sensitiva comum aos animais abre caminho para a investigação das potencialidades superiores do espírito humano, culminando no método ascensional exposto em *De quantitate animae*, onde ao afirmar o seu propósito de subir até Deus pela sua própria alma, Agostinho consolida o itinerário gnosiológico em que a razão imaterial ordena a carne e busca a contemplação do invisível.

Nessa perspectiva, entende Falque (2023, p. 35), este percurso não se reduz a um exercício analítico estéril, mas traduz o próprio primado da experiência existencial e do 'sentido do encarnado'. O 'peso da vida' e a inquietude da alma racional atuam aqui como a condição ontológica do sujeito que, reconhecendo a sua finitude e as amarras da dispersão temporal, recolhe-se no homem interior para perscrutar os amplos palácios da memória em busca de repouso.

Ou seja, esse "peso da vida" evoca a densidade da existência humana que, marcada pela finitude e pela mutabilidade temporal, experimenta no próprio afeto a tensão de buscar o Absoluto. Nesse sentido, vale ressaltar que essa tese é fundamental para demonstrar que o exame agostiniano do "palácio da memória" e das afecções do espírito não constitui um exercício analítico estéril ou puramente conceitual, mas sim a descrição existencial de um sujeito encarnado que ruma a sua própria história na busca por repouso e estabilidade, ou, conforme as suas próprias palavras:

Na realidade, o existencial deve primar sobre o categorial, o experiencial sobre o categorial, e o descritivo sobre o analítico. Ao menos hoje em dia, o essencial não é saber ou perguntar quem ou o que pertence à metafísica em um campo desde sempre já pré-delimitado, mas sim retornar à experiência ou aos existenciais que a própria filosofia, em particular as místicas, exprimiram perfeitamente” [...] “Nesse caminho, Santo Agostinho apresenta-se como pioneiro. Nele, o “peso da vida” pesa precisamente pelo fato de que aquilo que deve ser carregado não pode se limitar apenas à esfera do pecado, como algumas vezes falsamente se acreditou. Um tipo de “inquietação do criado” enerva todo o pensamento agostiniano, que não é apenas uma “derivação do pecado”, mas também leva em conta e apreende o sentido do encarnado” (Falque, 2023, p. 35)

Nesse sentido, para o pensamento agostiniano, Deus criou a alma justamente para que ela o pudesse encontra-lo através da busca pelas verdades eternas, coisa que só pode ser feita mediante o exercício da razão, conforme Agostinho assevera em *De quantitate anime*³⁹.

4.3 AS FACULDADES DA MEMÓRIA E O CONHECIMENTO DE SI

Ao adentrar na investigação do Livro X, Agostinho recorre a uma rica cenografia metafórica para descrever a grandiosidade da faculdade de lembrar, designando-a por meio de expressões espaciais como "campos" e "amplos palácios". Essa espacialização poética, contudo, não deve camuflar o caráter dinâmico da estrutura cognitiva agostiniana, longe de se configurar como um depósito passivo ou um mero almoxarifado estático de lembranças, o "santuário" da memória constitui uma força viva e atuante do espírito.

Conforme asseveram Veliq e Gomes (2020, p. 579-586), o ato de lembrar em Agostinho não é uma mera recordação melancólica, mas uma potência articulada diretamente com a imaginação e com a própria ordenação do tempo existencial, funcionando como o solo unificador da identidade do sujeito.

No palácio da memória, as imagens não repousam inertes: a mente exerce sobre elas um poder ordenador soberano, sendo capaz de fazê-las emergir de repositórios ocultos, afastar as lembranças intrusas "com a mão do coração" ou coligi-las em séries harmônicas de acordo com a intenção do pensamento.

³⁹ Nesse sentido: “Por isso, é recomendável, e com toda a razão, quando falamos em mistérios (na fé), desprezar o corpóreo, não nos atendo ao mundo visível, como o percebemos pelos sentidos. E assim devem fazer todos os que se reconhecem criados por Deus, à sua semelhança” [...] “Sendo mais conveniente, prefiro começar mostrando que existem coisas onde não encontramos tais relações materiais que você supõe devam existir na alma. Se lhe parece que a alma poderia ser um nada, porque não apresenta dimensões do corpo, entenderá que justamente por isso ela deve ser tida em maior consideração, pois é superior às coisas materiais exatamente por isso, porque não é matéria” (*De quant. anim*; Faria, 2015, p. 19 – 20).

Ultrapassarei também essa faculdade de minha natureza, então, subindo por graus até aquele que me fez — e eis que chego aos campos e aos amplos palácios da memória, onde se encontram tesouros de inumeráveis imagens de todo tipo de objeto, trazidas pelos sentidos. Lá está guardado também tudo o que imaginamos, aumentando ou diminuindo ou transformando de qualquer maneira aquilo que foi captado pelos sentidos, ou qualquer outra coisa confiada a eles e neles depositada, que ainda não tenha sido absorvida e sepultada pelo esquecimento. (*Conf. X*, viii. 12; Mammi, 2017, p. 262 – 263).

É na memória que o ser humano apreende e compreende a realidade exterior percebida pelos sentidos⁴⁰, pois a memória agostiniana não funciona como um arquivo estático de impressões sensoriais, mas como um laboratório dinâmico de reconstrução cognitiva.

Ao pontuar que a mente é capaz de aumentar, diminuir ou transformar o que foi captado pelos sentidos, o autor antecipa a distinção conceitual moderna entre memória reprodutiva (o registro bruto) e memória produtiva (a imaginação criadora). Essa arquitetura interior revela que o conhecimento humano é mediado por representações, conferindo à subjetividade um papel ativo na ordenação e na ressignificação da realidade experienciada, que deixa de ser mero reflexo do mundo externo.

Essa triagem ativa operada pelo espírito sobre o material imagético realça que a evocação do passado no Livro X não serve a um deleite descritivo ou a uma nostalgia secular. Como bem observa Serge Lancel (1999, p. 44), dentro dessa estrutura, até mesmo as lembranças das mais grandiosas realidades exteriores são contidas, de modo que "o nome da cidade [Cartago] aparece fugazmente lançado em um desvio da famosa análise da memória, no livro X das Confissões". Esse laconismo intencional demonstra que os palácios mnemônicos agostinianos filtram os encantos e as emoções do mundo sensível, recusando-se a converter a escrita autobiográfica em um mero inventário de maravilhas externas.

Assim, a retenção das *imagines* não visa prender o sujeito na exterioridade, mas subordinar os vestígios do cosmos visível ao escrutínio do homem interior, transformando a lembrança das grandes cidades e dos afetos passados em um trampolim purificado para a busca do Deus imutável. Essa vulnerabilidade instaura um limite crítico à autossuficiência do sujeito: os palácios da memória, por mais suntuosos que sejam, abrigam apenas as criaturas e suas

⁴⁰ Nesse sentido, valiosas são as contribuições do Prof. Joel Gracioso sobre esse tema. Segundo ele: "A riqueza do mundo interior, e a imensidade da memória, se revelam nesta trajetória ascensional e interiorizante de inspeção do homem interior, e isso leva Agostinho a exaltar a grandiosa e infinita capacidade da memória. Mas o que se encontra nela realmente? Encontra-se tanto as imagens das coisas sentidas, como tudo aquilo que pensamos, cogitamos. Enfim, tudo o que foi depositado nela e que não foi atingido pelo esquecimento absoluto" (Gracioso, 2010, p. 97).

imagens, não o Criador. Assim, a memória serve como o vestíbulo onde a razão reconhece sua própria contingência e a necessidade de ultrapassar a si mesma para encontrar a verdade absoluta.

