

INTRODUÇÃO

1. A noção de *ordo* no contexto da obra agustiniana

Situando-se no cerne da metafísica agustiniana, a reflexão sobre a *ordo rerum* não é exclusiva do Hiponense. Efectivamente, é fácil identificar um discurso sobre a ordem, tanto nas obras dos filósofos da Antiguidade como nos escritos daqueles que se situam já na era cristã e com os quais Sto. Agostinho mais de perto dialogou.

Quase sempre identificada com o conceito de hierarquia, a noção de ordem parece exercer fascínio sobre a mente. Ao discorrer sobre esta noção, em busca de racionalidade para o real, a linguagem humana socorre-se de uma multiforme constelação de imagens, traduzindo a percepção da *ordo rerum* por meio de escalas de seres, níveis de pensamento, estádios de existência, pirâmides de ideias, árvores de saberes. A este esforço da razão está subjacente a convicção de que sem ordem não há racionalidade. Subconjunto desta certeza é a persuasão de que todo o real está disposto hierarquicamente, mediante formas diferenciadas de ser. Com efeito, ao conceber a ordem como disposição gradual de formas, a razão humana admite no universo uma dispensação do ser segundo uma medida – *maius et minus esse*.

A obra agustiniana obedece a esta solicitude pela ordem das coisas e a estes padrões de interpretação. Nesta medida, nem a temática, nem o modo de a abordar definem a especificidade da reflexão do Hiponense sobre a noção de *ordo*. Todavia, no intuito de identificar o que nela há de próprio, cabe destacar dois aspectos, intensamente vividos por Agostinho: a experiência da desordem e a exigência de resposta para a questão essencial de toda a metafísica, a saber, a da relação entre o Uno e o múltiplo. Se a primeira vertente deste binómio remete para um domínio predominantemente próprio, dada a sua relação com o percurso biográfico de Agostinho, a segunda é de alcance maximamente universal.

Contudo, note-se que mesmo esta distinção entre um domínio próprio, de vivência ou experiência de desordem, e um comum, que interroga a relação entre o Uno e o múltiplo, ou, em linguagem mais cara a Agostinho, entre o Ser e os seres, entre Deus e as criaturas, padece de algum artifício. Na verdade, a própria experiência da desordem é, pelo menos num primeiro confronto da razão com a estrutura do real, um elemento universal. Se há vivência comum a todo o ser humano é a do confronto com o mal,

noção identificada com a experiência limite do sofrimento e da morte. Ora, uma tal convivência está em perene conflito com o desejo de felicidade, anichado, também de modo irrefragável, no íntimo do ser humano.

Ao colocar a indagação sobre a *ordo rerum* no cerne da filosofia, Sto. Agostinho tem plena consciência da dificuldade da tarefa. Com efeito, e segundo uma insistente advertência do Hiponense, a ordem das coisas é uma noção que não se deixa facilmente domesticar pelo entendimento, não obstante surgir como a questão mais universal e inquietante, aquela com a qual inevitavelmente todo o espírito humano alguma vez se confrontou, desde o alvorecer dos primeiros passos na apreensão do real, até ao anoitecer da sua existência nesta terra de emigração.

Ora, é a própria condição rebelde e resvaladiça da ordem que permite captar o alcance que Sto. Agostinho atribui a esta noção. Para o filósofo, a ordem espelha-se por toda a parte na essência do Universo. A apreensão dela por parte do entendimento humano permite desvendar a natureza do Princípio sem princípio de todas as coisas, em cuja compreensão consiste, afinal, o término da actividade filosófica, entendida como *amor seu dilectio Sapientiae*. A identidade que, na obra agustiniana, se estabelece entre a ordem e o ser, permite compreender que, para o Hiponense, aquela noção está intrinsecamente unida ao próprio exercício da racionalidade. A ordem está imiscuída em tudo e por toda a parte se manifesta. Este facto decorre da universalidade da própria noção, do mesmo modo que o ser está omnipresente em cada expressão de realidade. *Ordo-esse-ratio* formam, assim, para o Hiponense, uma trilogia que, na sua inesgotável riqueza, se desdobra em múltiplas outras, no intuito de tornar acessível à compreensão humana a forma de toda a criatura.

Essencial na dinâmica do múltiplo, a trilogia *ordo-esse-ratio* integra os princípios que garantem a harmonia do real e a sobrevivência deste em face de toda a aparente subsistência da desordem. Porém, e não obstante o cosmos ser, de per si, sinal de ordem, nas formas que preenchem o universo o ser e a ordem convivem com factores de corrosão. Estes manifestam-se através da contingência das formas, da finitude e temporalidade delas, da sua inserção numa dinâmica de historicidade que o Filósofo de Hipona gosta de designar por *curso dos tempos*, da liberdade humana interveniente na história, do concurso das liberdades, enfim, da inserção de todas estas realidades em uma condição mais vasta de existência, designada por cosmos, ele mesmo sujeito ao tempo e à historicidade.

Como faz notar Agostinho em *De ordine*, a complexidade dos factores enunciados e a possibilidade, para a razão humana, de apreender, em profundidade e extensão, a relação que entre eles se constitui, estabelece um paralelismo entre a dificuldade que a razão humana enfrenta para apreender a noção de *ordo* e o mito de Proteu. De facto, a ordem surge com evidência apodíctica ante o olhar desprevenido que, de modo inocente, se fixa na beleza e na harmonia das formas. Porém, no confronto com o lusco-fusco da finitude e contingência delas, a ordem imediatamente se oculta, quando a razão humana se detém num esforço de apreensão da natureza de cada forma, considerada em si mesma e no diálogo que estabelece com o conjunto. Ante o esforço de apreensão racional, qual Proteu, a ordem assume diferentes rostos e em nenhum deles se esgota a compreensão dessa indisciplinada e resvaladiça noção. Em última instância, o carácter problemático da noção de ordem decorre do facto de a indagação acerca da natureza dela coincidir com a questão que ocupa o cerne de toda a metafísica: o confronto da razão humana com o modo como se relacionam a Plenitude e a contingência, o Uno e o múltiplo.

Desde os seus primeiros escritos Sto. Agostinho apresenta a questão da *ordo rerum* como um filosofema de máxima radicalidade, formulado de modo a inscrever aquela interrogação num horizonte de universalidade.

É um facto que a questão é apresentada mediante uma interrogação de algum modo epidérmica – Se Deus existe, como justificar o mal? Se não existe, como garantir racionalidade ao real? Porém, este modo de posicionar o filosofema, para além de inscrever o horizonte de compreensão dela num determinado contexto histórico e cultural, manifesta, a um tempo, a condição radical do ser humano, na relação que ele estabelece com a diversidade das formas que compõem a imensa sinfonia cósmica em que está inserido.

Em última instância, tal interrogação revela uma inquietude derradeira: é, ou não, possível colmatar o infinito desejo de beatitude e de paz que o ser humano, para onde quer que se volte e independentemente do objecto sobre o qual detenha a sua atenção, encontra no interior de si mesmo, não logrando satisfazer tal anseio, mesmo quando possui toda a espécie de bens? E, como descreve Agostinho com sagacidade, se é um facto que nem a experiência da posse ou indigência de bens que se podem possuir - não obstante, dada a contingência dessas formas, tal posse ser inalienável do risco de perda - preenche esse desiderato essencial, será, ou não, possível aquietar um tal anseio? Para

complexificar a questão acerca de decidir que tipo de bens logram preencher esse afã de paz e beatitude, Sto. Agostinho enfrenta, ainda, a comprovação de uma realidade irrefragável: os bens a possuir, disponíveis no universo, assim como o próprio ser humano que a eles tende, não são apenas contingentes. Eles padecem de uma efectiva deformação.

É um facto que o Filósofo de Hipona canta o louvor de toda a criatura, a beleza, a ordem e a harmonia que nela brilha e se reflecte. Porém, no interior de toda a forma e, de modo particular, na forma humana, o Hiponense não nega a realidade de uma presença desfeitada a qual, de acordo com o seu modo de pensar, essencialmente dialógico e dinâmico, gosta de justificar de diversos modos. Assim, a falta de densidade ontológica das formas criadas pode entender-se como efeito de uma corrupção original. Esta, não afectando, na essência, as formas criadas, retira-lhes brilho e esplendor. O lusco-fusco que a razão humana verifica em tais formas pode decorrer, também, da relação que o ser humano estabelece com elas. Tal fenómeno ocorre quando, em vez de fazer uso delas em direcção ao Bem Comum, o faz servindo-se delas para satisfação de si mesmo. Nestas acepções – infirmitade relativa das formas, manifestação da tendência a uma maior perfeição e disformidade introduzida naquelas em virtude de um uso indevido - dir-se-ia que a densidade ontológica das formas se oculta em virtude da presença de uma estrutura de desordem no universo. Este modo de relação defectiva que o ser humano estabelece com a realidade circundante é designado por *mal*. Porém, na mundividência agustiniana cabe ainda a possibilidade de considerar a deformidade das criaturas como resultado de um apelo feito ao ser humano pelo próprio real, no sentido de colaborar no progressivo aperfeiçoamento do universo, na expressão histórica deste, a qual é indissociável da sua dinâmica escatológica.

Agostinho enfrenta a um tempo estas diversas perspectivas sobre a forma de um ser. Com efeito, nenhuma delas exclui a outra, mas todas se complexificam na relação intra-mundana, intra-histórica, na qual se tece o diálogo que o ser humano estabelece com a realidade que circunscreve a sua existência. Assim, para entender a concepção agustiniana de ordem, é necessário proceder a uma abordagem do modo como o Hiponense concebe a relação entre o ser humano e o cosmos, integrando nesta dinâmica a realidade do mal, do sofrimento e da morte. Em derradeira instância, subjacente à reflexão agustiniana sobre a noção de *ordo* está o enfrentamento da razão humana com o mistério insondável do sofrimento e das estruturas de mal, experimentados por cada

existência e pela totalidade dos homens, reflectindo-se à escala humana e mesmo cósmica.

Neste sentido, mais do que falar da actualidade da concepção agustiniana de ordem, apelar-se-á para a radicalidade, a universalidade e, até, a perenidade desta indagação levada a efeito pelo Hiponense. Efectivamente, ela assume, na história humana e nas diferentes expressões de humanidade, uma condição perene, podendo encontrar referentes na infinita variedade das expressões de cultura, independentemente do momento histórico e do condicionamento geográfico. A experiência humana ante o mal conduz a uma razão perplexa que, tanto ao tempo de Agostinho como na contemporaneidade - em busca de uma justificação para a contradição radical vivenciada entre o desejo universal de felicidade e a vivência de uma força aniquiladora, igualmente experimentada no mais ímo do ser humano -, acaba por bifurcar as respostas possíveis, sem encontrar um *tertium quid*: ou existe um Ser Supremo que garante a racionalidade de todas as formas, e neste caso torna-se angustiada a explicação do mal no Mundo; ou não existe tal Princípio e ficam por explicar as expressões de harmonia, beleza e ordem, presentes, de modo igualmente irrefragável, como a luz evidencia as sombras, neste mesmo cosmos.

Sto. Agostinho assume o desafio da terceira via, defrontando este posicionamento dicotómico que herdara da tradição filosófica greco-romana e procurando enquadrar, de modo dinâmico e harmónico, a própria dualidade inerente à formulação do filosofema. Por conseguinte, para compreender a proposta agustiniana acerca da universalidade da ordem, a mente humana deve abrir-se, antes de mais, à descoberta de uma terceira via. Para tal deverá ultrapassar os dois vícios inerentes àquela formulação: ou dualismo radical, ou dissolução de toda a identidade e autonomia numa unidade indiferenciada.

Interrogando a obra agustiniana com o objectivo de averiguar qual a sinergia que impulsiona o filósofo a edificar sobre a noção de ordem a sua mundividência, a resposta encontra-se porventura na vivência de uma encruzilhada entre o desejo de beatitude e de paz, traduzido pela visceral inquietude de coração, e a experiência de uma força aniquiladora, igualmente anichada no interior da mente humana. Como ficou dito, não obstante o carácter paradoxal desta afirmação, é a experiência do nada, do mal, no interior de si e em torno a si, que impulsiona Sto. Agostinho a investigar e a descortinar a natureza da ordem. Movido por uma força quase instintiva, por um desejo de sobrevivência, o Hiponense é levado a romper as amarras e constrangimentos do seu

próprio espírito, dirigindo-se em busca daquilo que reconhece como Verdade. Este movimento, que o filósofo descreve em *Confessionum*, é, na essência, aquilo que se designa por conversão metafísica. Tal metamorfose concretiza-se no abandono, por parte de Agostinho, de quanto lhe retirava a liberdade de investigar e do direcionamento da sua existência em busca da inteligibilidade de uma realidade que contempla como melhor e que reconhece consolidada no cristianismo.

Esta experiência de passagem, conversão, metanóia, ou qualquer outra expressão que se encontre para melhor a designar, é, afinal, uma experiência comum a todo o ser humano, quando enfrenta a realidade do mal. Com efeito, é a experiência da proximidade de uma força aniquiladora que ameaça a própria existência - força demasiado circunvizinha, imanente no ser humano, experimentada de modo derradeiro no fenómeno da morte alheia e na certeza da morte própria -, o denodo que move a razão humana em busca de uma resposta do sentido da própria existência.