Tudo isso é acolhido no grande abrigo da memória, em não sei que dobra secreta e inefável, para ser retomado, quando for necessário, e trazido de volta. E todas as sensações, cada uma pela respectiva porta, entram nela e são depositadas nela. Não entram elas mesmas, contudo, mas as imagens das sensações das coisas ficam ali à disposição do pensamento de quem as relembra. (*Conf. X*, viii. 13; Mammi, 2017, p. 263 – 264).

Essa autonomia do homem interior manifesta-se com especial clareza quando Agostinho descreve a plasticidade da representação mental frente aos estímulos sensoriais externos, de modo que, mesmo recolhida na escuridão e no silêncio, a alma permanece plenamente capaz de discernir cores e produzir melodias interiormente, comprovando que as imagens das sensações ficam guardadas à livre disposição do pensamento.

Dessa forma, não são os objetos físicos em si que penetram e habitam esse "grande abrigo", mas sim os seus vestígios idealizados, os quais são catalogados para serem submetidos à capacidade de julgamento da alma racional, conforme citado.

Nela estão à disposição o céu e a terra juntos com tudo aquilo que pude sentir neles, com exceção do que esqueci. Lá eu mesmo me encontro e me lembro: o que fiz, quando, onde e de que maneira, e o que senti enquanto o fazia. Lá está tudo aquilo que lembro ter experimentado ou acreditado (*Conf. X*, viii. 14; Mammi, 2017, p. 264).

Consequentemente, a transição da faculdade de retenção para a capacidade de discernimento estético e moral — ilustrada pelo exemplo de preferir o mel ao mosto ou o liso ao áspero sem a necessidade de saboreá-los ou tocá-los no momento presente — evidencia que a memória é o elo gnosiológico indispensável que transforma o testemunho bruto dos sentidos corporais em conhecimento verdadeiro e ordenado.

Esta constatação de que 'a alma é estreita demais para conter a si mesma' expõe o limite intrínseco de uma autognose puramente imanente. O assombro agostiniano demarca deliberadamente que o ser humano transcende a sua própria capacidade de apreensão racional, sugerindo que o mistério do homem interior aponta para um fundamento divino que está além e acima dele. Ao mesmo tempo, essa estupefação reforça a separação ontológica entre a mente que atua como supervisor e as imagens gravadas pelos sentidos corporais, consolidando a soberania do espírito sobre a matéria.

Ora, a memória resguarda, ademais, um gênero de conhecimento que transcende categoricamente a mera retenção de imagens sensoriais: as verdades atemporais das disciplinas liberais e os princípios inteligíveis dos números e das medidas. Ao investigar as noções da dialética e da geometria, Agostinho assevera que a mente não carrega meros simulacros ou fantasmas dessas realidades, mas as próprias coisas em si mesmas, evidenciando que tais conteúdos não penetraram no espírito por nenhuma das portas da carne.

Rompe-se, com isso, o modelo representacional sensitivo: os olhos e os ouvidos captam tão somente o som material e mutável das palavras que significam esses conceitos — os quais variam conforme o idioma latino ou grego —, mas as realidades matemáticas e lógicas estruturam-se no homem interior de modo inteiramente independente das convenções linguísticas humanas.

Sob essa ótica, como pontua Gilson (2006, p. 149), a superação da reminiscência mítica platônica estabelece a demarcação precisa entre a luz natural da inteligência humana e a ação transcendente da iluminação divina. A mente racional, enquanto criatura, é dotada de faculdade intelectiva própria — o olho da alma —, capaz de operar juízos no plano temporal. Contudo, por ser mutável, falível e contingente, essa luz natural não é a fonte geradora das verdades eternas e necessárias. Mediante a analogia da visão corporal, assim como o olho sadio não enxerga sem a irradiação do sol sensível, o intelecto humano necessita do influxo permanente da Luz inteligível incriada — o Verbo divino enquanto *ratio cognoscendi* — que, habitando o homem interior, capacita a inteligência a discernir as regras universais da sabedoria, dos números e da ordem moral com necessidade absoluta.

Porém, quando ouço que os gêneros de argumentação são três — se é, o que é e como é — retenho as imagens dos sons de que essas palavras são feitas e sei que eles atravessaram o ar ruidosamente e agora já não existem. Mas, as coisas que eram significadas por aqueles sons, não as percebi com os sentidos do corpo e não as vi em lugar nenhum a não ser em minha alma. Guardei na memória não suas imagens, mas elas mesmas: que elas digam por onde penetraram em mim, se puderem. (*Conf.* X, x. 17; Mammi, 2017, p. 265 – 266).

Essa constatação demonstra que o discernimento das três perguntas clássicas — sobre a existência, a natureza e a qualidade de um objeto — ocorre estritamente no foro íntimo da alma racional, de modo que os sons materiais das palavras cruzam o espaço físico e deixam de existir, mas as realidades inteligíveis por eles veiculadas permanecem guardadas em sua pureza essencial na mente, desafiando uma gênese puramente empirista e exigindo do filósofo uma explicação que ultrapassa os mensageiros do corpo.

Essa presença imediata e inteligível das disciplinas liberais no receptáculo mnemônico evidencia que a alma possui um patrimônio cognoscível latente, cuja ativação prescinde dos estímulos empíricos do mundo fenomênico. Sob esse viés, Catapano (2010, p. 33) esclarece que, na perspectiva epistemológica agostiniana consolidada desde o *De immortalitate animae*, as verdades perenes são encontradas pela mente dentro de si mesma, de modo que "aqueles que foram bem instruídos nas disciplinas liberais [...] à medida que aprendem, as retiram sem hesitar do esquecimento em que se encontram sepultadas dentro de si e, de algum modo, as desenterram". Esse processo dinâmico de "desenterramento" demonstra que o aprendizado atua como uma rememoração ativa e não como uma recepção passiva de conteúdos exógenos.

A memória, portanto, atua como o foro íntimo e o laboratório racional onde a mente resgata a estabilidade das verdades nela depositadas, pavimentando o terreno dialético para a transição entre os resíduos de um inatismo platônico e a consolidação da doutrina da iluminação.

Na Epístola 6, cujas questões, como sabemos, geram as reflexões abordadas na Epístola 7, Nebrídio, escrevendo a Agostinho, faz uma importante declaração, não citada anteriormente por ser propícia a este momento do nosso estudo, a saber: "Elas (as epístolas de Agostinho) me trazem ressonâncias de Cristo, de Platão e de Plotino (Conke, 2023, p. 90).

A superação desse inatismo, conforme sustenta Conke (2023, p. 93), ocorre na medida em que Agostinho reconfigura a reminiscência platônica, despojando-a da necessidade de uma preexistência mítica da alma. Enquanto a tradição platônica clássica via na memória um mecanismo de recuperação de vivências de uma vida anterior, Agostinho reinterpreta essa faculdade à luz da iluminação divina, convertendo-a em um ato de "recolher pensando" (*cogitare*) conteúdos que já residiam virtualmente no homem interior.

Essa originalidade agostiniana, que Conke (2023, p. 94) identifica como uma releitura do motivo socrático da recordação, não se limita a uma mera cópia da anamnese platônica, mas exige a presença da Luz inteligível que, agindo como fundamento do ser, permite que o espírito discernir e aprobe a verdade no foro íntimo, independente dos dados sensoriais.