Afinal, é a experiência do movimento *vida-ameaça de morte-instinto de sobrevivência* que impele a razão a justificar a existência própria, bem como a encontrar resposta para a causa daquela ameaça. Em si mesmo, tal facto é expressão de uma perene vitalidade da razão ou, como dirá Sto. Agostinho, de um desiderato de vida eterna. Por conseguinte, cabe comprovar que este movimento, esta força vital que incita a razão a reflectir, é universal. Não se compadece com um determinado contexto histórico, nem se confina geograficamente. Por este facto, o modo como Agostinho posiciona o filosofema da ordem adquire universalidade. Não obstante os mais de 1600 anos que cronologicamente nos separam a data de nascimento do Hiponense, a experiência vivida pelo filósofo e por ele convertida em obra escrita é profundamente actual porque atinge o ser na sua máxima radicalidade. A mesma questão que atormentara Agostinho nos anos de juventude e que o impelira a procurar uma resposta adequada – o que é o mal e como se compatibiliza com a presença de uma noção excelente, o Bem Comum, irrefragavelmente inscrita no âmago do ser humano -, está hoje presente em toda a expressão de humanidade, mesmo que, pelos mais variados motivos, tal interrogação seja intimamente silenciada, remetida para o domínio do esquecimento, permanentemente contornada como intrusa ou simplesmente não verbalizada.

A experiência do mal é descrita pelo Hiponense como uma tendência ao nada. Por este motivo se pode afirmar que esta experiência impele o movimento humano de

sobrevivência, de resistência à aniquilação. Ora, basicamente, a experiência do nada, ou do mal, enquanto possibilidade e tendência vivenciada pelo ser humano, pode definir-se como um impulso de *horror à diferença*. Enquanto tal, este impulso é inócuo. Mais ainda, o impulso inverso – o amor pela diferença, identificado por Sto. Agostinho como tendência ao ser - é mais forte do que aquele outro. Todavia, ambos os movimentos residem no interior do ser humano – e, afinal, de todas as formas que preenchem o cosmos – como possibilidades de toda a expressão de existência. E se é verdade que, para o Hiponense, a tendência ao ser é superior à tendência à aniquilação, o filósofo também reconhece, porque assim o experimentou, o fascínio que encerra todo abismo.

Ao tempo de Agostinho, duas mundividências colocavam neste horror à diferença a máxima expressão de realidade. Note-se que, na perspectiva agustiniana, uma e outra se sustentam na mesma tendência ao nada que identifica a força aniquiladora do mal. Tais mundividências tinham o seu ápice no maniqueísmo e no neoplatonismo. De facto, ao edificar uma metafísica da ordem, a obra do Hiponense está marcada por uma atitude de patente rejeição para com o maniqueísmo, manifestando-se claramente avessa a esta concepção do mundo. Inversamente, para com o neoplatonismo a atitude agustiniana é não apenas condescendente, como até, em alguns aspectos, de comunhão de princípios. Porém, é um facto que ambas as mundividências, cada uma a seu modo, se alicerçam no horror da diferença. Não é outro o motivo pelo qual o maniqueísmo defende o eterno conflito entre alteridades, a não ser pela incapacidade de assumir e de integrar ambos os termos em uma terceira realidade, abrindo-se à relação. Desde esta óptica, e de acordo com a escatologia defendida por Mani, um final do combate surgirá quando o mais forte dominar sobre o mais fraco, aniquilando-o pelo princípio de poder. Por seu turno, e não obstante a divergência de pontos de partida, o neoplatonismo acabaria por defender a mesma anulação da alteridade e da diferença, propondo, como ideal de sageza e como fim final de toda a existência, a dissolução de todas as formas no Uno Inteligível, a eterna recondução da diversidade das formas e da identidade de cada uma ao Uno indiferenciado. Nesta exacta medida, enquanto ambas as propostas anulam a diferença, retiram-na do horizonte do Ser. Por este mesmo facto, considerando que a diferença é o elemento determinante em toda a relação, e precisamente por ser esta a propriedade que Sto. Agostinho descobre como essencial na realidade do Princípio, Supremo Bem ou Ser, o Hiponense rejeitará uma e outra propostas de compreensão do Mundo.

Na verdade, o filósofo compreendeu que, partindo da experiência do mal, aquelas mundividências chegaram a soluções que justificam a racionalidade do real mediante a

anulação da diferença. Com efeito, o maniqueísmo entende-a como um elemento a aniquilar num combate bélico. O neoplatonismo considera-a um definhamento do Princípio, uma corrupção ou degradação do Uno, pois toda a realidade que dele diverge é considerada como menos ser, numa escala sempre degenerativa. O estoicismo, enfim – mundividência com a qual Sto. Agostinho também dialogou, máxime através da influência de Cícero -, entendia a diferença como uma realidade provisória, a anular num princípio supremo de natureza cósmica, ao postular que a perfeição de todas as formas se resolve numa espécie de conflagração universal, tudo reconduzindo ao Princípio originário onde tudo devém eternamente, todas as formas se subjugam ao eterno retorno do ciclo cósmico da existência.

No intuito de encontrar racionalidade para a desordem, Sto. Agostinho é impelido a reflectir sobre a natureza do Princípio. Em *Confessionum* é claro o fascínio que a proposta neoplatónica exerce sobre o filósofo, precisamente por considerar o Princípio como racionalidade suprema, *Logos* ou Verbo. Deste modo, o próprio mal, o conflito ou desordem, dependendo de um princípio único de racionalidade, nele deve encontrar a sua inteligibilidade. Com efeito, bens e males têm de estar dentro da ordem, integrados na racionalidade do Princípio. Na óptica agustiniana, fora deste Princípio nada há, nada é, nada subsiste. À margem do Princípio é o nada, a total ausência de forma e de identidade ou ser.

Compreendendo o universo que o circunda a partir de um Princípio único de ser, Sto. Agostinho concebe um enquadramento para a realidade do mal, ou desordem. Ora, é precisamente sobre este eixo que a concepção agustiniana da *ordo rerum* se vem a articular com a questão essencial de toda a metafísica, a saber, aquela que reflecte sobre o modo como se equacionam o Uno e o múltiplo, a Unidade do Princípio e a diversidade das formas que, na sua contingência, repletam o universo.

Bens e males estão dentro da ordem. Tal afirmação, defendida de modo inconcusso por Sto. Agostinho, só é possível se a própria ordem for considerada como Princípio soberano de realidade. É este, afinal, o esforço da racionalidade agustiniana, expressa ao longo da sua vasta obra: mostrar que o Princípio é Ordem, em sentido pleno e soberano, pois ele próprio vive da relação perene entre a identidade e a diferença, entre Unidade e Multiplicidade. *De trinitate* será porventura a obra na qual o Hiponense mais reflecte sobre esta natureza do Princípio, sendo um facto que, no referido escrito, essa reflexão se expande em diferentes sentidos e abrange diversos níveis de complexidade. Como mostra Agostinho, o Princípio único de ser é, na sua essência,

identidade e diferença, Unidade na Trindade. Precisamente porque essa relação se exerce em plena harmonia, respeitando, ainda, uma hierarquia, a qual não integra já diferença de essência ou substância, nem graduação de ser, mas não prescinde de uma racionalidade na processão, o Princípio é entendido como Ordem Soberana. Esta Ordem escapa ao tempo: é Eterna. Integra a diferença das identidades que nela subsistem e vivem, congrega-as na identidade de uma só substância, a divina. E esta Ordem Eterna é Princípio de toda a realidade, da diversidade de todas as formas, seja qual for a expressão delas e independentemente do lugar que ocupam na hierarquia ontológica.

A metafísica augustiniana afirma, por conseguinte, a existência de um Princípio Soberano de Ordem que reúne em si, de modo muito peculiar, a diferença, viabilizando a Unidade na Trindade. Para Agostinho, a compreensão desta ordem soberana exige uma especial agudeza de espírito, senão mesmo uma penetração no carácter arcano deste Princípio, mediante uma peculiar participação no dom divino – a Sabedoria. A diferença, factor inerente a toda a forma de realidade, sem a qual não subsiste nenhuma relação, é entendida como uma expressão do próprio Ser supremo, na eternidade da sua essência. Nesta dinâmica, a diferença subsiste integrada na identidade eterna de uma mesma substância.

Para Sto. Agostinho, este Princípio é também a origem de todos os seres. Enquanto tal, a sua actividade específica é doar ser às diferentes formas de existir. Esta actividade é designada por criação. Com ela, o Princípio instaura uma diferença radical de natureza entre ele mesmo e as realidades que cria. Enquanto no interior do Princípio a diferença subsiste em igualdade de natureza, fora dele – ou seja, na relação que estabelece com os seres que não são o Princípio, e que dele dependem no ser, no movimento e em toda a expressão de alento que neles se possa encontrar – a diferença é abissal. Dir-se-ia mesmo que ela é intransponível. Na perspectiva augustiniana, entre o Ser e os seres, entre o Criador e as criaturas não poderá haver jamais identidade de essência.

Como, então, garantir que a ordem – princípio soberano de realidade, que articula harmoniosamente unidade e diferença – permanece no cosmos? Como garantir que esse princípio uno, precisamente porque essencialmente relacional, estabelece, ainda, e para além da dinâmica de vida e relação que ele mesmo é, relação e diálogo com a diversidade das formas e dos seres? Se a diferença entre Ser e seres é radical, haverá ainda alguma relação entre o Princípio e as formas? A Ordem, Princípio Supremo, está, ou não, ocupada com os assuntos humanos? Há, ou não, uma efectiva relação entre o

Criador e as criaturas? Há, ou não, ordem no interior do cosmos e, de modo particular, na vida dos seres humanos, no curso dos tempos e dos acontecimentos?

Para responder a tais interrogações e esclarecer a noção de *ordo*, Sto. Agostinho necessita de indagar qual a essência do Princípio. Obriga-se, também, a discorrer sobre o modo como tal Princípio estabelece relação, num plano descendente, com o universo por Ele criado. E, considerando tal relação no plano ascendente, o Hiponense precisa de esclarecer o modo como os seres interagem com o Ser supremo.

Para elucidar o primeiro aspecto, o filósofo detém-se a analisar a noção de *creatio*, entendida no sentido bíblico-cristão, a saber, como a passagem da total informidade à forma, da mais radical ausência de existência e de ser, à participação ou assunção de um determinado modo ou forma de ser. Este processo, efeito da liberalidade e gratuidade do Criador, garante a identidade de cada existência, ao mesmo tempo que instaura, entre ela e o seu Princípio, uma total irreciprocidade ontológica – aquela que se dá entre a Plenitude e a indigência, entre Aquele que É e aquilo que devém, entre o Dom e o dado. É nesta irreciprocidade ontológica que se enraíza a característica essencial das criaturas, a saber, a contingência delas, a qual se expressa, em última instância, no facto de estarem afectadas pela temporalidade. Nesta medida, só a relação descendente, do Uno em direcção ao múltiplo, é conceptível. Só para este domínio de relação é possível encontrar uma causa eficiente – a vontade de se dar a participar, ou Dom. Entre o Uno e o múltiplo instaura-se uma radical diferença ontológica. Esta identifica a ordem própria da relação que entre ambos se estabelece. Ordem é, neste caso, a dinâmica que se estabelece entre o Uno e o múltiplo, na qual Aquele permanentemente manifesta a fidelidade à aliança estabelecida com a Criação, pois a vontade eterna que trouxe os seres à existência permanece *para sempre*. Precisamente porque a natureza do Princípio é dialógica e relacional, tal vontade do Criador vai unida ao sentido da criação de cada forma e do conjunto das formas. E este sentido inscreve-se no cerne dessa característica essencial mediante a qual o Uno e o múltiplo se diferenciam: o factor temporalidade.

Sto. Agostinho considera sempre a noção de tempo como envolvida num contexto de mistério, de enigma, o qual reside, antes de mais, no facto de o tempo ser um factor de máxima diferenciação entre o Uno e o múltiplo. Acresce ainda ao enigma o facto de o próprio Princípio, unidade consubstancial e eterna, ter querido assumir a condição do múltiplo, instaurando um peculiar dinamismo no curso dos tempos e nos acontecimentos históricos.

Esta presença da eternidade no tempo manifesta-se pelo compromisso que o Princípio assumiu, ao criar, com a forma de cada criatura. Manifesta-se, também, no facto de ter criado o próprio *curso dos tempos*. Se é verdade que a condição histórica do universo deriva da contingência das formas criadas, aquela não se identifica com estas. Há uma economia dos tempos, um curso ou evolução histórica, à qual Sto. Agostinho foi sensível desde o primeiro momento em que entrou em contacto com os *libri Platoniorum*, de modo particular ao confrontar o conteúdo destes escritos com o sentido histórico que impregna profundamente a racionalidade cristã. Com efeito, é a ausência de qualquer referência à Encarnação do Verbo que Sto. Agostinho impugna a quanto leu nos *Platoniorum libri*. É a rejeição da presença histórica do Verbo - que assume a contingência das criaturas e, de modo particular, a do ser humano, fazendo-se carne, sujeitando-se ao tempo, ao sofrimento e à morte - que o Hiponense anota como fragilidade radical, na mundividência neoplatónica.