Mas se eu deixar de lembrá-los regularmente, por curtos intervalos de tempo, eles voltam a afundar e se escondem em nichos mais distantes e é preciso excogitá-los mais uma vez a partir dali (porque, de fato, eles não têm outro lugar), como se fossem novidades, e de novo reuni-los para que possam ser conhecidos, ou seja, quase resgatá-los de certa dispersão — e é por isso que falamos em cogitar. Com efeito, cogito é frequentativo de cogo (reunir), como agito (agitar) o é de ago (mexer) e factito (fazer frequentemente), de facio (fazer). A mente, porém, reivindicou essa palavra especificamente para si, de maneira que recolher, não em qualquer lugar, mas apenas na mente, é dito com propriedade cogitar (*Conf. X, xi. 18; Mammi, 2017, p. 266 – 267*).

O distanciamento crítico de Agostinho em relação à teoria da reminiscência de matriz puramente platônica fundamenta-se na recusa de uma preexistência mítica da alma. Embora o autor reconheça que essas verdades inteligíveis não dependem da experiência sensorial e, em certo sentido, já habitavam virtualmente o homem interior, ele prepara o terreno para justificar esse fenômeno por meio de uma agência imediata: a iluminação da Razão divina, que torna essas leis acessíveis no momento em que o espírito se recolhe para investigar a si mesmo. Esse movimento estende-se perfeitamente à própria ordem matemática.

A memória contém também os princípios e as leis inumeráveis dos números e das medidas, e nenhum deles foi impresso por sentidos corporais, porque não têm cor nem som, não cheiram, não têm sabor e não são palpáveis [...] Também percebi por todos os sentidos do corpo os números de tudo o que numeramos; mas aqueles outros, pelos quais numeramos, não são imagens destes, e é por isso que eles são verdadeiramente. (*Conf.* X, xii. 19; Mammi, 2017, p. 267 – 268).

Essa transposição da busca teórica para a vivência de preenchimento interior é metodologicamente aprofundada por Agostinho em seu *Comentário Literal ao Gênesis* (I-IV; Belmonte, 2005), onde a arquitetura da memória humana encontra um paralelo exegético na própria estrutura do conhecimento angélico.

Ao destrinchar o sentido dos seis dias da criação, o autor demonstra que a mente angélica — enquanto arquétipo do homem interior purificado — opera uma dupla visada cognitiva: o conhecimento matutino (*cognitio matutina*), pelo qual contempla as razões eternas e imutáveis das criaturas no Verbo de Deus, e o conhecimento vespertino (*cognitio vespertina*), no qual percebe as coisas em sua própria facticidade e natureza mutável.

Nessa perspectiva, o ato humano de aprender e conhecer essas realidades abstratas redefine-se metodologicamente como o esforço de recolher e "reunir cogitando" (*cogitare*) aquilo que a memória já continha de forma desordenada, dispersa e latente. Recuperando a preciosa etimologia filológica dos verbos latinos, Agostinho demonstra que *cogito* funciona como o frequentativo de *cogo* (reunir) e *colligere* (coligir), de sorte que o pensamento consiste, rigorosamente, na ação soberana da mente de resgatar os conteúdos inteligíveis de seu estado de dispersão e esquecimento, unificando-os sob o alcance da atenção e da intenção do espírito.

Assim, o conhecimento científico, portanto, deixa de ser um mero acúmulo passivo para se converter em uma atividade autônoma de síntese operada pela alma racional.

4.4 A NATUREZA DO ESQUECIMENTO E SUA RELAÇÃO NO PROCESSO DE CONHECIMENTO

O avanço do itinerário ascensivo conduz Agostinho a investigar uma das dimensões mais complexas da subjetividade humana: a capacidade da memória de reter não apenas dados inteligíveis ou imagens sensoriais, mas os próprios estados internos e afecções da mente. Ao examinar a dinâmica dos afetos, o autor estabelece a intrigante propriedade de "lembrar de lembrar", uma faculdade reflexiva que atesta a permanência e a fidelidade da memória mesmo diante de disputas falsas ou errôneas, cuja lembrança em si permanece logicamente verdadeira.

Essa natureza reflexiva do espírito introduz a discussão sobre as quatro perturbações clássicas da alma — o desejo, a alegria, o medo e a tristeza —, revelando que a memória abriga tais sentimentos de uma forma radicalmente distinta de quando o sujeito os experimenta em tempo real. É essa íntima equivalência entre mente e memória que confere ao homem interior a capacidade de processar a sua história afetiva a partir de um distanciamento harmonioso, permitindo, por exemplo, recordar-se alegremente de uma tristeza passada sem que o espírito presente seja contaminado pela amargura do afeto original.

Lembro, portanto, que muitas vezes as percebi interiormente, e aquilo que distingo e percebo agora o deposito na memória, para lembrar mais tarde que o percebi agora. Logo, lembro também que lembro, de maneira que, mais tarde, se lembrar do que pude guardar agora na memória, ainda o lembrarei graças à faculdade da memória (*Conf.* X, xiii. 20; Mammi, 2017, p. 268).

Para o autor das *Confissões*, a memória não é apenas um depósito passivo de dados do mundo externo, mas uma faculdade autorreferencial capaz de tomar os seus próprios atos cognitivos como objetos de recordação. Ao descrever o ato de depositar na memória a percepção atual para recuperá-la no futuro, Agostinho mapeia uma dobra temporal na vida interior: o presente da consciência se desdobra para testemunhar a si mesmo, arquivando não apenas o quê foi percebido, mas o fato de ter sido percebido por um sujeito.

Assim, essa recursividade da memória introduz o risco de um regresso infinito na epistemologia, o qual Agostinho estanca ao ancorar o processo na unidade ontológica da alma. Se para lembrar de algo é preciso lembrar-se do ato de lembrar, poder-se-ia deduzir a necessidade de uma terceira camada de memória para validar a segunda, e assim sucessivamente.

Ou seja, Agostinho soluciona esse potencial impasse lógico ao enfatizar que todo esse desdobramento ocorre unificado "graças à faculdade da memória", compreendida aqui como a própria estrutura sustentadora da mente, e não como uma função mecânica isolada. Assim, essa

tese agostiniana prefigura os debates da fenomenologia contemporânea sobre a consciência interna do tempo, demonstrando que o fluxo temporal humano não é uma sucessão fragmentada de instantes, mas uma síntese contínua em que o passado e o presente se coadunam para fundar a certeza da própria existência.

Nesse sentido, essa dinâmica de desdobramento e processamento interno, estende-se de forma profunda para o plano das paixões e das afeições da alma, onde a memória passa a atuar como um espaço de ordenação da própria história emocional do sujeito:

A mesma memória contém também as afecções de minha mente, não da maneira como a mente as possui quando as experimenta, mas de uma forma muito diferente, como é próprio da faculdade da memória. [...] Assim, não admira que eu lembre com prazer uma dor corporal que passou. Nesse caso, porém, sendo a mente a própria memória — pois, quando confiamos algo à memória de alguém, para que o guarde, dizemos: “Atenção, tenha isso em mente”, e, quando o esquecemos, dizemos: “Não me vem à mente” e “me fugiu da mente”, chamando de mente a própria memória — então, como é que, quando lembro alegre minha tristeza passada, a mente abriga a alegria e a memória, a tristeza, mas a mente está alegre porque nela está a alegria, enquanto a memória, embora nela esteja a tristeza, não está triste? Por acaso ela não pertence à mente? Quem diria isso? (*Conf. X*, xiv. 21; Mammi, 2017, p. 268 – 269).