Para o filósofo, a Encarnação do Verbo revela o sentido da história, a inteligibilidade do curso dos tempos. É para esse momento histórico que a temporalidade converge. Com ele se inaugura um novo sentido para a realidade criada. A relação entre o Uno e o múltiplo não se estabelece apenas no sentido descendente, delineando uma estrutura gradual de formas – o Uno é maior do que o múltiplo, o eterno é mais do que o temporal. A instauração da diferença ontológica não é, em absoluto, entendida por Agostinho nem como degenerescência do Uno, nem como instauradora de um fatalismo cósmico a realizar numa dinâmica mediante a qual, para recuperar uma perfeição original, tudo deverá regressar e recolher-se no Princípio, anulando a identidade de cada forma. Diferença é, na óptica agustiniana, sinónimo de potenciação de ser. Por conseguinte, quanto maior for a expressão de diferença, quanto maior a realização, no tempo, de toda a capacidade contida em cada forma existente, maior manifestação de ordem e de ser, maior, afinal, a proximidade entre o Uno e o múltiplo, entre o Ser e os seres. Com efeito, é a máxima potenciação e expressão de ser no tempo que faz parte do sentido da Criação, revelando ao ser humano o projecto criador divino. Para Sto. Agostinho, na relação do Uno com o múltiplo, essa plenitude tem lugar quando o Verbo Eterno de Deus assume a natureza humana, num determinado momento do curso dos tempos. Só a partir desse ápice da história se torna viável, de modo pleno, a relação do múltiplo para o Uno e, em concreto, uma efectiva comunicação e comunhão entre o ser humano e o Divino.

De facto, a impossibilidade de encontrar um verdadeiro mediador entre a multiplicidade das formas e o Princípio Supremo de realidade fora, desde sempre, a grande angústia das propostas filosóficas da antiguidade. Se era possível compreender, de algum modo, a relação do Uno com o múltiplo em sentido descendente – sob forma de eterno retorno, de degeneração ou de lugar de combate entre princípios antagónicos-, a relação do múltiplo para o Uno surgia sempre à racionalidade humana como inviável. Qualquer que fosse a forma de considerar a natureza do Princípio, este seria sempre, e por definição, superior às realidades intra-cósmicas, à multiplicidade das formas. Ante o Primado do Princípio, e precisamente por uma questão de ordem, não cabe reagir, mas apenas acatar a realidade da inferioridade do múltiplo *tal como ela é*. Se o Princípio pode estabelecer relação com o Mundo, o inverso só aparente e ilusoriamente parece ser possível.

Sto. Agostinho dá conta deste mesmo facto: assume-o no interior da sua mundividência, confirma a veracidade desta premissa. Fá-lo subtilmente, no confronto entre a natureza da mente humana e a essência da Deidade. Com efeito, para aceder à compreensão da natureza do Princípio, o Hiponense propõe-se analisar aquela realidade que, na hierarquia ontológica e entre as formas disponíveis à consideração do espírito humano, mais está ao alcance da razão. Assim, é sobre a natureza da própria mente humana que Sto. Agostinho ergue o caminho privilegiado para compreender a natureza do Princípio, a tal ponto está convicto de que, na mente humana, está impressa uma efígie divina. Porém, após longa análise, o Hiponense comprova que é infinita a distância entre a imagem de Deus impressa no ser humano e o Princípio de que ele é imagem. Uma vez mais, a tentativa de ascender do múltiplo para o Uno é malograda, mesmo supondo a boa vontade dos humanos que querem aceder ao divino, desejando contemplar a essência dele, identificar-se com ele, a fim de com ele cooperarem para a instauração da ordem e da harmonia no tempo e na história, fazendo coincidir a vontade própria com o Bem Comum. Mesmo seguindo a via da interioridade, mesmo supondo a boa vontade humana, mesmo procurando desvendar o sentido da história e compreender o lugar de cada peça e do conjunto delas na *ordo rerum*, o fosso entre o Uno e o múltiplo, entre o Ser e os seres, é intransponível.

Sto. Agostinho apercebe-se claramente da impossibilidade de clarificar a noção de ordem e de compreender a relação entre o Uno e o múltiplo sem encontrar um Mediador e esclarecer a função Dele, quer no plano da Criação, quer no da Salvação. A identificação entre a ordem e a essência da própria Deidade – essa relação eterna de

processões que é inerente ao ser divino – é resultado, na obra agustiniana, de um exercício moroso da inteligência da fé, o qual culmina com a conquista de *um pouco de luz* acerca da essência divina, ténue raio que dista infinitamente do conhecimento da própria fonte de iluminação que a Verdade é em si mesma. Compreender a relação entre a Deidade, concebida como Unidade na Trindade, e o Universo criado é manifestação, já em si, de que a mente humana está em peculiar comunhão com a Sabedoria divina. Mediante esta participação, o ser humano entende que tudo quanto se dá no universo concorre para uma plenitude de realização e de ser. Na perspectiva de Agostinho, tal plenitude coincide com o facto histórico da Incarnação do Verbo, não obstante esta superabundância de ser e de sentido conviver com o efeito constrangedor do exercício histórico das liberdades criadas. De facto, estas são capazes de realizar a ordem do ser ou de acordo com o sentido da história, ou numa direcção avessa àquele. Por seu turno, a Incarnação do Verbo, ao potenciar uma nova realidade sobre a história, revela ao ser humano, com um novo sentido, o encaminhamento de todas as formas de ser e da própria história para um *finis optimus*, a realizar escatologicamente e no qual Deus será tudo em todos.

Ora, se a *ordo rerum* se realiza na constituição desta imensa sinfonia onde unidade e multiplicidade, nos diferentes níveis de ser, desde o mais ínfimo até à essência do próprio Princípio, se conjugam, cabe indagar de que modo o múltiplo, também na diversidade das suas formas, pode estabelecer uma efectiva relação com o Uno. Tal investigação exige avaliar as condições de possibilidade de realização da ordem no sentido ascendente – aquele que parte das realidades criadas para o Criador.

Sto. Agostinho, na esteira de S. Paulo, acolhe a via ascendente da razão na compreensão do Ser supremo: das realidades criadas ao entendimento das realidades divinas. De entre aquelas primeiras, como itinerário privilegiado de ascese, presta uma peculiar atenção à natureza da mente humana, na tríplice dinâmica das funções que nela habitam: o entendimento, a vontade e a memória. Para ascender à compreensão da essência divina - e partindo de um dado de revelação, segundo o qual Deus diz de si mesmo não apenas que *É*, mas que o seu Ser é Amor – o Hiponense analisará, precisamente com base na relação de amor, a natureza das funções da mente, atendendo ao modo como elas se relacionam entre si e com os demais níveis de realidade.

Como resultado deste esforço analítico, o filósofo conclui que, no caso da relação com seres que, na hierarquia ontológica, se colocam num nível inferior à mente humana,

ou, até, no mesmo degrau dessa ordem, a relação pode estabelecer-se a partir das forças da própria mente. Porém, no caso da relação com o Ser Supremo, ou com o ser humano, na exacta medida em que este é imagem do Ser Supremo, tal relação extravasa as possibilidades da forma humana. Este facto ocorre por dois motivos. Antes de mais, por uma razão hierárquica – o inferior não pode agir sobre o superior. Ora, é superior à mente humana poder conhecer e amar uma realidade que a excede hierarquicamente, ou mesmo amar e conhecer uma realidade na sua verdadeira e mais íma dimensão, a saber, enquanto nela está impressa a efígie divina. Com efeito, para que tal fosse possível, exigir-se-ia à mente humana o conhecimento de si mesma e do outro não já no contexto das funções da mente mas no seio da própria Deidade. Porém, este conhecimento da realidade *em Deus* só é possível mediante uma particular comunhão com a Sabedoria divina. Em segundo lugar, tal impossibilidade resulta de uma questão historicamente determinada. Sto. Agostinho admite que o ser humano padece de uma debilidade intrínseca à sua forma, estando esta afectada por uma corrupção original, a qual, não lhe impedindo o acesso à Deidade, o confronta, nesta busca, com duas características peculiares: a ignorância de si mesmo e a dificuldade de aceder à Verdade.

Para estabelecer relação com a Unidade Suprema, Princípio Soberano de Ordem, e sanar as duas condições supra referidas, o ser humano necessita de um peculiar auxílio. Por um lado, só poderá conhecer o ser divino se este vier até ele. Só poderá conhecer essa Unidade na multiplicidade, modelo pleno de ordem e harmonia, se ela se lhe manifestar, facto que, tal como o da própria Criação, apenas tem causa eficiente na infinita liberalidade do Ser supremo. Por outro lado, para suprir aquela afecção da forma humana, debilitada por uma corrosão desde a sua origem, historicamente determinada, no contexto da metafísica agustiniana aquela aproximação da Unidade Suprema ao ser humano assumirá, também, uma função sanante. Tal proximidade minimizará, deste modo, os efeitos da ignorância da Verdade e da dificuldade que a razão experimenta no percurso de ascese para a Deidade.

A função do Mediador assume estas duas dimensões. Por ela, Sto. Agostinho esclarece de que modo é possível estabelecer a relação entre o múltiplo e o Uno, no sentido ascendente: da criatura ao Criador, dos seres ao Ser. Ao elucidar o lugar que ocupa, na obra do Hiponense, a dimensão salvífica do Mediador, evidencia-se a solução agustiniana para o mistério do sofrimento e da morte e torna-se legível o modo como o filósofo integra, na ordem das coisas, os bens e os males. Por seu turno, a dimensão de

Plenitude dos Tempos, associada à Encarnação do Verbo, esclarece até que ponto a Deidade está próxima dos assuntos humanos e se ocupa deles, uma vez que assumiu a própria natureza humana e, com ela, a contingência e a temporalidade que a caracterizam. Sto. Agostinho insiste, contudo, que, neste movimento descendente, a Deidade não se degrada, não degenera, nem se corrompe na sua natureza. Inversamente, ela eleva à máxima expressão todas as dimensões de realidade que assume e com as quais convive, potenciando-as no ser e revelando a plenitude de sentido que nelas se encerra. De modo particular, a Encarnação do Verbo elucida o mistério do sofrimento e da morte. Por conseguinte, é neste apogeu de proximidade entre Deus e a forma humana que se descodifica de modo pleno e derradeiro o filosofema da ordem.

Com efeito, esse exponencial máximo para o qual toda a realidade criada está escatologicamente orientada é vivido já no tempo histórico pela existência incarnada no Homem Cristo. Porém, tal potencialidade é, ainda e uma vez mais, apenas incrustada em germe na história pelo Mediador. A partir deste facto histórico, e em união com ele, todos os seres humanos poderão ascender, efectivamente, à unidade da sua forma contingente com a plenitude de Forma que é a Deidade, preservando sempre a diferença. Com efeito, na óptica augustiniana, o espírito humano pode, em união com o Verbo Incarnado, estabelecer uma efectiva relação e comunicação com a Deidade. Esta realizar-se-á quer no plano vertical - aquele no qual o ser humano interage com o Ser divino, envolvendo neste movimento todas as criaturas com as quais se relaciona no seu agir intra-histórico -, quer no plano horizontal - aquele no qual o ser humano se relaciona com os seus semelhantes e com as demais formas de ser que preenchem o universo criado. Note-se, contudo, que estes dois planos só analiticamente admitem separação. Efectivamente, na realização histórica do ser humano, eles são inseparáveis.

O filosofema da ordem adquire, por conseguinte, na identidade do Mediador, Deus e Homem, a sua máxima inteligibilidade. Deus ocupa-se a tal ponto dos assuntos humanos que incarna na história, assumindo natureza humana. Sem deixar de ser Deus, contrai o sofrimento e a morte, esclarecendo o sentido dessas realidades aniquiladoras. Sem deixar de ser homem, ultrapassa, com a sua existência marcada pelo tríplice movimento *vida-morte-ressurreição*, toda a contingência temporal. Tornando viável, no tempo e na história, a efectiva relação dos seres humanos com o Ser divino, o Mediador esclarece e potencia, definitivamente, a proximidade entre o múltiplo e o Uno, através

de uma efectiva unidade e comunhão entre ambos, e de ambos com a totalidade das formas existentes.

Esta unidade, na qual se preserva a identidade de cada forma, realiza a plenitude da ordem. Sinónimo de *Dilectio seu Amor*, a noção augustiniana de *ordo* não se reduz à ponderação do exercício das vontades segundo uma escala de *maius et minus*. Ela não avalia tão-só a qualidade do amor de que é capaz cada ser dotado de racionalidade. Um entendimento da *ordo amoris* no seio da obra augustiniana que se esgotasse apenas na percepção da qualidade do amor da vontade de cada ser humano seria ainda estreito para compreender a radicalidade daquela noção, no contexto da obra do Hiponense. Com efeito, a *ordo* identifica o imenso concerto de todas as vontades, em plena harmonia com a vontade do Ser supremo, numa conjugação que significa uma efectiva e interactiva comunhão de todos os seres. Tal unidade realiza-se eternamente e de modo cabal na essência da Deidade. De modo também cabal e pleno, de acordo com a contingência que as caracteriza, a mesma unidade e comunhão é realizada entre as criaturas dotadas de razão que, unindo-se ao Ser supremo mediante o Amor – *donum dei* -, se unem igualmente entre si, sempre preservando a diferença e sempre pela mediação do Verbo. E, ainda de modo cabal e pleno, porque concorde com a possibilidade de escolha que especifica as liberdades criadas, tal unidade é também realizada nos seres racionais que rejeitam a comunhão com a Deidade. Não obstante rejeitarem esta comunhão, fazem-no, ainda e sempre, mediante o amor. Na verdade, eles unem-se, por um lado, aos seus congéneres, na qualidade da vontade – aquela que permanece no movimento de aversão a Deus ou rejeição do dom, amando bens perecíveis, em lugar do Bem Comum ou Eterno. Por outro lado, como tal movimento é, ainda, uma expressão de ser e de bondade, apenas viabilizado pelo próprio dom divino, a unidade destes espíritos com a Deidade não deixa de se realizar eternamente, mesmo se de modo ínfimo. Nela se manifesta ainda a magnificência do Criador e a bondade do Ser Supremo, não obstante também nela se verificar a indigência metafísica da criatura.

O efeito desta plenitude de ordem, que só se realizará quando o curso dos tempos atingir o seu término, é a tranquilidade ou Paz. Esta reina eternamente na essência divina, identificando-se com a comunhão essencial de Amor que Deus É. A mesma Paz reinará para sempre na Criação quando cada forma adquirir, no universo, o seu lugar próprio. Tal ubicação é aferida pela qualidade do amor que reina em cada forma, sendo avaliada pelo modo como estabelece relação com os três planos da hierarquia

ontológica. Assim, para avaliar até que ponto o ser humano está ordenado de acordo consigo mesmo é necessário ponderar o modo como estabeleceu relação com o Ser Supremo, com o seu próprio modo de ser – e o dos demais, como semelhantes – e com as outras formas de existência, que apenas vivem e são. De facto, também estas levam em si o apelo a participar na unidade com o Ser Supremo. Na verdade, após a Encarnação do Verbo e mediante a comunhão das vontades humanas e divina, também a forma dos seres desprovidos de razão encontra, no interior do cosmos, uma novidade de sentido, pois a razão humana, na qual progressivamente se instaura a Sabedoria, compreende o modo como pode direccionar tais seres ao Bem Comum, tornando-os, assim, parte integrante do concerto cósmico, intra-histórico mas escatologicamente orientado para a plena e definitiva comunhão com o Ser Supremo.

Só então, quando todas as formas tiverem atingido, na união com o Mediador, a plenitude das possibilidades contidas no seu ser e no seu agir, em expressão de Agostinho, Deus será tudo em todos, preservando a identidade de cada expressão de realidade. Só então a Paz, tranquilidade da ordem, estará realizada e se manifestará na sua plenitude.

2. Metodologia

Indagando a obra de Sto. Agostinho desde o prisma supra referido verifica-se, antes de mais, que a literatura auxiliar não é abundante. Se é possível encontrar alguns estudos sobre a noção augustiniana de *ordo* eles ficam-se, as mais das vezes, numa análise do termo no contexto dos primeiros escritos, cingindo-se a uma averiguação da ordem como harmonia cósmica. A noção fica, assim, restringida à sua dimensão estética, sem se evidenciarem as suas raízes metafísicas.

Poder-se-ia justificar tal facto pela consideração de uma evolução, no interior da obra do Hiponense, da noção de *ordo*, tal como acontece com tantas outras noções. Destarte, uma leitura da obra augustiniana desde uma perspectiva cronológica obrigaria a cessar a indagação em escritos correspondentes a determinados períodos da designada evolução intelectual do Hiponense. É um facto que esta perspectiva de análise fez escola em comentadores no início do século passado, tendo subsistido de modo evidente até meados do século XX. Trata-se da tentativa de encarar a obra do Hiponense a partir de uma perspectiva genético-evolutiva a qual, para além de nos parecer extrínseca ao modo

como fluem os escritos de Agostinho, debate-se com a extrema dificuldade de fixar uma cronologia definitiva para a grande maioria das obras do Hiponense.

Não será esta a metodologia de análise aqui seguida. Ela afasta-se, também, de duas outras perspectivas que, em nosso entender, marcam a literatura acerca de Sto. Agostinho produzida sobretudo no passado século. É um facto que abundam os estudos que, desenvolvidos em paralelo com o desejo de esquadrihar as influências sofridas pelo Hiponense das correntes filosóficas com as quais dialogou e da tradição cultural onde se inscreve, se detêm em análises de carácter filológico ou historiográfico. Sem menosprezar estas perspectivas de análise, o presente estudo encara o resultado delas como um instrumento de trabalho, sem dúvida útil, mas, em última instância, sempre redutor, pois tantas vezes é inconclusivo, dada a impossibilidade de provar definitivamente uma ou outra das teses levantadas pelos especialistas.

Um outro conjunto de estudos que integram a literatura produzida nos últimos anos em torno da obra do Hiponense orienta-se no sentido de purgar Sto. Agostinho do ónus que a história da filosofia ou da teologia lançou sobre a sua obra. Deste esforço, na maior parte dos casos emergente de meios eclesiásticos, resulta uma literatura que, pelo menos de forma sub-reptícia, padece de um cunho apologético. Da leitura destas obras resulta um saibo de instrumentalização da obra do próprio Hiponense. Tal perspectiva, não obstante a virtualidade de esclarecer conceitos e de determinar teses complexas da metafísica agustiniana, por vezes constringe uma leitura dos escritos agustinianos despida de preconceitos.

A metodologia ora adoptada rege-se, acima de tudo, por um contacto directo com a produção filosófica de Agostinho, dissecando-a à luz do fio condutor supra enunciado: o esclarecimento do filosofema da ordem e das questões metafísicas nele envolvidas. Ao fazê-lo, partimos da convicção de que a noção de *ordo* permite uma compreensão mais universal e profunda da obra do Hiponense, conferindo-lhe uma maior amplitude de sentido. Por conseguinte, é essencialmente um regresso às fontes, à leitura da obra agustiniana legada pelo trabalho da filologia e de acordo com as edições críticas, que serve de base ao nosso trabalho. O objectivo deste esforço hermenêutico é evidenciar a pujança da racionalidade agustiniana.

É verdade que a dialéctica agustiniana é o resultado de um exercício da inteligência da fé, mas esse facto apenas manifesta, confirmando-a, a sua profunda racionalidade. Afinal, não são a demora do raciocínio e a demonstração daquilo em que se acredita, princípios inerentes ao condicionamento histórico da razão humana?

No exercício hermenêutico de que resultou este trabalho procurou-se, acima de tudo, trazer a claro a própria obra do Hiponense, seguindo o fio condutor da sua racionalidade quando questiona o modo com se relacionam a Unidade e Multiplicidade, em Deus e no Mundo de que a Deidade é Princípio. Outro não é o ensejo do filósofo quando coloca a noção de ordem no cerne da Filosofia. Outro não é, também, em nosso entender, o modo de evidenciar a dimensão universal da metafísica do Hiponense e de comprovar a vigência do resultado da sua produção filosófica e a radicalidade da sua proposta.

CAPÍTULO I

O FILOSOFEMA DA ORDEM

1. Articulações do filosofema no diálogo *De ordine*

No início de *De ordine*, Sto. Agostinho invoca as teses ímpias que, não obstante serem claramente insatisfatórias, são as únicas que a cultura clássica propõe para equacionar o filosofema da Ordem. Embora tal filosofema abranja, já no seu enunciado, um horizonte de interrogação mais amplo e, sobretudo, mais radical do que o de indagar acerca da origem e da natureza do mal, é este, afinal, que entra em conflito com a inquietação radical do ser humano: o desejo de felicidade. Ora, dado que, a cada instante, o ser humano esbarra com obstáculos à realização de tal desiderato, a existência do mal insere-se no filosofema da Ordem como uma dificuldade para a qual a razão deve encontrar uma solução satisfatória.

Tal como é equacionado por Sto. Agostinho, o filosofema em causa não indaga sobre a existência do Ser Supremo, ou de Deus, a qual é dada por suposta. Este facto justifica-se por dois motivos. Em primeiro lugar, o Hiponense inscreve o filosofema da Ordem no horizonte mais radical da questão sobre o ser. Em segundo lugar, o contexto cultural em que o filósofo se insere não respira os ares do ateísmo, entrando em convivência, inclusivamente, com um excesso de religiosidade ou, melhor dito, com aquilo que Sto. Agostinho considera uma deturpação dessa dimensão íma do ser humano.

Na tentativa de equacionar o filosofema da Ordem e em busca de superar paradoxos, a razão humana concluíra, com os epicuristas, que não há Deus, despreocupando-se de interrogar acerca da racionalidade do real. Esta seria, efectivamente, a posição teórica mais próxima do ateísmo, ao tempo de Agostinho, muitas vezes desacreditada por uma prática de superstições e credices que, nomeadamente em *De ciuitate dei*, é descrita como tendo-se generalizado, na vivência religiosa da gentildade. Para Sto. Agostinho, a morte de Deus significa o sepulcro da Filosofia. Com ela entra em luto, também, o sentido da existência humana, pois se não há nenhuma entidade suprema que garanta a racionalidade do Cosmos, é ociosa e vã a

tarefa de construir uma explicação coerente para o Universo em que o ser humano se insere.

Numa outra forma de equacionar o filosofema, e reduzindo a noção de ordem à administração do Universo por uma inteligência suprema, ou ao conceito de providência, a razão humana respondera, em outras formulações, que a ordem não é universal. Desde esta óptica, Deus não se imiscui nos assuntos humanos, entregando estes ao curso da causalidade material. Esta tese poderia ser defendida pelos partidários de um estoicismo radical, ou até mesmo, por contraditório que pareça, pelos defensores do neoplatonismo. Em qualquer caso, o Hiponense considera-a claramente ímpia, pois desvaloriza a noção de divindade. Um tal Deus não é nem onipotente, nem atencioso. Não é, portanto, digno de devoção e piedade.

Por último, caberia considerar a hipótese de Deus ser causa do mal, tese aberrante que encarna a posição maniqueísta, sendo esta, na perspectiva de Sto. Agostinho, entre todas, claramente a mais ímpia¹.

Em *De ordine*, a discussão em torno a este conjunto de questões é enunciada com clareza. Trata-se de saber de que modo acontece que, tomando Deus o cuidado das coisas humanas, se verifique tanta perversidade em tais assuntos. Como Agostinho faz notar, tal modo de agir não é conforme com uma recta administração do real. Um escravo inculto, o último dos humanos, certamente faria melhor, se tal estivesse em seu poder². Efectivamente, a razão que se fixe, mesmo por breves instantes, em fenómenos de natureza física, moral ou social, rapidamente encontrará defeitos no Universo. Deste modo emerge uma justificação fácil, por parte da razão humana, para a imperfeição e disformidade, para a desordem reinante, deduzindo que o mundo está mal organizado³.

¹ Cf. *DO* I, I, 1 (CCL 29, p. 89). A mesma formulação é retomada em *LA* III, II, 5 (CCL 29, p. 277).

² Cf. *DO* I, I, 1 (CCL 29, p. 89).

³ Num artigo de J. DANIELOU encontra-se um resumo, bem documentado e objectivo, das principais teses acerca do Governo do Mundo, presentes na antiguidade grega e no gnosticismo primitivo. Em conclusão, o A. escreve: “ (...) Le mauvais gouvernement du monde est une thèse proprement gnosticiste. Pour les Grecs le désordre est un pôle opposé à l’ordre, mais qui fait partie de la nature même de l’Univers. Pour les Juifs et les Chrétiens, le monde est bien gouverné par un Dieu sage et bon; le désordre y est introduit par le péché, mais n’empêche pas le monde d’être gouverné par Dieu. Pour les gnosticiste au contraire l’Univers à la fois stellaire et terrestre est l’œuvre d’un démiurge inférieur, qui le gouverne mal » [J. DANIELOU, « Le mauvais gouvernement du monde », in *Le origine dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966* (Leinden, 1970), p. 456]. A traços largos, são estes os aspectos fulcrais das principais teses que se apresentam a Sto. Agostinho para elucidar o filosofema da ordem.

Para solucionar tais dificuldades, o estoicismo defendera a identidade entre a noção de ordem e a causalidade universal, afirmando que essa razoabilidade do real transcende o mero conhecimento humano acerca da conexão das causas dos fenômenos da natureza. A *ordo rerum* não se identificaria, na perspectiva estóica, com a compreensão que a razão humana possa ter de um determinado fenômeno. De facto, ao referir a razão ou ordem do cosmos, o estoicismo não indica uma construção razoável de argumentos que permita justificar, por via demonstrativa, a causa de um fenômeno, dada a convicção de que a razão do real transcende a esfera da lógica humana, sendo esta entendida como subconjunto de uma racionalidade mais ampla. O ser humano não é o cume nem o centro do Universo e, por isso, não é em função dessa pequena parcela do cosmos que a *ordo rerum* pode ser descortinada. Nesta perspectiva, uma definição de providência, cara ao estoicismo, diria que o cosmos é melhor do que o homem. A racionalidade humana é apenas uma função da razão cósmica, essa sim soberana e eterna.

Isto mesmo se pode ler em *De natura deorum*, quando Crisipo expõe os argumentos a favor da existência de Deus, identificando esta última noção com o princípio fabricante da natureza, ou seja, a Razão Cósmica⁴. A mesma tese é confirmada recordando os argumentos de Zenão: se o Mundo é o melhor dos bens, então ele contém todas as perfeições, entre as quais se contam a Razão e a Sabedoria⁵. A Alma do Mundo é a razoabilidade dele. Por sua vez, o movimento eterno dessa Vida justifica todos os fenômenos intra-cósmicos, dos quais a vivência humana é um caso particular, com as suas brisas benévolas e os ímpetos abalos de ventos tumultuosos,

⁴ *De nat. deor.* II, 6, 16: “(...) Etenim si di non sunt, quid esse potest in rerum natura homine melius; in eo enim solo est ratio, qua nihil melius potest esse praestantius; esse autem homine qui nihil in omni mundo melius esse quam se putet desipientis adrogantiae est; ergo est aliquid melius. est igitur profecto deus.” [Stuttgartiae, 1980: Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana (Recognovit ed. W. AX (1933), p. 55]. Em *De nat. deor.* II, 7, 18, depois de considerar os diferentes modos de existir, Crisipo conclui que o Mundo é o Ser Supremo, dotado de uma racionalidade intrínseca, ela mesma divina: “(...) atqui certe *nihil omnium rerum melius est mundo nihil praestabilius nihil pulchrius, nec colum nihil est se cogitare quidem quicquam melius potes. et si ratione et sapientia nihil est melius, necesse est haec inesse in eo quid optimus esse concedimus.*” (p. 56 : it.n).