Para equacionar o paradoxo de a mente abrigar a alegria enquanto a memória retém a tristeza sem se entristecer, Agostinho cunha a célebre metáfora do "estômago da mente", sugerindo que as emoções passadas funcionam como alimentos doces ou amargos depositados nesse ventre espiritual, onde perdem o seu sabor imediato e desestabilizador.

Como bem analisa Brachtendorf (2020, p. 257-261), essa engenhosa psicologia agostiniana estabelece uma distinção pioneira entre o plano da representação cognitiva (o ato de lembrar) e o plano da vivência imediata (o afeto propriamente dito). Ao isolar a lembrança como um dado inteligível e purificado, Agostinho consolida a autonomia e a estabilidade do sujeito interior, demonstrando que o espírito é plenamente capaz de contemplar as suas próprias paixões passadas sem perder a serenidade do presente.

Mas eis que, quando digo que as perturbações da alma são quatro: desejo, alegria, medo e tristeza, tiro isso da memória; e qualquer coisa que eu possa argumentar a respeito delas, dividindo-as em espécies singulares, cada uma segundo seu gênero, e definindo-as, é lá que encontro o que dizer e é de lá que o trago (*Conf. X*, xiv. 22; Mammi, 2017, p. 269 – 270).

Dessa forma, o ponto central da análise agostiniana aqui é a autonomia da categoria conceitual em relação ao estado afetivo real. Agostinho demonstra que a memória não guarda

apenas impressões brutas, mas também as *noções* abstratas das emoções, permitindo que a razão as submeta a um rigoroso escrutínio dialético (dividindo-as em gêneros e espécies) sem que a alma precise reexperienciar a agitação ou o sofrimento dessas perturbações no momento da análise. A memória assume o papel de um arquivo inteligível e pacificado, onde os afetos perdem sua carga desestabilizadora imediata e se transformam em objetos de conhecimento puro e ordenação racional.

Com isso, ao evidenciar que o instrumental lógico-formal da definição e da divisão opera *dentro* do espaço mnemônico, Agostinho argumenta que o pensamento discursivo não é uma instância exterior ou superior à memória, mas depende visceralmente dela para encontrar seus pontos de partida, de modo que essa constatação eleva a memória à condição de matriz da própria linguagem e da reflexão ética: é apenas localizando e extraíndo essas definições universais de seu palácio interior que o sujeito se torna capaz de nomear o que sente, avaliar criticamente a própria conduta e buscar a moderação de sua vida interior.

A estabilidade dessas noções ideais resguardadas no espírito reflete-se diretamente na linguagem, funcionando como a garantia semântica de que os conceitos permaneçam inteligíveis e comunicáveis mesmo na ausência corpórea das realidades que eles significam:

Mas, se a imagem dela não estivesse também em minha memória, de maneira alguma lembraria o que significa o som daquele nome, e os doentes não entenderiam o que se está dizendo quando a saúde é nomeada, se não guardassem a mesma imagem pela faculdade da memória, embora a própria coisa esteja ausente do corpo [...] E onde o sei, senão na própria memória? Porventura ela também estaria em si mesma por imagem, e não por ela mesma? (*Conf. X*, xv. 23; Mammi, 2017, p. 270).

Agostinho argumenta que o som de uma palavra seria um invólucro vazio se a mente não retivesse a sua correspondente representação ideal. O ponto mais fascinante deste trecho é a independência da imagem mental em relação à realidade somática imediata: um enfermo é perfeitamente capaz de compreender o conceito de saúde precisamente porque a imagem deste estado permanece preservada em sua memória, mesmo que a realidade física da saúde esteja ausente de seu corpo.

Agostinho estabelece, assim, que a memória funciona como o garante da estabilidade semântica do mundo, permitindo que o ser humano pense, dialogue e aspire a realidades que não estão empiricamente presentes no momento atual.

Mas o que é o esquecimento senão a privação da memória? De que maneira, então, está presente para que o lembre, se quando está presente não o posso lembrar? [...] Deveríamos entender por isso que o esquecimento não está na memória por si mesmo quando o lembramos, mas pela sua imagem, porque,

se estivesse presente por si mesmo, faria com que não lembrássemos, mas ao contrário esqueceríamos? Quem finalmente poderá indagar isso? Quem compreenderá como ele é? (*Conf. X*, xvi. 24; Mammi, 2017, p. 270 – 271).

Para Agostinho, esse é um paradoxo epistemológico fundamental sobre a natureza da mente: se o esquecimento é, por definição, a privação da memória, como é possível lembrar-se do próprio esquecimento sem que essa presença anule o ato de lembrar? Para resolver esse impasse conceitual, o pensador de Hipona introduz uma distinção semiótica refinada entre a coisa em si e a sua imagem.

É por isso que Agostinho argumenta que a memória não retém a substância do esquecimento — o que resultaria em um vazio cognitivo absoluto —, mas sim a sua representação ideal. Essa manobra filosófica permite que a consciência lide com a ausência e a negatividade sem desestruturar a sua própria capacidade de reter conhecimento, transformando a perda da memória em um objeto inteligível e passível de recordação dentro dos “vastos palácios” da mente.

Eu certamente, Senhor, trabalho nisso e trabalho em mim mesmo: tornei-me para mim uma terra de muita dificuldade e suor. Pois agora não estamos explorando as regiões do céu, medindo a distância entre as estrelas ou investigando o baricentro terrestre: sou eu quem lembra, eu, a mente. Não surpreende tanto que esteja longe de mim algo que eu não sou; mas o que há de mais próximo de mim do que eu mesmo? E eis que a faculdade de minha memória não é compreendida por mim, embora eu nem pudesse nomear a mim mesmo sem ela. [...] Se, portanto, o esquecimento é conservado na memória pela sua imagem, e não em si mesmo, ele necessariamente esteve presente, para que sua imagem fosse captada. Mas como estaria presente, e como sua imagem se inscreveria na memória, se o esquecimento apaga com sua presença até aquilo que encontra já impresso? E no entanto, seja como for, ainda que de maneira incompreensível e inexplicável, tenho certeza de que lembro o próprio esquecimento, que encobre aquilo que lembramos (*Conf. X*, xvi. 25; Mammi, 2017, p. 271 – 272).

Esse esgotamento analítico da razão imanente e a opacidade constitutiva do eu, sintetizados na expressão *quaestio mihi factus sum* (fiz de mim mesmo uma questão), encontram uma recepção filosófica decisiva na ontologia contemporânea, notadamente na apropriação fenomenológica empreendida por Martin Heidegger. Conforme analisa Santos (2019, p. 135-136), ao reler o Livro X das *Confissões* em seu curso de 1921, Heidegger afasta-se de um enfoque histórico-objetivo ou moralizante para descortinar na *tentatio* (tentação) agostiniana a própria mobilidade e historicidade da vida fática.

Assim, emerge aqui o paradoxo mais agudo do Livro X: se o esquecimento representa a ausência e o apagamento da lembrança, como é possível que a própria memória conserve o esquecimento para que o possamos reconhecer e nomear no momento em que a palavra é

proferida? Diante da impossibilidade de a mente abarcar a si mesma por completo — constatando que a alma é estreita demais para conter a sua própria imensidão —, Agostinho confessa o seu esgotamento analítico ao exclamar que se tornou para si mesmo uma "terra de muita dificuldade e suor", (*Conf.* X, xvi. 25; Mammi, 2017, p. 271).