⁵ *De nat. deor.* II, 8, 21: “(...) ‘Quod ratione utitur id melius est quam id quod ratione non utitur; nihil autem mundo melius; ratione igitur mundus utitur.’ similiter effici potest sapientem esse mundum, similiter beatum, similiter aeternum; omnia enim haec meliora sunt quam ea quae sunt his carentia, nec mundo quicquam melius. ex quo efficietur esse mundum deum.” (p. 57).

umas e outros predefinidos e irrefragáveis. Estes vaivéns da *fortuna* mais não são do que uma expressão da Vida cósmica. A actividade humana integra-se, assim, como um elemento mais da sucessão ordenada das causas, determinada pela Alma do Mundo.

Em *De ordine*, a reflexão acerca da ordem emerge a partir da percepção de fenómenos naturais. O acto filosófico que dá início à discussão é a admiração de Agostinho ante a alternância do som do curso das águas junto aos *balnea*⁶. A irregularidade do rumor terá vindo ao encontro dos ouvidos do filósofo e chamou-lhe mais a atenção do que de costume. Perante a perplexidade de Agostinho – *cur ita esset?* –, a resposta é remetida por Licêncio para o âmbito das causas naturais: “folhas que caem no rio”. Porém, o filósofo insiste na indagação, em busca da causa, acabando por considerar que, não encontrando outra solução, a de Licêncio se pode inscrever no âmbito das sentenças prováveis.

No interior deste Diálogo, os níveis de exigência de resposta são, para estes dois interlocutores, claramente distintos. Para Sto. Agostinho, é insólito e digno de admiração que alguma realidade não siga o curso da ordem manifesta, isto é, que aquilo que deveria acontecer de modo natural ou que, pelo menos, acontece de modo habitual, seja capaz de sofrer alteração, dando lugar a uma aparente desordem. Para Licêncio, o domínio fenoménico da ordem é apenas um subconjunto de uma ordem mais ampla, abrangido por uma *ocultissima ratio* que, embora profundamente latente para os sentidos humanos, se inscreve no percurso inalterável da lei da causalidade material.

A primeira discussão registada em *De ordine* ronda mais em torno das convicções de Licêncio do que de uma definição por este assumida, a qual, de facto, só lhe é solicitada depois de todo um dia de labor, dedicado a pôr à prova a certeza inconcussa do jovem, segundo a qual “nada se faz fora da ordem”. Porém, esta inabalável convicção cai por terra quando confrontada com um sem-número de dificuldades, as quais emergem de modo assistemático ao longo do Diálogo. Ao ser derrubada a afirmação de Licêncio acerca da universalidade da ordem surgem, de novo, os aporemas nos quais o filosofema se subsume: ou os assuntos humanos estão à deriva, pois não há uma instância suprema que deles se ocupe, ou tal instância existe, mas não alcança todo o real. Nesse caso, não é suprema, e pode coexistir com outras realidades que lhe façam frente na disputa pelo domínio do Universo.

⁶ Cf. *DO* I, III, 7 (CCL 29, p. 92).

Se, em *De ordine*, Agostinho e Licêncio assumem como proposição consensual, que “nada se faz fora da ordem”, porém o termo *ordem* não é por ambos usado univocamente. Licêncio identifica a noção de *ordo* com o princípio de razão suficiente, segundo o qual “todo o efeito tem uma causa”. Todavia, o princípio de causalidade universal apenas dá resposta à origem do fenómeno na sua circunscrição física. Responde à razão de ser da sua presença no Universo como efeito de uma lógica que faz coisas, revelando-se, contudo, incapaz de alcançar a percepção da finalidade delas. Em *De ordine*, Licêncio explicita o âmbito ao qual se distende a sua convicção sobre a universalidade da ordem: a natureza, que gera os fenómenos físicos, de nenhum modo é temerária, sendo a sua actividade definida pela sucessão exacta dos nós que estreitam as relações necessárias estabelecidas entre diferentes fenómenos. A causalidade universal, aqui postulada, não ultrapassa o domínio das realidades materiais, no qual se inscreve e ao qual se subordina a própria actividade humana. Deste modo, a resposta dada pelo filho de Romaniano à pergunta “em função de que bem a natureza procriou (no caso em discussão, árvores)?” apenas pode manifestar a recusa a investigar sobre a natureza da causalidade final⁷.

Licêncio contorna a dificuldade apresentada pelo Filósofo de Hipona restringindo claramente o horizonte do seu conceito de *ordo*. Dado que há um sem-número de realidades cuja utilidade para os homens é ínfima ou nula, a investigação sobre a finalidade do real é *irrelevante* ou *indiferente*: a razão humana apenas pode interrogar acerca da causalidade eficiente. O horizonte mental de Licêncio é, portanto, voluntariamente restrito. Só naquele âmbito faz sentido interrogar a *ordo rerum* e, para um tal domínio de compreensão, basta a indagação sobre a causa eficiente dos fenómenos⁸.

Todavia, a convicção do jovem é ambiciosa, dado que, para tomar conhecimento de uma tal causa, exige que o entendimento alcance aquilo que Licêncio considera como a plenitude do saber: o domínio da arte divinatória, ou presciência humana. Na verdade, este poder da razão mais não é do que aquela forma de saber que é capaz de se dilatar

⁷ Cf. *DO* I, IV, 11; V, 14 (CCL 29, p. 94-95; p. 96).

⁸ A intervenção de Agostinho em *DO* I, V, 13, aparentemente retórica, pode interpretar-se como admoestação a Licêncio para que esteja atento a tudo aquilo que lhe pode ser ensinado pela ordem das coisas, facto que acontecerá desde que se mantenha unido a ela pela cadência das próprias questões.

no curso dos tempos, pela auscultação da *ocultissima ratio* que envolve os fenómenos naturais, alcançando, assim, o encadeamento e conexão das relações de causa-efeito⁹.

Porém, é sobretudo quando Sto. Agostinho solicita a Licêncio *um juízo de valor* sobre a noção de ordem que se evidencia o limite das convicções de Licêncio. O jovem interlocutor de Agostinho não é capaz de decidir se a ordem é um bem ou um mal, precisamente porque colocou esta noção à margem de toda a valoração, atribuindo-lhe uma certa indiferença ontológica¹⁰.

Note-se que, tal como é equacionado na primeira parte do Diálogo, o modo de abordagem do filosofema da Ordem circunscreve a pesquisa ao âmbito do *factum*. Tal como são ou estão, as coisas têm uma razão de ser, mesmo que, por qualquer motivo, igualmente razoável, presentemente se desconheça qual a causa de um determinado efeito. Desde esta óptica, embora se assuma que a *ordo rerum* tem um alcance universal, ela não deixa de encerrar os acontecimentos do Mundo num circuito fatal. Esta é, sem dúvida, uma resposta fácil. Fomenta a preguiça da razão, que deixa de inquirir o porquê, e a inércia da vontade, que se exime de intervir no curso da História, reconfortada, na sua fatídica cegueira, por um destino, cujo sentido, a existir, não é dado penetrar senão a um número privilegiado de mentes. Num tal contexto, o sábio é o adivinho e o conhecimento das leis cósmicas está entregue aos vaticínios dele.

Em *De ordine*, as intervenções de Licêncio propõem a construção de uma mundividência onde a noção de ordem não tem contrário, não tanto por ser uma ideia suprema, mas por se considerar que tudo o que existe é indiscriminadamente válido, uma vez que é o próprio real que atribui indiferentemente igual valor a todas as suas expressões: as coisas simplesmente são, *estão aí*, colocadas por alguma causa. Neste universo, não há, sequer, uma efectiva distinção entre o erro e a verdade. O erro terá seguramente alguma causa eficiente, pela qual se inscreve no curso exacto dos acontecimentos, facto que lhe confere, tal como à verdade, o estatuto de maximamente ordenado. Licêncio superou o cepticismo académico, do qual se manifestara partidário, nomeadamente em *De beata uita*¹¹, e que o fazia declarar que a verdade apenas concerne a probabilidade¹². Agora adere a uma verdade que sustenta como inamovível: “todo o efeito tem uma causa e nada se faz fora deste princípio”. Contudo, uma tal

⁹ Cf. *DO* I, V, 14 (CCL 29, p. 96).

¹⁰ Cf. *DO* I, VI, 15 (CCL 29, p. 96-97) .

¹¹ Cf. *CA* I, II, 6 (CCL 29, p. 6); *BV* II, 15 (CCL 29, p. 73-74).

¹² Cf. *CA* III, V, 11 (CCL 29, p. 41).

mundividência, profundamente imbuída das convicções provenientes do materialismo estóico, contém, ainda, o germe das perplexidades já enunciadas, a que outras se virão acrescentar.

Por seu turno, Sto. Agostinho, ao procurar, em *De ordine*, um horizonte mais amplo para estas convicções, provando-as no âmbito da causa final, introduz a noção de ordem no horizonte de uma teleologia, indissociável de uma apreciação valorativa do real. O mestre de Cassiciaco não nega que a realidade seja um *factum*, ou seja, que o Universo se componha de um conjunto de fenómenos que se impõem à percepção sensível como irrecusáveis e empiricamente verificáveis¹³. Contudo, Agostinho sabe que a compreensão de tais fenómenos não se pode reduzir ao mero impacto fisiológico sobre a sensibilidade humana, pois a própria presença deles reclama a indagação pelo termo *ad quem* – para que serve tal realidade? É útil? É benéfica ou danosa? Para o filósofo, a interrogação acerca da finalidade do real torna-se decisiva para apurar a natureza do real e, inclusivamente, para ilustrar a essência da causa eficiente. Daí decorre, em *De ordine*, o carácter radical da interrogação agustiniana, ao versar sobre a utilidade e a bondade dos seres¹⁴.

Sto. Agostinho faz notar que, ao assumir, como fizera Licêncio, o princípio de razão suficiente como definição de ordem, é necessário, acima de tudo, tomar posição sobre a natureza da causa final. De contrário, esse domínio imediato de percepção das realidades físicas, o âmbito do *factum*, torna-se completamente irrazoável. Por isso, na perspectiva do Hiponense, se a noção de ordem é entendida como um princípio causal que faz coisas, importa maximamente compreender *para que* as faz. Sem esta justificação, a actividade da ordem será, em si mesma, irracional e, portanto, desprovida de ordem, sendo manifesta a contradição do raciocínio. Deste modo, não obstante as aporias em que *De ordine* se submerge, são de registar dois elementos acerca do modo como, neste escrito de juventude, o Hiponense equaciona o filosofema em causa. Por um lado, vai ao encontro da justificação de uma razão universal de natureza incorpórea

¹³ Em *De ordine*, o termo *factum* tem o sentido daquilo que aparece, da realidade que, enquanto manifestação da *natura*, é percebida pelo ser humano através dos órgãos sensíveis externos. Mediante estes, o *factum* torna-se disponível à reflexão da razão. Muitas são as causas possíveis para a existência deste *factum* ou da *natura*. Na obra do Hiponense, a derradeira causa encontra-se numa vontade onnipotente de ser: o *factum* será entendido como efeito de um *fiat* primordial, integrando-se no contexto da noção bíblica-cristã de *creatio*.

¹⁴ Cf. *DO I*, VI, 15 (CCL 29, p. 96-97).

e, por outro lado, esta razão é, para Agostinho, indissociável da interrogação acerca da finalidade do real. Assim, se, ao interrogar a relação entre Deus e os humanos, o filosofema da Ordem se inscreve, antes de mais, no horizonte de uma teodiceia, só no seio de uma teleologia ele encontrará uma articulação possível, por parte da razão humana.

No decurso do debate levado a efeito em *De ordine*, Licêncio concede, finalmente, que a *ordo rerum* integra os bens e os males. Esta formulação colide directamente com o problema crucial da natureza do Princípio – a ordem, é ou não, noção suprema? A ordem é Deus, ou submete-se, ainda, a Deus, como entidade suprema, cume de uma hierarquia ontológica? Com estas interrogações, a discussão do filosofema atinge o vértice da Filosofia, tal como Sto. Agostinho a concebe: como a reflexão sobre a natureza da noção suprema que a razão pode alcançar e sobre o modo como ela se relaciona com as demais formas de existência.

Considerando a universalidade da ordem e atribuindo o primado ontológico a esta noção, exigindo que ela seja capaz de integrar bens e males, o filosofema, tal como é equacionado por Sto. Agostinho, indaga, afinal, sobre a natureza do Ser supremo. Em *De ordine*, é Trígécio que reduz ao absurdo a tese de Licêncio, integrando-a no âmbito da interrogação sobre a natureza do Princípio Supremo de realidade.

De facto, identificando a *ordo rerum* com a realidade mais universal, a cujo governo todas as demais estão sujeitas, Licêncio julga ter alcançado a essência da divindade. Mas de que modo é possível entender que Deus integre e sustente, no seu governo, o próprio mal, sem atribuir à divindade a autoria desta noção daninha? Para evitar semelhante aporema, é necessário estabelecer uma diferença entre a ordem e a divindade, remetendo aquela para um domínio sectário e negando-lhe, assim, o atributo da universalidade.