Essa busca pela unidade narrativa que a memória proporciona encontra um eco profundo na exegese agostiniana da criação. Como pontua Mammi (2021, p. 35), Agostinho, ao interpretar os primeiros versículos do *Gênesis*, tece um paralelo indissociável entre a criação do mundo e o próprio surgimento da consciência de si. Para o autor, a consciência da existência do "eu" não é um dado imediato, mas uma descoberta que se realiza na medida em que a criatura se entende como parte de uma história providencial. Assim, o ato de confessar, que unifica o passado fragmentado pela memória, é o desdobramento existencial da própria ação criadora que nos tirou do nada para nos fazer ser e, posteriormente, reconhecer o nosso próprio ser na Luz divina.

De acordo com a leitura hermenêutico-fenomenológica de Esponton e Cappelli (2024, p. 6-9), esse mistério incompreensível de "lembrar-se do esquecimento" joga o autor em uma profunda inquietude existencial que cumpre uma função teológica decisiva. Ao reconhecer que a faculdade de sua memória escapa ao seu próprio domínio analítico, a alma é forçada a romper o seu isolamento solipsista, compreendendo que o fundamento último do seu ser e a resposta para a sua inquietude não estão em si mesma, mas sim no Deus imutável que a transcende e a sustenta.

Em última análise, a recapitulação desse itinerário mnemônico consolida a memória como a faculdade fiadora da intelecção e do reconhecimento de si e do Transcendente. Desde a retenção dos vestígios sensoriais do mundo físico — exemplificados pela capacidade de evocar a cidade de Cartago, as feições de indivíduos ou os estados de dor e saúde do corpo — até os abismos intangíveis do esquecimento, a memória revela-se como a condição de possibilidade para o labor do pensamento discursivo.

Dessa forma, ao unificar essas múltiplas dimensões da experiência humana na ausência material das coisas, a alma racional encontra em sua própria interioridade o palco ideal para a contemplação da verdade, convertendo a investigação psicológica do Livro X no porto seguro que pacifica a inquietude inicial do coração humano.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente dissertação propôs-se a investigar o cerne da crise do conhecimento no itinerário intelectual e epistemológico de Agostinho de Hipona, tomando como baliza hermenêutica a tessitura retrospectiva contida nas *Confissões*. Ao longo desta investigação, confirmou-se a hipótese central de que as oscilações e instabilidades doutrinárias enfrentadas pelo autor em sua juventude não constituem meros desassossegos biográficos ou psicológicos, mas sim momentos cruciais de inflexão — uma verdadeira *krisis* metodológica — necessários para desestruturar o orgulho intelectual e pavimentar o caminho rumo a uma filosofia prática voltada para a felicidade (beatitude).

Esse eudemonismo fundamental, conforme a clássica lição de Gilson (2006, p. 17), demonstra que a sabedoria, enquanto objeto da filosofia agostiniana, confunde-se invariavelmente com a própria beatitude, de modo que a investigação especulativa nunca se encerra em um conhecimento desinteressado da natureza, mas volta-se inteiramente ao problema do destino humano. Toda a *krisis* metodológica e o itinerário da mente respondem à inquietação essencial de procurar se conhecer para saber o que fazer a fim de ser melhor e de "bem ser", convertendo a especulação racional em um papel necessário, porém preparatório, que serve de guia para a contemplação. Sob esse prisma, a ascensão intelectual evidencia que o ser mutável e contingente requer estruturalmente um Imutável absoluto — o *vere esse* —, do qual depende por via de participação e no qual o espírito finalmente encontra a estabilidade, a verdade e o repouso afetivo.

Esse estofo eudemonista ganha uma camada crítica adicional quando confrontado com a leitura de Arendt (1997, p. 17) sobre a economia do afeto agostiniano, na qual o amor é estruturalmente definido como desejo (*appetitus*). Sob essa perspectiva, o dinamismo do ser criado é impulsionado por um apetite irrecusável cuja finalidade última reside estritamente na vontade de ser feliz (*beatum esse velle*).

Todavia, Arendt demonstra que a realização desse desejo no horizonte das realidades temporais encerra uma contradição intrínseca: no exato instante em que o objeto mundano é possuído, o *appetitus* transmuta-se no medo constante de sua perda (*metus amittendi*), submetendo o presente do homem a uma permanente inquietude existencial que exige a superação da cobiça (*cupiditas*) em direção à estabilidade imperecível da caridade (*caritas*) (Arendt, 1997, p. 17-18).

No primeiro capítulo, evidenciou-se como o colapso do modelo de mundo materialista e dualista do maniqueísmo, confrontado pela exatidão empírica da astronomia e mediado pela

frustração ante a loquacidade ignorante do bispo Fausto, arrastou o jovem retógrafo para a dúvida sistemática da Nova Academia.

Este trânsito pelo ceticismo acadêmico, longe de consolidar-se como um fim niilista ou voltado à conquista da ataraxia passiva, desempenhou um papel pedagógico essencial na economia do pensar agostiniano: desobstruiu o caminho da mente e funcionou como uma purificação negativa, demonstrando a insuficiência crônica de uma razão aprisionada na exterioridade sensível. Foi sob a mediação exegetica e homilética de Ambrósio de Milão que Agostinho operou a reabilitação teórica da crença por testemunho, legitimando a autoridade das Escrituras frente à debilidade estrutural da mente humana decaída.

Essa superação do ceticismo, designada contemporaneamente como o "cogito agostiniano", ganha contornos eminentemente existenciais ao fundamentar a verdade não em uma razão abstrata e incorpórea nos moldes cartesianos, mas na facticidade do sujeito que existe, vive e ama (Vahl, 2013, p. 24-25).

Sob essa ótica, a interiorização proposta por Agostinho afasta-se de um idealismo cosmológico ou de uma fuga mística da carne, consolidando a ideia de pessoa como uma totalidade histórica e indivisível, cuja identidade salvífica e busca pela beatitude realizam-se no claro-escuro da fé e na aceitação da dependência ontológica do ser em relação a Deus (Vahl, 2013, p. 11-13).

O segundo capítulo verticalizou esse deslinde epistemológico ao perscrutar a superação final do ceticismo e a guinada em direção à realidade inteligível proporcionada pelos livros dos neoplatônicos. Demonstrou-se, contudo, em estrita consonância com os apontamentos críticos da banca examinadora, que a aproximação entre o platonismo e o cristianismo não se deu por meio de uma síntese simbiótica ou de um "casamento" conceitual ingênuo.

Se a metafísica de Plotino forneceu a plataforma necessária para desmaterializar a concepção de Deus e desvelar o mal sob o estatuto da privação do bem, ela revelou-se radicalmente infrutífera no plano prático-soteriológico. A análise evidenciou que a mera conversão intelectual é incapaz de curar a fratura de uma vontade cindida e escravizada pelo peso do hábito, tornando indispensável a introdução da Graça divina medicinal para converter o vislumbre especulativo em efetiva retidão de vida. O recurso complementar à obra *Sobre oitenta e três diversas questões* (Questão 45) corroborou o dismantelamento definitivo do determinismo cosmológico astrológico, transferindo a origem da corrupção e das disparidades humanas para a agência livre e culpável da vontade criada.

Essa fratura volitiva e o subsequente drama da conversão espelham o que a fortuna crítica contemporânea identifica como as marcas de uma filosofia existencialista na obra

Confissões. Como bem aponta Silva (2024, p. 25-26), o desassossego dramático do hiponense atinge seu ápice na metáfora da "grande cadeia" — uma tessitura existencial em que a vontade pervertida gera o desejo, este gera o hábito e, pela falta de resistência, consolida-se a necessidade escravizante —, evidenciando uma existência ferida e vulnerável.