No esforço de elaborar uma resposta para estas perplexidades, Licêncio constrói, para a noção de *ordo*, enunciados antinómicos que permitem integrar, indiscriminadamente, as teses neoplatónica e maniqueísta acerca da natureza do Princípio. Tal confusão e emaranhado de proposições tem, contudo, a virtude de evidenciar que aquelas visões do mundo - neoplatonismo e maniqueísmo -, não andam, afinal, tão longe uma da outra como poderia parecer. Se, como afirma Licêncio, a ordem é o facto de ‘Deus amar os bens e não amar os males’, então, mais do que uma noção suprema, a ordem é o resultado de uma acção divina. Submetendo-se à dominação de Deus, a *ordo rerum* não alcança o estatuto soberano: não é divina nem integra os males,

caso em que estes caem fora da diligência divina. Fica, assim, aberto o caminho para a autonomia ontológica das realidades nocivas e disformes, tal como sugere o maniqueísmo.

É um facto que, também em *De ordine*, se considera a possibilidade de que Deus gere harmonia, ao compatibilizar os contrários. Deste modo, pretende-se garantir o primado da ordem como Soberano Bem – harmonia, congruência, beleza -, mas Deus, na sua relação com o Universo, emerge com características demiúrgicas, eximindo a inefabilidade Dele ao contacto das confusões que pululam o cosmos. Considere-se, então, que a *ordo rerum* é definida como realidade demiúrgica. Mediante ela, o Princípio Supremo gera harmonia. Nela se resume o contacto que tal Princípio tem com os assuntos que dizem respeito ao cosmos, pois a essência daquele nem se esgota nesta relação, nem está peculiarmente vocacionada para ela. Nesta interpretação - que se conjuga facilmente com a neoplatónica, na medida em que esta confere à Alma do Mundo a função de gerir o cosmos e de o governar - há, novamente, lugar, mesmo se sub-repticiamente, para uma autonomia do mal.

Em *De ordine* esta proposta de uma condição intermédia da ordem na hierarquia ontológica surge quando se discute acerca do modo como se há-de entender que Deus exerce a justiça. Partindo da definição clássica de justiça, segundo a qual esta se exerce atribuindo a cada um aquilo que lhe é devido, para que Deus possa ser justo, distribuindo prémios e castigos, exige-se a preexistência do bem e do mal. A noção de *ordo*, agora identificada com o exercício da justiça divina, reclama a subsistência da contradição, o movimento antitético entre o bem e do mal. Novamente, bem e mal surgem como categorias cujo princípio escapa ao domínio de Deus. Mas, querendo investigar a origem de ambos, apurar-se-á que, se o bem pode, sem dificuldade, derivar de Deus, dificilmente se justificará que a natureza do mal decorra por iniciativa daquela noção suprema.

Na verdade, considerando a *ordo rerum* como o efeito de uma harmonia de contrários, legitima-se a substancialidade do mal e a condição eternamente bélica do real, por exigência da própria subsistência do Princípio de Ser. Mais ainda, é a própria eternidade da justiça - identificada pela harmonia de contrários e entregue à actividade de um deus menor – que exige a subsistência do mal, pois onde não há distinção e diferença, onde todas as coisas são boas, não parece ser possível o exercício da justiça. A não existirem os contrários e antíteses, eternamente subsistentes, os interlocutores de *De ordine* têm dificuldade em compreender de que modo Deus distribui a cada um

aquilo que lhe é próprio. Inversamente, se negam a Deus esta actividade, terão de concluir que Ele não é justo e surge, novamente, o aporema¹⁵.

Neste raciocínio, o que está em causa é a relação entre as noções de *ordo* e *iustitia*. Em *De ordine* atribui-se à justiça a eternidade, na medida em que é uma propriedade divina. Deste modo, a categoria da temporalidade é introduzida no debate sobre a natureza da ordem. Para que a justiça, administração, ordem ou providência divinas – termos apresentados, em *De ordine*, como sinónimos e a exigir, do Filósofo de Hipona, futuras distinções - *semper* se tenham exercido, é necessário postular a *eterna* existência do mal, o que equivale a afirmar a subsistência desta realidade daninha como co-princípio junto do bem, a sua coexistência eterna junto da ordem. Ora, esta forma de conceber a ordem enuncia, de modo chão, a tese maniqueísta.

Em *De ordine*, Sto. Agostinho equaciona, pela primeira vez no contexto da sua obra, o conjunto de aporemias com que se enfrenta a razão quando quer equacionar a existência de um Ser Supremo e a evidência do sofrimento humano. Nesse *Diálogo* recolhem-se algumas das soluções culturalmente disponíveis à razão dos interlocutores para enfrentar as dificuldades que se apresentam à razão, no confronto com o filosofema da Ordem. Assim, Trígécio intui que a justiça divina não pode ser um atributo dependente de outras realidades, extrínsecas à divindade, tais como a existência do mal. Na verdade, a justiça subsiste em identidade com o ser divino, eterno e imutável, e é exercida por Deus de forma distributiva, quando se trata de conferir prémios e castigos. Todavia, desde esta perspectiva não se vê como anular a eternidade do mal, dado que, para que a justiça distributiva divina seja eterna, tal como se intui que eterno é o ser de Deus, é necessário que, desde sempre, o bem e o mal tenham existido¹⁶.

Uma vez mais, é a dificuldade de relacionar a eternidade do ser divino e a temporalidade das acções humanas que obsta ao esclarecimento da noção de ordem. Na resolução apresentada por Trígécio ainda persiste a distinção entre Deus e a Ordem, não sendo esta última noção elevada à condição de Entidade Suprema, mas apenas reconduzida a uma das actividades de Deus, na relação - que se quer preservar tão indirecta quanto possível - que Ele tem com o Mundo. A justiça é, de facto, considerada como um atributo divino. Mas, quando se trata de a exercer, Deus socorre-se de uma outra realidade, designada por ordem, dado que, para distribuir prémios e castigos de

¹⁵ Cf. *DO I*, VII, 19 (CCL 29, p. 98).

¹⁶ Cf. *DO II*, VII, 22 (CCL 29, p. 99-100).

acordo com os méritos de cada um, tal Deus tem de se relacionar com a multiplicidade e a diferença. Ao fazê-lo, coloca em jogo a sua suprema perfeição. Encarrega, por isso, uma outra entidade, a *ordo rerum*, de desempenhar tal tarefa.

A noção de *ordo* emerge, assim, como efeito de uma delegação de Deus. Ela é, assim, uma degenerescência Dele ou qualquer outra designação que se encontre para identificar a relação entre ordem e divindade. Sendo assim, ela não é, de modo algum, universal. Acima dela, e com maior amplitude de acção, estão, antes de mais, o bem e o mal, realidades que cabe à ordem, afinal, arbitrar. Em sentido ascendente, coloca-se seguidamente, na hierarquia ontológica, o próprio Deus, que coexiste, eternamente, com aquelas duas realidades ontologicamente antitéticas, o Bem e o Mal. Inversamente, quem queira admitir que sempre existiu uma entidade designada por Ordem, cuja natureza é universal e divina – caso em que ela assume o perfil da Deidade - terá de acolher a sentença segundo a qual o mal brotou no interior daquela, confessando ser Deus o autor dos males e fazendo emergir o espectro desta ímpia opinião¹⁷.

Em *De ordine* expõe-se, ainda, uma posição filosófica que de modo algum Sto. Agostinho desprezará, servindo-se, inclusivamente, dela, na orientação dos desenvolvimentos ulteriores que prestará ao filosofema em apreço. Trata-se da posição enunciada por Mónica. Com efeito, a Mãe de Agostinho sugere que a subsistência eterna da justiça como atributo divino não exige a eterna subsistência do mal. Mesmo que se queira admitir que o juízo divino sobre bons e maus é contemporâneo da emergência do mal, daí não se pode concluir, na perspectiva de Mónica, a eterna subsistência desta realidade negativa. O mal pode ter tido um início temporal, distinguindo-se, assim, radicalmente e por essência, da eterna subsistência de Deus.

A intervenção de Mónica insinua que o filosofema da Ordem exige reflectir sobre duas questões fundamentais, nele latentes, as quais incidem, fundamentalmente, sobre a categoria da temporalidade e sobre a origem dos seres. Com efeito, Mónica sugere que uma reflexão sobre estes dois aspectos poderia descortinar quer o mistério do mal, quer a natureza da ordem, evidenciando a interligação entre estes quatro elementos: temporalidade, origem dos seres, existência do mal e *ordo rerum*. Mais ainda, no dizer de Mónica a emergência do mal é coeva, não da essência de Deus, mas do exercício da actividade judicativa Dele sobre o Mundo. Tal modo de posicionar a questão dissocia a eterna justiça de Deus, atributo de essência, e o exercício distributivo da mesma

¹⁷ Cf. *DO* II, VII, 23 (CCL 29, p. 119-120).

qualidade divina que só é levado a efeito na relação que Deus estabelece com o Universo. Seja qual for o modo como o mal tenha brotado no Mundo, desde sempre terá estado submetido ao poder da eterna rectidão do ser divino. Na realidade, a intervenção de Mónica em *De ordine* antevê as condições de possibilidade para a solução do conflito entre a universalidade da ordem e a existência do mal, quando afirma que a justiça divina não permitiu que o mal, uma vez nascido, estivesse desordenado, tendo-o reconduzido à ordem, obrigando-o a que se lhe submetesse

Em *De ordine*, Sto. Agostinho enuncia, também, a sua convicção a propósito dos elementos que envolvem a resolução do filosofema. Na hipótese de a ordem ser posterior ao surgimento do mal, este não é causa daquela. Visto ser um bem, a ordem esteve sempre junto de Deus, tese que exigirá defender que todos os bens estão junto desse princípio Supremo. Assim, ou sempre existiu nada a que se chame mal ou, se o mal teve um começo, ele aconteceu estando contido na ordem das coisas. Porém, para defender esta tese, Sto. Agostinho obrigará-se a mostrar que o mal não é senão uma expressão diminuta da bondade dos seres. Mais ainda, ao afirmar que a ordem sempre esteve junto de Deus, Agostinho terá de justificar que ela própria é Deus. Para tal, ser-lhe-á necessário alcançar uma noção suficientemente ampla de divindade, de modo a que, sem corromper a unidade divina, nela se integrem, a um tempo, todas as diferenças inerentes à pluriformidade do real, bem como a própria ordem, que as administra e governa. Agostinho compromete-se, assim, a uma tarefa deveras ambiciosa: mostrar que a noção de ordem é uma realidade simultaneamente diferente da substância divina e idêntica a ela, dependendo da perspectiva sob a qual a razão humana a considere.

O filosofema da Ordem abrange um sem-fim de questões deveras complexas. Quem poderá encontrar argumentos para tamanhas contradições? Em *De ordine*, o filósofo - reconhecendo-se impotente perante a *magna silua rerum* com que se depara como objecto de releção - admite que há uma única via para encontrar soluções: recolher o espírito, maturar a cogitação no recôndito da alma consigo mesma. Na proposta de Agostinho, onde são reconhecidas as influências da metodologia neoplatónica do *regressus animae*, só a partir do cume da Verdade pode todo o filósofo digno desse nome contemplar, sem perturbação, as contradições da vida e discernir o lugar que estas ocupam no conjunto dos seres, formando a harmonia da existência individual e cósmica. Uma vez alcançado esse vértice, a mente humana não mais perspectivará o real com base no produto fabricado. Fazer-lo-á tomando como posto de observação a própria Razão, Artífice de todas as coisas. Para alcançar esse patamar de

contemplação, Sto. Agostinho não conhece senão duas vias, às quais, contudo, não atribui igual valor epistémico. São elas o itinerário da *razão*, que se há-de dedicar às artes liberais, ou a via da *resignação* à adesão aos mistérios. Por ora, uma vez que as interrogações e dificuldades moram no próprio espírito do Hiponense, resta-lhe recomendar o itinerário da dedicação da mente à erudição pelas artes, como caminho seguro para a descoberta dos paradoxos acerca da *ordo rerum*¹⁸.

2. Ordo disciplinarum

Ainda em *De ordine*, Sto. Agostinho regista outra arduidade da pesquisa, a acrescentar à obscuridade que acompanha a investigação acerca da natureza da noção de ordem e em íntima conexão com ela. Com efeito, ainda que alguém venha a superar as angústias dos que se embrenham na explanação de tão misteriosa noção, terá de contar com a falta de aceitação daquilo que expõe, por parte dos ouvintes. Esta resistência está em estreita conexão com a ausência de qualidade de espírito, pois a posse das virtudes intelectuais e morais, que constituem o ideal do homem sábio, condiciona a capacidade humana de entender quanto diz respeito à Filosofia.

Em *De ordine*, confrontado com a inépcia dos seus interlocutores, Sto. Agostinho profere um longo excurso sobre a erudição, convicto da eficácia desta como via ascética da mente que quer ascender das realidades corpóreas às incorpóreas¹⁹. Para o filósofo, a importância dos diferentes saberes consiste em que, neles, a razão manifesta toda a sua mestria na arte de ensinar a sua própria natureza, auto-revelando-se. Ora, uma vez que a natureza da razão é a mesma que a do Mundo Inteligível, mediante ela tal Mundo poderá ser contemplado pelos que se dedicam ao cultivo das realidades da alma²⁰.

Sto. Agostinho fará consistir todo o projecto da sua filosofia na ascese da alma para o inteligível. Ao longo da sua obra, esta ascese virá a assumir distintos matizes e a manifestar as suas virtualidades, as quais ultrapassarão amplamente o mero exercício de erudição. Porém, é um facto que, nos primeiros escritos, insiste na instrumentalidade da

¹⁸ Cf. *DO* II, 5, 15 (CCL 29, p. 115).

¹⁹ *Retract.* I, III, 1: “(...) Sed cum rem viderem ad intellegendum difficilem satis aegra ad eorum perceptionem, cum quibus agebam, disputando posse perduci, de ordine studendi loqui malui, cum a corporalibus ad incorporalia potest profici.” (CCL 57, p.12).

²⁰ Cf. *DO* II, XII, 35 (CCL 29, p. 127).

dedicação da razão à ordem dos saberes, na tarefa de conquistar a Sabedoria. Note-se, contudo, que o Filósofo de Hipona não convida a razão a este esforço movido por um frívolo afã de erudição. Como é notório, sobretudo em *De ordine*, Sto. Agostinho fá-lo por estar convicto de que a razão ou ordem se manifesta em cada um dos saberes, enquadrando este projecto de erudição naquele outro afã, mais geral, de ascender às realidades incorpóreas por meio das corporais. Esta proposta, que corresponde a um modo de conceber o real, pautará a obra do Hiponense. Se, nos primeiros escritos, ela está fundamentalmente dependente da metodologia de ascese de tradição neoplatónica, posteriormente ela fundir-se-á com o enunciado paulino - *per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur*²¹ - numa lógica onde a metafísica cristã da Criação adquire plenitude de sentido, não obstante ser um facto que já o neoplatonismo identificava a busca do saber com uma atitude vivencial. Todavia, como se verá, o itinerário agustiniano irá divergir do neoplatónico, tanto no plano teórico, como enquanto proposta de vida.

Quer caminhando mediante os produtos da razão, que são as *disciplinae*, quer tomando como ponto de partida de reflexão as realidades criadas, é a natureza da razão que o filósofo intenta descortinar, consolidando, progressivamente, a sua convicção segundo a qual a natureza da ordem é idêntica à Inteligência, Artífice de todas as coisas. Para Sto. Agostinho, a racionalidade da ordem apreende-se nas realidades corpóreas, mas a sua plenitude só se adquire numa comunhão com a Sabedoria, Artífice de todas as formas. Nela reside a *ratio essendi* do real, a racionalidade do conjunto de fenómenos que compõem o Universo, o princípio e a finalidade que justificam a existência de cada um deles e do conjunto. Por isso, a proposta agustiniana de aquisição de Sabedoria aponta para a comunhão de cada razão singular com essa Razão Artífice, sendo necessário encontrar uma forma de interligação entre ambas que permita realizar este ideal. Nos primeiros escritos e, de modo particular, em *De ordine*, Agostinho está convicto de que tal comunhão se realiza como término de um esforço da razão quando se dedica à aprendizagem. É neste contexto que surgem os elogios às *disciplinae*, bem como o próprio projecto, incumprido, de redigir uma Enciclopédia de saberes²².

²¹ Cf. *Rom* 1: 20.

²² Em *Retract.* I, VI (CCL 57, p. 17), Agostinho afirma que tinha em mente compor um manual de artes liberais. Mas é o filósofo quem informa que apenas escreveu um texto, *De gramática*, o qual teria já sumido da sua biblioteca, e seis livros *De musica*. Os demais livros que tinha intenção de escrever (*De dialectica*, *De rethorica*, *De geometria*, *De arithmetica* e *De philosophia*) só ficaram nos começos. Sto.

De facto, tal como é apresentado em *De ordine*, o excuro agostiniano sobre as artes liberais não deixa de se revestir de originalidade. A digressão inicia-se, precisamente, definindo a razão como aquela moção da mente que está subjacente em todo o processo de aprendizagem e que é condição do exercício de todos os saberes²³. Sendo a razão a força motriz de toda a actividade humana, contudo Agostinho faz notar que a maior parte dos que a empregam desconhecem a natureza dela, facto que constitui um imenso enigma²⁴. Esta ignorância da natureza da razão, por parte do ser humano, converge, necessariamente, para o auto desconhecimento, que o filósofo considera ser a causa máxima dos erros gerados ao redor das tentativas de solução do filosofema da Ordem²⁵. Ora, tal ignorância é absolutamente injustificada, pois até aqueles que se atêm às realidades que os sentidos captam podem verificar, nelas, mesmo sem se dedicarem ao esforço dialéctico, o poder e a força da razão. De facto, o Filósofo de Hipona considera que a racionalidade é indissociável da condição fenoménica do real. Desde esta perspectiva, o ser humano só não atenderá nesta qualidade – a universalidade da ordem -, se contrariar voluntariamente a natureza das coisas e, antes de mais, a sua

Agostinho informa que os iniciou em Milão mas que perdeu esses textos. Quanto a *De musica*, redigido já em África, teve melhor destino e preservou-se. Sobre os *Disciplinarum libri* de Santo Agostinho v. H.-I. MARROU, *Saint Augustin et la Fin de la Culture Antique*, Paris, 19584, p. 570-579; Ubaldo PIZZANI “L’enciclopedia agostiniana e i suoi problemi”, *Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione, Roma 15-20 settembre 1986*. Atti 1. (Roma 1987), 331-361. [V. também Bibliografia B. II, 9 – ERVDITIO.](#)

²³ DO II, XI, 30: « Ratio est mentis motio ea, quae discuntur, distinguendi et conectendi potens (...)» (CCL 29, p. 124).

²⁴ Cf. DO II, XI, 30 (CCL 29, p. 124). No Proémio ao Livro I de *De Trinitate* este mesmo enigma prevalece, sendo apontado como a causa dos erros acerca da natureza da Deidade (Cf. DT I, I, 1: CCL 50, p. 26-27).

²⁵ Cf. DO II, XI, 31 (CCL 29, p. 124-125). Torna-se agora mais evidente a razão da insistência agostiniana sobre a necessidade de autoconhecimento. Não se trata de propor um conhecimento subjectivo, de cariz psicológico, ou da auto-avaliação das aptidões pessoais, mas da descoberta, no interior da mente, da característica essencial do real, isto é, da relação específica que se estabelece entre aquela dimensão humana e uma racionalidade universal. Este conhecimento, quando perspectivado a partir do princípio universal que garante inteligibilidade a toda a expressão de ser, permite também um recto posicionamento acerca da própria identidade.

própria forma de ser, pois Sto. Agostinho assume a definição clássica do ser humano como animal racional mortal²⁶.

Depois de expor de modo breve a condição razoável da percepção sensível no que se refere à visão e à audição, o mestre de Cassiciaco encontra razoabilidade inclusivamente na causa do próprio deleite sensível²⁷. Com efeito, Agostinho considera o real como radicalmente significativo, estando a mente humana, como parte dele, essencialmente aberta a interpretar essa significação, atenta a recebê-la, sempre que os sentidos se relacionam com as coisas. Por isso, conclui que o carácter razoável do real se manifesta, pelo menos, em três domínios: as acções humanas, sempre referenciadas a um fim, as palavras e o deleite.

Embora afirme que para levar a cabo a sua exposição sobre a ordem dos saberes é importante prestar atenção, de modo peculiar, ao uso das palavras, pelo qual se ensina convenientemente, e ao deleite, pelo qual se acede à contemplação ditosa, o filósofo não exclui, obviamente, a razoável finalidade do seu próprio discurso. Na verdade, ele não se faz ao acaso, mas pronuncia-se precisamente para manifestar o modo como aquilo que, no ser humano, é racional, se revela na constituição dos diferentes saberes. Em obras posteriores a *De ordine*, deter-se-á a explicar detalhadamente o acesso da mente ao domínio inteligível mediante a visão, como acontece, por exemplo, em alguns

²⁶ Em *Enn.* VI, 7, 4-5 (Ed. Bréhier, p. 72-74), Plotino discute a essência do ser humano em diálogo com as concepções platónica e aristotélica, procurando atingir uma definição, mas sem chegar a nenhuma conclusão definitiva.

²⁷ Cf. *DO* II, XI, 32 (CCL 29, p. 125). Esta passagem de *De ordine* recorda necessariamente o opúsculo de S. Boaventura, *Opusculum de reductione artium ad theologiam* (S. BONAVENTURA, *Opera omnia*. Quaracchi, 1891, t. V, p. 321-325). É verdade que este texto de Agostinho está ainda demasiado próximo de um entendimento da *disciplina* como instrumento privilegiado de acesso à compreensão da divindade, enquanto S. Boaventura - e na esteira do desenvolvimento que o próprio Hiponense dará à sua concepção quer das disciplinas, quer das funções do ser humano colocadas em acção no exercício daquelas - assume como ponto de partida indiscutível que elas são um momento da Luz que desce do Alto (1: p. 319), cuja fonte é o próprio Verbo, e cujo ápice revalacional é a Incarnação Dele (11-12: p. 322). Além do mais, para o Doutor Seráfico a *lux artis mechanicae*, enquanto peculiar expressão dessa luz divina, está inteiramente ao serviço da compreensão da Sagrada Escritura (7-8: p. 322) e, em última instância, da perfeição suprema do ser humano que se alcança na *illuminatio gloriae* (6: p. 322). Note-se que é também este o sentido que Agostinho haverá de conferir às disciplinas, mormente em *De doctrina christiana*, sublinhando toda a positividade delas mas evidenciando também o seu carácter instrumental. É neste que reside a *ordo disciplinarum*, na sua função instrumental, condição que afecta também a própria Escritura Sagrada, enquanto expressão temporal e forma de mediação do Verbo Eterno.

trechos de *De quantitate animae*, *De uera religione* e de *De libero arbitrio*, ou mediante a audição, como sucede em *De musica*.

A destriça, no interior das *liberales artes*, entre racionalidade e razoabilidade – que, na *expositio* de *De ordine*, Sto. Agostinho estabelece de comum sentir com ‘homens muitíssimo sábios’²⁸ -, pretende exactamente distinguir três realidades que se mesclam no exercício da aprendizagem: a razão, a alma, dita racional (isto é, aquela que, possuindo a razão, dela se serve), e aquilo que é feito ou dito segundo a razão, de que são exemplo as próprias disciplinas liberais²⁹. Estas são, de facto, razoáveis, mas o princípio que as gera é absolutamente universal, divergindo da alma, que o usa, e do efeito que resulta deste uso. Por isso, na perspectiva agustiniana, seja qual for a actividade humana ou a parcela da realidade que se considere, será sempre possível elucidar estas diferenças e esclarecer os respectivos domínios de operatividade.

No caso do excuro sobre as ciências, Sto. Agostinho dispõe-se a averiguar de que modo, em cada uma e de forma ascendente, a razão se revela numa dupla dimensão, inerente à sua essência dialógica ou relacional: a Razão Suprema e a faculdade humana de raciocinar. Assim, sendo a gramática a ciência que recolhe em regras fixas as normas da comunicação linguística, o filósofo mostra como a razão construiu tal saber a fim de estabelecer o vínculo de união precisamente entre aquela realidade que é comum a todos os seres humanos: o facto de possuírem uma dinâmica espiritual, cuja vida escapa à percepção sensível. A gramática, tendo-se constituído pela edificação de um conjunto de sinais significantes, tornaria possível o relacionamento humano, dado que a confiança, base da sociabilização, só seria possível se o conteúdo das mentes, por natureza inteligível, fosse, de algum modo, transposto para o domínio da sensibilidade³⁰. Sto. Agostinho considera, ainda, como partes constituintes da gramática, a historiografia e a literatura, uma vez que ambas mais não são do que o registo da linguagem, confiado à memória e partilhado com a comunidade humana, no

²⁸ Em *Enn.* VI, 7, 1-3 (p. 67-71), Plotino opera também uma distinção entre o Inteligível (☉■□❖□◆■①), princípio supremo de racionalidade mas alheio ao raciocínio, e o razoável (●□❖☽□✕), faculdade da alma humana, colocada em exercício em particular pelo homem sábio, ficando por decidir o modo como ambos os princípios se relacionam, e por explicitar o modo como ambos confluem no composto humano.

²⁹ Cf. *DO* II, XI, 31 (CCL 29, p.124-125).

³⁰ Cf. *DO* II, XII, 35 (CCL 29, p.127).

curso do tempo³¹. Contudo, se a gramática é o saber que acolhe e regista, em primeira mão, a expressão natural da razão, que é a palavra, ficando garantido o seu carácter de disciplina racional, a historiografia e a literatura parecem ameaçar a convivência entre a gramática e a razão. Com efeito, por meio destas, os escritos de que se ocupa a gramática incluem, no seu âmbito, o carácter fictício da narrativa, tornando difícil o discernimento entre o verdadeiro e o falso.

Em *Soliloquiorum libri duo* esta objecção à essência racional da gramática volta a ser considerada. Na referida obra, a Razão interroga Agostinho sobre as suas convicções acerca da gramática. Dado que tal saber se ocupa da ficção literária, será ele verdadeiro, do mesmo modo que o é a dialéctica? De facto, a gramática parece ter como objecto o falso ou, pelo menos, integra-o sem dificuldade. Porém, a dialéctica não suporta tal convivência³². Sto. Agostinho contorna esta dificuldade explicando que não é a gramática, enquanto disciplina, que torna falsas as fábulas. Toda a fábula é uma ficção, exposta com vista ou a alguma utilidade ou ao prazer. Inversamente, a gramática é a ciência guardiã da palavra articulada e que lhe atribui regras³³. Portanto, não é a gramática, enquanto disciplina, que constrói a falsidade das fábulas. A tarefa desta disciplina é, antes, a de ensinar e de estabelecer, para a compreensão dos textos, um método verdadeiro e operativo na interpretação dos signos³⁴. Assim, neste mesmo saber que permite a comunicação entre os homens, a razão, construindo um sistema de símbolos linguísticos, estabelece, simultaneamente, a possibilidade de distinguir entre o

³¹ Cf. *DO* II, XII, 35-37 (CCL 29, p. 127-128). Embora considerada como parte da gramática e submetida ao seu juízo, a *ars poeticae* e, de modo particular, a *musica* como expressão dela, têm lugar à parte, neste excurso de Agostinho (Cf. *DO* II, XIV, 40: CCL 29, p. 129).