Essa agonia íntima, longe de se restringir a um foro psicológico abstrato, traduz-se somaticamente na facticidade do homem todo, de modo que as paixões da alma, o tédio de viver e o medo da morte estampam-se visivelmente na fronte, nos olhos e na cor do rosto do sujeito em crise, revelando a indissociável união entre corpo e espírito no processo de autoconhecimento (Silva, 2024, p. 30-31).

Essa agência livre e culpada da vontade criada ganha contornos teológicos e soteriológicos definitivos na produção tardia do Hiponense, especificamente nos tratados *A graça e a liberdade* e *A correção e a graça*. Nessas obras, motivadas pelas tensões disciplinares no mosteiro de Hadrumeto, explicita-se que a exaltação da liberdade humana não deve eclipsar a necessidade absoluta do auxílio divino, visto que a lei apenas ordena, mas é a graça que confere a força medicinal para cumpri-la com amor.

Longe de anular a iniciativa ou a responsabilidade do sujeito, o auxílio divino cura o arbítrio debilitado e o inclina dinamicamente ao bem, legitimando a utilidade da correção e da admoestação como instâncias pedagógicas complementares à oração, destinadas a amparar a indissociável união entre carne e espírito perante as tentações do mundo.

Por fim, o terceiro capítulo coroou a investigação ao consagrar a faculdade da memória não como um mero receptáculo mecânico e passivo de impressões pretéritas, mas como a própria estrutura dinâmica e unificadora do homem interior.

O destrinchamento detalhado do Livro X revelou que a memória é a instância gnosiológica responsável por solucionar o paradoxo circular contido no início das *Confissões* — o dilema de se invocar o que não se conhece —, ecoando de forma original o paradoxo clássico do *Mênon* platônico sobre a impossibilidade de se buscar o que se ignora.

Agostinho resolve essa circularidade ao demonstrar que o desejo de Deus e o sentimento de *cor inquietum* já estão latentes como marcas inteligíveis na estrutura mais íntima da alma, aguardando o exercício da recordação para serem desenterrados e reconhecidos. A cenografia poética dos "campos e amplos palácios" mnemônicos desvela, assim, um laboratório dinâmico de reconstrução cognitiva, onde a mente exerce um poder ordenador soberano: ela afasta as lembranças intrusas e opera uma distinção pioneira entre a memória reprodutiva (o registro bruto das sensações) e a memória produtiva (a imaginação criadora capaz de aumentar ou

transformar as imagens), atestando a autonomia ativa do sujeito e do homem interior frente aos estímulos e vestígios do mundo sensível.

Esse paradoxo mnemônico de invocar o que se ignora constitui o próprio motor lírico e fenomenológico que inaugura o itinerário das *Confissões*. No alvorecer de sua biografia espiritual, o autor reconhece o homem como um "fragmentozinho da criação" assolado por uma profunda nostalgia ontológica, cujo drama existencial radica no fato de que o coração humano permanece inevitavelmente inquieto e vulnerável enquanto não encontra o seu repouso estável no absoluto.

Essa agonia íntima impõe a necessidade de um mergulho na interioridade, onde o sujeito descobre que a presença divina não está confinada aos limites do espaço corpóreo, mas habita de modo imanente e transcendente na alma racional, fazendo com que a autognose dependa radicalmente de Deus para que o eu possa subsistir e decifrar sua história afetiva.

Aprofundando a taxonomia dos conteúdos mnemônicos, a análise do último capítulo demonstrou que a memória resguarda um gênero de conhecimento que transcende categoricamente a herança sensorial: as leis imutáveis dos números, as medidas e os princípios das disciplinas liberais.

Assim, ao constatar que a mente carrega essas realidades em si mesmas — e não como simulacros ou fantasmas corporais trazidos pelas portas da carne —, Agostinho opera um distanciamento crítico crucial em relação à teoria da reminiscência de matriz platônica, despojando-a da necessidade de uma preexistência mítica da alma.

Esse inatismo grego é superado pela consolidação da doutrina da iluminação divina, na qual o Verbo atua de forma constante e imediata como a *ratio cognoscendi* e a Luz inteligível que habita o topo da razão humana, capacitando-a a discernir as verdades eternas. Sob esse viés iluminista, o ato de aprender e saber redefine-se metodologicamente como o esforço de "reunir cogitando" (*cogitare*), resgatando os conteúdos intelectuais de seu estado de dispersão e esquecimento latentes para unificá-los sob a atenção do espírito, conferindo precisão filológica à ação de *cogo* (reunir) e *colligere* (coligir) no foro íntimo da alma racional.

Ademais, o exame minucioso estendeu-se à capacidade reflexiva da mente de processar a sua própria história afetiva e metacognitiva, sintetizada na propriedade de "lembrar de lembrar" e na célebre metáfora do "estômago da mente". Agostinho demonstra que a memória abriga as afecções (desejo, alegria, medo e tristeza) de modo purificado e conceitual, permitindo que a razão as submeta a um rigoroso escrutínio dialético sem que a serenidade do presente seja contaminada pela amargura do sofrimento original.

Todavia, é no escrutínio do esquecimento que a racionalidade agostiniana confronta seu ápice dramático e seu limite especulativo: o paradoxo de reter a privação da própria memória é solucionado pela presença de uma *imago* inteligível da negatividade. Ao reconhecer que essa recursividade inefável escapa ao seu próprio domínio analítico — confessando que a alma é estreita demais para conter a totalidade de sua imensidão e tornando-se para si uma "terra de dificuldade e suor" —, o sujeito quebra em definitivo o isolamento solipsista. A opacidade da autognose imanente funciona, portanto, como o gatilho teológico decisivo: a incompreensibilidade da memória prova que o fundamento último do eu e o repouso existencial não habitam na própria criatura, mas no Deus imutável que a transcende e sustenta.

Esse reconhecimento da própria estreiteza e das misérias existenciais coroa o drama entre a finitude humana e a exigência de transcendência. Longe de ocultar suas fragilidades, Agostinho assume uma postura precursora da autenticidade ao escancarar suas culpas e dores — desde os enganos da infância e as torpezas da juventude até os secretos gemidos da madureza —, transformando a angústia vital em uma força pedagógica que ensina o homem a reconhecer o seu próprio nada (Lima, 2009, p. 125).

É precisamente a consciência dessa incompletude trágica que impulsiona o coração inquieto a buscar a humanização e o alento definitivo no abrigo de Deus, permitindo que o temporal se revista de eternidade e culmine na entrada triunfal à Cidade de Deus, onde o descanso e a contemplação do Sumo Bem banem todo mal e trabalho (Lima, 2009, p. 129-130).

Essa opacidade da autognose e a constante necessidade de revisar o percurso especulativo são metodologicamente consolidadas no labor das *Retratações*. Ao atuar como censor de seus próprios opúsculos no inverno de sua vida, o bispo de Hipona oferece um testemunho radical de honestidade e humildade intelectual, desestruturando o orgulho acadêmico ao retificar publicamente as ambiguidades e os desvios de sua juventude diante do único Mestre.

Nessa revisão cronológica, Agostinho corrige formulações anteriores de cariz marcadamente intelectualista — como as concessões à reminiscência de matriz platônica e as leituras hiperbólicas do livre-arbítrio —, garantindo que sua filosofia da existência não seja interpretada como um sistema estático, mas como um processo dinâmico de contínuo amadurecimento e submissão à Verdade inalterável.

Essa opacidade da autognose e a constante necessidade de revisar o percurso especulativo, metodologicamente consolidadas no labor das *Retratações*, encontram o seu ápice e resolução definitiva na verticalização ontológica operada no tratado *De Trinitate*. Ao perscrutar o homem interior nos livros IX a XIII, o Hiponense supera em definitivo os limites

de uma razão solipsista ou aprisionada na exterioridade sensível ao identificar na alma uma estrutura triádica fundamental: a memória, a inteligência e a vontade ou amor.

Essa "trindade do espírito" não constitui um conjunto de faculdades justapostas ou acidentais, mas sim uma unidade essencial e dinâmica em permanente pericorese, onde a vontade atua como o vínculo conjuntivo e oblatoivo que unifica o ser. Desse modo, o itinerário da mente agostiniana descobre que a busca pela verdade e pela felicidade (*beatitudo*) realiza-se na própria constituição relacional do sujeito, o qual, por ser *imago Dei*, traz em sua interioridade a marca inteligível e o chamado indelével à transcendência no Sumo Bem.

Essa indissociável união entre a busca existencial e o amadurecimento teológico, evidenciada nas revisões tardias do Hiponense, reverbera historicamente como um modelo perene de integração entre fé e racionalidade. Conforme destacado pela carta encíclica do magistério romano (JOÃO PAULO II, 1986), o itinerário agostiniano não representa um mero exercício de erudição abstrata, mas sim uma arqueologia do desejo humano que encontra na Graça o seu ponto de sustentação e clareza.

Ao apontar que a mente humana, fragilizada pela dispersão mundana, necessita da iluminação divina para restabelecer sua dignidade cognitiva e volitiva, o documento papal corrobora a tese de que a superação da crise do conhecimento em Agostinho é, fundamentalmente, um chamado à transcendência que resgata o sujeito de sua própria fragmentação e o orienta para o Sumo Bem (JOÃO PAULO II, 1986).

Em conclusão, os resultados obtidos confirmam a hipótese de que a superação da crise do conhecimento nas *Confissões* despoja a filosofia do estatuto de mero diletantismo especulativo, convertendo-a em uma disciplina integralmente prática e eudemonista da salvação. Toda a trajetória reflexiva de Agostinho — da implosão do materialismo dualista à purificação mnemônica — orienta-se pela teleologia existencial do coração inquieto (*inquietum est cor nostrum*), para o qual conhecer a verdade só tem sentido na medida em que viabiliza a posse inalienável do Bem Supremo. Ao remediar a soberba da razão mediante a autoridade curativa da fé e restituir a eficácia da vontade fraturada pelo dom da graça medicinal, o Hiponense unifica epistemologia, ontologia e moral: a posse cognoscível do Ser imutável consuma-se na adesão da caridade, demonstrando que a plenitude do verdadeiro conhecimento identifica-se com o repouso afetivo e perene na vida feliz (*beata vita*).

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, **Confissões**. Tradução de Maria Luíza Jardim Amarante; São Paulo: Paulus, 2014.
- AGOSTINHO. **Confissões**. Tradução de Lorenzo Mammì. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.
- AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Tradução: J. Oliveira Santos; A. Ambrósio de Pina. Niterói: Valdemar Teodoro Editor, 2024.
- AGOSTINHO. **A graça (II): A graça e a liberdade, A correção e a graça, A predestinação dos santos, O dom da perseverança**. São Paulo: Paulus, 1999. (Coleção Patrística).
- AGOSTINHO. **A verdadeira religião; O cuidado devido aos mortos**. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2007. 208 p. (Patrística, v. 19).
- AGOSTINHO. **Contra os Acadêmicos; A ordem; A grandeza da alma; O mestre**. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008. (Coleção Patrística, v. 24).
- AGOSTINHO. **Oitenta e três questões diversas**. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2007.
- AGOSTINHO. **Retratações**. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2019. (Coleção Patrística, v. 43).
- AGOSTINHO. **Comentário ao Gênesis**. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005. (Coleção Patrística, v. 21).
- AGOSTINHO. **Comentários aos Salmos – Salmos 101 a 150**. Tradução das monjas beneditinas. São Paulo: Paulus, 2º ed. 2008.
- AGOSTINHO. **De Trinitate: Livros IX – XIII**. Tradução de Arnaldo do Espírito Santo, Domingos Lucas Dias, João Beato e Maria Cristina Castro-Maia de Sousa Pimentel. Direção de José M. S. Rosa e Artur Morão. Covilhã: LUSOSofia: PRESS (Universidade da Beira Interior), 2008. Disponível em: <http://www.lusosofia.net>. Acesso em: 20 jun. 2026.
- AGOSTINHO. **O livre-arbítrio**. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995. 105 p. (Coleção Patrística, v. 8).
- AGOSTINHO. **Retratações**. Tradução e notas: Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2020. (Coleção Patrística, v. 43).
- AGOSTINHO. **Sobre a Potencialidade da Alma (De quantitate animae)**. Tradução de Aloysio Jansen de Faria. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2015.
- ANDREATTA, Danilo. **A inquietude do homem segundo Agostinho: um estudo do tema nas Confissões, Livros I, VIII e X**. 2014. 75 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, Marília, 2014.

ARENDT, Hannah. **O Conceito de Amor em Santo Agostinho: Ensaio de Interpretação Filosófica**. Tradução de Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. (Coleção Pensamento e Filosofia, 13). ISBN 972-8407-57-2.

AUERBACH, E. **Mimesis** – a representação da realidade na literatura ocidental. **Estudos dirigidos** por J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2009.

AUGUSTINUS: **Nuova Biblioteca Agostiniana. Opera Omnia di Sant'Agostino**. Disponível em: <http://www.augustinus.it>. Acesso em: 20 jun. 2026.

AYOUB, C. N. A. **Iluminação trinitária em santo Agostinho**. 2007. 235 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

AYOUB, C. N. A. O meneio agostiniano das categorias aristotélicas nas *Confissões*. **Revista Ética e Filosofia Política**, Juiz de Fora, v. 2, n. 21, p. 129-142, dez. 2018.

BRACHTENDORF, J. **Confissões de Agostinho**. Tradução de Milton Camargo Mota. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2020.

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

CONKE, M. S. **As raízes filosóficas da Epístola 7 de santo Agostinho**. 2023. 296 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2023.

CONTALDO, S. M. de. **Cor inquietum: uma leitura de Confissões**. 2011. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011.

COUTINHO, G. N. **Conversio ad Deum: fé, vontade humana e graça divina na formação do sujeito ético-moral em Santo Agostinho**. 2018. 155 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa Integrado de Doutorado em Filosofia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2018.

COYLE, J. K. **Manichaeism and its legacy**. Leiden; Boston: Brill, 2009. (Nag Hammadi and Manichaean Studies, v. 69).

CUNHA, M. P. S. da. **Perspectivas da vontade em Agostinho**. 2000. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000.

DEONIR, F. H.; SOUSA, V. S. A doutrina da graça e a predestinação em Agostinho de Hipona. Frontistés - **Revista Eletrônica de Filosofia e Teologia**, Santa Maria, RS, v. 17, n. 32, 2024. Disponível em: <https://revistas.fapas.edu.br/index.php/frontistes/article/view/183>. Acesso em: 22 maio 2026.

DI SILVA, Maurizio Filippo. O conceito agostiniano de matéria: *Confessiones*, XII. **Dissertatio**, Pelotas, v. supl. 10, p. 229-242, dez. 2020.

ESPONTON, C. H.; CAPPELLI, A. L. M. Mística e inquietação em Agostinho de Hipona: uma análise hermenêutico-fenomenológica do Livro X das *Confissões*. **Reflexão – Revista Eletrônica de Filosofia**, n. 49, 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.24220/2447-6803v49a2024e12174>. Acesso em: 22 maio 2026.

FALQUE, E. Após a metafísica? O “peso da vida” segundo Santo Agostinho. In: CALIXTO, Pedro; AYOUB, Cristiane N. A. (org.). **Santo Agostinho: um pensador eternamente contemporâneo**. São Paulo: Paulus, 2023. p. 35 - 58.

FOGAÇA, Cauê Ribeiro. A teologia confessante de Agostinho a partir das relações entre fé e razão, no proêmio das *Confissões*. **Reveleto: Revista Eletrônica Espaço Teológico**, v. 12, n. 22, p. 19-30, jul./dez. 2018. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/reveleto>. Acesso em: 19 jun. 2026.

GILSON, É. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2006.

GRACIOSO, J. **Interioridade e filosofia do espírito nas *Confissões* de Santo Agostinho**. 2010. 131 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. Disponível em: doi:10.11606/T.8.2010.tde-26102010-110652. Acesso em: 22 maio 2026.

GRACIOSO, J. Santo Agostinho e os matemáticos: uma polêmica sobre os astros. **Revista Omnia Lumina**, nº 2, 2011. Disponível em: Santo-Agostinho-e-os-matematicos.pdf. Acesso em 15/04/2025.

HADOT, P. **O que é filosofia antiga?** Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 6º ed. 2014.

JOÃO PAULO II, Papa. **Carta Apostólica Augustinum Hipponensem**: no XVI centenário da conversão de Santo Agostinho. Roma: Vaticano, 1986. Disponível em: <http://www.vatican.va>. Acesso em: 20 jun. 2026.

JOÃO PAULO II, Papa. **Carta Encíclica Fides et ratio**: sobre as relações entre fé e razão. São Paulo: Paulinas, 1998.

KOCH, I. **Le vice comme imitatio perversa chez Augustin**. In: VEILLARD, Christelle; RENAUT, Olivier; EL MURR, Dimitri (dir.). **Les philosophes face au vice, de Socrate à Augustin**. Leiden: Brill, 2020. p. 263-286. (Philosophia Antiqua, v. 154).

KOCH, I. Sobre o conceito de voluntas em Agostinho. **Discurso**, São Paulo, n. 40, p. 71-94, 2010.

LANCEL, S. **Saint Augustin**. Paris: Fayard, 1999.

LEITE, M. S. F. de V. **Felicidade e o sujeito contemporâneo: uma análise a partir de Plotino e Santo Agostinho**. 2023. 184 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2023.

LIMA, R. M. de. Finitude e transcendência: o drama existencial de Santo Agostinho. **Ágora Filosófica**, Recife, ano 9, n. 1, p. 119-136, jan./jun. 2009.

LOPES, M. D. A apropriação de Heidegger de Santo Agostinho: o Livro X das *Confissões*. **Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, p. 176-191, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.12957/ek.2017.28600>. Acesso em: 20 jun. 2026.

LOQUE, F. F. Uma curta introdução à escrita acadêmica e ao trabalho acadêmico. **REFilo: Revista Digital de Ensino de Filosofia**, Santa Maria, 12 jun. 2024. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/refilo>. Acesso em: 19 jun. 2026.

MAMMÌ, L. Criação do mundo e consciência de si em *Confissões*, XIII, 1-3. **doispontos**, Curitiba; São Carlos, v. 18, n. 1, p. 35-48, maio 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.5380/dp.v18i1.75934>. Acesso em: 16 jun. 2026.

MARQUES, M. P. **Platão, pensador da diferença**. Uma leitura do *Sofista*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.

MORESCHINI, C. **História da Filosofia Patrística**. Tradução de Orlando Soares Moreira. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2013.

NOVAES, M. **Eternidade em Agostinho, interioridade sem sujeito**. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p. 93-121, 2005.

NOVAES, M. O herói e o forasteiro: narração e metafísica nas *Confissões*. **Dissertatio**, Pelotas, v. supl. 10, p. 207-228, dez. 2020.

OLIVEIRA, J. E.; COSTA, M. R. N. O valor da verdade segundo as *Confissões* de Agostinho de Hipona. **Revista Perspectiva Filosófica**, vol. 14, nº 2, 2017.

PERINI-SANTOS, E. Por que Agostinho não é um filósofo medieval (e por que é importante compreender isso). **Kriterion, Belo Horizonte**, n. 131, p. 213-237, jun. 2015.

PINCKAERS, S. **Em busca de Deus nas Confissões**: passeando com santo Agostinho. Tradução de Constância Maria Egredas Morel. São Paulo: Loyola, 9º ed. 2007.

RUSSELL, B. **História da Filosofia Ocidental**, vol. II. Tradução de Hugo Langonote. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1º ed. 2015.

SANTOS, B. S. Cristianismo e neoplatonismo em Agostinho: a propósito de uma sentença do *Contra Academicos* (III,19,42): "una verissimae philosophiae disciplina". **Basiliade - Revista de Filosofia**, Curitiba, v. 3, n. 5, p. 9-35, jan./jun. 2021.

SANTOS, B. S. Heidegger e Agostinho: o fenômeno da *tentatio* e a historicidade do si (Selbst) na apropriação fenomenológica do livro X das *Confissões*. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 42, p. 135-158, 2019. Edição Especial. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2019.v42esp.08.p135>. Acesso em: 20 jun. 2026.

SILVA, F. V. da. **O problema do mal no livro VII das *Confissões* de Santo Agostinho**. 2016. 116 f. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2016.

SILVA, M. F. Liberdade e pecado em Agostinho: *De libero arbitrio*, I e III. **Ethic@ - Revista Eletrônica de Filosofia**, Florianópolis, v. 22, n. 2, p. 850-873, out. 2023. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/94935>. Acesso em: 22 maio 2026.

SILVA, N. C. B. da. Marcas de uma filosofia existencialista nas *Confissões* de Agostinho de Hipona. **Civitas Augustiniana**, v. 13, p. 17-39, 2024.

SILVA, R. V. **A relação entre verdade e conhecimento nas *Confissões* de Santo Agostinho**. 2005. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2005.

SILVA FILHO, L. M. A transcendência divina e a angústia humana no livro VII das *Confissões* de Agostinho. **Revista Primeiros Escritos**, v. 06, p. 101-113, 2003.

SILVA FILHO, L. M. da. Nota sobre o estatuto da dialética e a emergência da vontade em Agostinho. **Revista Ética e Filosofia Política**, Juiz de Fora, v. 2, n. 21, p. 143-156, dez. 2018.

TACCONI, A. P. T. M. A ars rhetorica de Agostinho de Hipona na narrativa das *Confissões*. **Brathair**, v. 20, n. 1, p. 146-163, 2020. Disponível em: <http://ppg.revistas.uema.br/index.php/brathair>. Acesso em: 19 jun. 2026.

VAHL, M. J. Ontologia da Pessoa: uma análise da reflexão ético-existencial de Santo Agostinho. **Razão e Fé**, Pelotas, v. 15, n. 1, p. 9-30, jan./jun. 2013.

VELIQ, F.; GOMES, A. P. F. O amor e a memória no Livro X das *Confissões* de Santo Agostinho. **Sapere aude – Revista de Filosofia, Belo Horizonte**, v. 11, n. 22, p. 577-588, jul./dez. 2020.

ZILLES, U. Fé e razão na filosofia e na ciência. **Revista Trimestral**, Porto Alegre, v. 35, n. 149, p. 457-479, set. 2005.

ZILLES, U. O que é teologia?. **Brasiliensis**, Brasília, DF, v. 2, n. 4, p. 7-23, jul./dez. 2013.