³² Cf. *Solil.* II, 11, 19 (CSEL 89, p. 70-71).

³³ Cf. *Solil.* II, 11, 20-21 (CSEL 89, p. 71-74).

³⁴ Cf. *Ibid.* Também em *Solil.*, a propósito da fábula do voo de Dédalo, Agostinho afirma que a gramática não se empenha em demonstrar que tal história tenha efectivamente sucedido, não ensinando, por conseguinte, nada que seja falso. Mais ainda, pelo próprio facto de ser uma disciplina, isto é, de ensinar alguma coisa, a gramática é verdadeira, dado que o falso não é ensinável. Este carácter sempre verdadeiro das disciplinas é reiterado em *LA* I, I, 2-3 (CCL 29, p. 211). Anos mais tarde, em *Conf.* I, XVI, 25-26 (CCL 27, p. 14-15), Agostinho censura as falácias dos mitos e fábulas, como aliás já em *De ordine* faz reparar continuamente a Licêncio. Todavia a poesia, a gramática, a música, consideradas formalmente enquanto disciplinas, são apresentadas nesta obra como um instrumento privilegiado para uma propedêutica de ascese da alma ao Uno. No entanto, mais tarde, em *De doctrina christiana* tal como, v. gr., na *Ep.* CXVIII, a Dióscoro, Sto. Agostinho revisitará esta sua posição acerca dos designados saberes profanos e da função que ocupam na ascese da razão para Deus.

uso - verdadeiro ou falso - que se poderá fazer de si própria. Deste modo, Sto. Agostinho mostra a conexão existente entre gramática e dialéctica, conferindo, a esta última, o saber por antonomásia, pois é ela que dita as regras à luz das quais se exerce o próprio poder da razão³⁵.

No conjunto das disciplinas, a dialéctica surge, portanto, como aquele saber que atinge a essência da produção da sapiência. De facto, é a dialéctica que revela a razão a si mesma. O objecto próprio desta disciplina não é, portanto, qualquer realidade sensível, mas a própria natureza da razão. A dialéctica confere, por conseguinte, a quem a domina, a posse e o império dos meios de que a razão se serve no exercício da sua actividade própria que é a aprendizagem³⁶. De facto, é por meio da dialéctica que a razão conhece o modo próprio de se exercitar na produção do saber. Porém, é-lhe concedido, tão-só, o segundo degrau no ciclo das artes, pois a Filosofia sobrepõe-se-lhe.

Por sua vez, a retórica, que complementa a dialéctica, viu-se necessária pela ignorância dos homens. Na verdade, o estado de estultícia e de indisciplina em que se encontram aqueles a quem se dirige a dialéctica não lhes permite aderir à verdade, proposta por esta arte, sem que ela lhes seja apresentada de modo grato, através de um uso apurado da eloquência. Consequência da debilidade da mente dos ouvintes, o efeito da retórica não é catártico, como o será o da música ou da geometria, mas meramente sedutor, tendo por finalidade despertar na alma a aspiração a deleitar-se nos bens inteligíveis.

Concluída a exposição sobre o conjunto de artes que dizem respeito à posse da ciência, Sto. Agostinho detém-se na investigação do que é razoável, através da contemplação. Tal como antes fizera para a determinação das três disciplinas que encontram a razoabilidade no discurso e confrontando-se, uma vez mais, com a grandeza da tarefa, o filósofo descreve o modo como a razão constrói degraus para si própria, actividade na qual ela revela a si mesma a sua capacidade analítica. Para

³⁵ Cf. *DO* II, XIII, 38 (CCL 29, p. 128).

³⁶ Hadot comenta com acerto o motivo pelo qual a dialéctica assume lugar central no ciclo agostiniano das artes “ (...) la constitution de la dialéctique se présente comme le résultat d’une réflexion de la Raison sur elle-même, sur ses instruments et ses moyens. La dialectique correspond donc à l’activité de la pure Raison sans la participation des sens (...). C’est donc la dialectique qui, par sa méthode purement rationnelle, assure le caractère scientifique des autres sciences ou *disciplinae*” [I. HADOT, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique* (Paris 1984), p.115-116].

construir esta escada, a razão retrocede, obrigando-se a reflectir sobre o terreno já conquistado.

Mediante este artifício do discurso, em que a razão é principal personagem, Sto. Agostinho mostra a conexão entre os saberes vocacionados à acção e aqueles direccionados à contemplação, esclarecendo o modo como compreende a integração, neles, dos domínios sensível e inteligível do conhecimento humano. No excurso de *De ordine*, tal harmonia é comprovada pela análise da estrutura dos saberes. Noutros escritos, o mesmo objectivo será alcançado pela análise da própria natureza da actividade cognitiva humana, como sucede no Livro sexto de *De musica*, ou no Livro segundo de *De libero arbitrio*.

Assim, a razão, para integrar a estrutura da sensibilidade na racionalidade dos saberes superiores, tais como a dialéctica ou a matemática, regressa à consideração do som, já dominado nos anteriores saberes. E compreende que, enquanto tal, o registo do som não é uma tarefa da sua competência, devendo delegá-la nos órgãos próprios da sensibilidade, no caso, o ouvido. A razão fica, por conseguinte, disponível para analisar o significado do som, definindo o ritmo e a proporção³⁷. O resultado desta tarefa é a geração da música, disciplina que, partindo do interior da própria percepção sensível, permite ascender, a partir dos sons, até à razão inteligível da harmonia, residindo esta na proporção estabelecida entre aqueles. No excurso sobre a ordem das disciplinas, a música encerra, ainda, uma outra virtualidade da razão, uma vez que congrega em si, por um lado, a contemplação do Eterno – o número, causa da proporção – e, por outro, a condição pretérita do som. Deste modo, a música é a disciplina que estabelece a união entre a Eternidade e o tempo, permitindo compreender, com alguma evidência, que a natureza da racionalidade consiste na relação entre a Unidade eterna de Deus e a multiplicidade dos seres, sendo um facto que esta última se difunde no tempo³⁸. Ora, a quantidade numérica fora aquele princípio que permitira à razão estabelecer proporções no âmago da sonoridade sensível, na qual se integra o próprio discurso e, com ele, a

³⁷ Cf. *DO* II, XIV, 39 (CCL 29, p. 129). Recorde-se que o diálogo em questão emerge precisamente da admiração ante uma realidade audível: a alteração do som do curso das águas.

³⁸ Cf. *DO* II, XIV, 41 (CCL 29, p. 129). Agostinho confere grande importância à música no ciclo das artes. Essa disciplina, que concerne o ritmo do som e a que o filósofo consagrará todo um tratado, identifica-se, na prática, com a poesia, cuja análise se submete aos gramáticos. Sendo o ritmo ou *numerus* a essência da música, uma vez mais se reforça a convicção agustiniana segundo a qual esta categoria rege todas as disciplinas.

primeira trilogia das artes. Por este motivo, os números tornam-se, desde este degrau da razão, a um tempo, a meta a atingir pelo saber e a própria essência da razão. Na realidade, como se verá, a concepção agustiniana de *numerus* não significa principalmente a quantidade, mas o entendimento da proporção captada pela razão na sucessão numérica, na qual se revela a *ordo numerorum*. Por isso, a percepção do *numerus* ou ritmo conduz a razão a compreender não a quantidade ou extensão dos corpos, mas a harmonia e proporção inerente à forma de cada ser e às relações que as formas estabelecem entre si.

Uma vez explorados os recursos audíveis, a razão empenha-se em avaliar as potencialidades da visão. Nesse domínio de realidade, ao considerar a beleza do céu e da terra, a razão fixa-se na proporção das figuras e formas. Estabelece, assim, o confronto entre o universo inteligível, que ela contempla, e aquele outro, sensível, que tem como referente quando atende àquilo que o órgão físico da visão regista. Considerada a pureza, a harmonia e perfeição da proporção inteligível, a razão opta por se fixar nela, ao concluir que aquilo que a mente contempla é melhor do que tudo quanto possa ver com os sentidos corpóreos. Uma vez mais, optando pelas formas inteligíveis, a razão limita-se a agir ordenadamente, isto é, de acordo consigo mesma.

Da distinção das linhas e do equilíbrio das formas, operada pela razão, nasce a geometria. Aplicando esta distinção ao movimento do céu, gera-se a astronomia, disciplina que estabelece a relação entre a imutabilidade da forma geométrica e o movimento sideral³⁹. Seguidamente, apurando o que há de comum entre a realidade audível e visível, a razão identifica o número, pois verifica que a proporção do ritmo ou da figura, causa da harmonia, é precisamente o efeito de uma disposição numérica⁴⁰. Deste modo, a noção de *numerus* é apresentada por Agostinho, neste excurso sobre as artes liberais, como elemento de mediação entre o Uno e o múltiplo. Porém, sendo o número uma realidade de carácter inteligível – sendo ele a medida que permite avaliar a realidade sensível e conferir a proporção e harmonia dela com a realidade inteligível – no excurso sobre as artes Sto. Agostinho propõe que o *numerus* seja o instrumento de demonstração da natureza imortal da alma, seguindo, neste aspecto, literalmente, a tradição pitagórica que colheira de Varrão. Deste modo, a aritmologia recolhe, já sem mediações, o universo de questões que concernem à instrução, pois ao incidir sobre a

³⁹ Cf. *DO* II, XV, 42 (CCL 29, p. 130).

⁴⁰ Cf. *DO* II, XV, 43 (CCL 29, p. 130-131).

causa de toda a ordenação ou harmonia da razão, aquela disciplina antevê a imortalidade da alma.

Uma vez alcançado este patamar, Agostinho considera o ser humano apto para que se lhe atribua o nome digníssimo de *erudito*. O mestre de Cassiciaco enuncia, então, o infundido ror de problemas cujo esclarecimento se confia ao homem instruído. Entre eles, enumera aquele que se instala no cerne do filosofema da Ordem: o desafio, feito à razão, para que entenda o modo como se conjugam a bondade e a onipotência divinas com a existência do mal⁴¹.

Contudo, em *De ordine* – não tendo ainda estabelecido claras fronteiras entre Sabedoria e erudição – considera que a coluna dorsal do homem erudito se forja numa dupla ciência: a de bem discutir ou a da potência dos números, a dialéctica ou a matemática. Na essência, uma de ambas basta à erudição, uma vez que as duas convergem na simplicidade de uma única noção: a Verdade ou o Número. Ora, a Sabedoria incide precisamente, para o filósofo, sobre essa noção una. Sendo o Uno o objecto da Filosofia, o limite do percurso das disciplinas confina com o início da Filosofia⁴². Assim, no término desta *expositio* sobre a *ordo disciplinarum*, Sto. Agostinho conclui que Erudição e Filosofia coincidem no objecto: a busca do Uno simples. Todavia, elas divergem no modo como a razão se exerce para o alcançar. Na busca do Uno, seu objecto próprio, a razão ocupa-se de uma dupla questão – investigar a natureza de Deus e da alma. O produto desta pesquisa é a Filosofia. Definida como amor à Sabedoria, a Filosofia diverge claramente dos demais saberes ou artes. De facto, nela a razão exerce não tanto o seu poder de discernir e analisar, quanto o carácter unitivo que a especifica.

Esta é a esperança que Agostinho deposita na erudição. No plano de ascese da razão para o Uno mediante a *eruditio*, o exame que a alma fará de si mesma no exercício da actividade filosófica levá-la-á a concluir que aquilo que a razão busca é, sempre e em qualquer caso, o Uno. Na verdade, separar e unir são os actos da razão quando gera o saber, mas o que ela conhece sobre si própria, no exercício da aprendizagem, é a convergência destas duas actividades, aparentemente opostas, numa só⁴³. Assim, quando produz as artes, a razão reconhece a sua actividade analítica. Ao

⁴¹ Cf. *DO* II, XVII, 46 (CCL 29, p.132).

⁴² Cf. *DO* II, XVIII, 47 (CCL 29, p.132-133).

⁴³ Cf. *DO* II, XVIII, 48 (CCL 29, p. 133-134).

conhecer, progressivamente, as realidades que foi identificando como razoáveis, a razão separa o que nelas diverge da natureza do Uno. Alcança, deste modo, um universo de realidades inteligíveis, onde se conjugam, harmoniosamente, o racional e o razoável. Inversamente, quando a razão congrega todos os saberes numa única noção, reconduzindo-os à perfeição da harmonia gerada pela proporção do Número, aquela potência persegue a integridade do Uno, procurando captá-lo na sua perfeição própria.

Nesta analítica da razão, Sto. Agostinho verifica que, quer separando, quer unindo, há na razão um desiderato fundamental: ela quer o Uno, ama o Uno, porque busca aquela realidade que é condição da sua própria subsistência. Percorrendo todos os níveis de realidade, o filósofo ilustra o modo como a unidade é imprescindível à subsistência de cada forma. Recorrendo a exemplos retirados de cada um dos graus de ser, fazendo convergir, de modo intuitivo, a natureza hierárquica do real com a procura da sua fonte unitária, Agostinho mostra que toda a realidade sobrevive pela coesão interna dos elementos que a constituem.

Porém, nos exemplos recolhidos em *De ordine*, o Filósofo de Hipona não designa a unidade em sentido unívoco. Com efeito, aquela que se manifesta na pedra, na árvore ou no animal significa a exacta proporção dos membros, ou seja, a integridade de um corpo, pela qual ele se pode identificar como um indivíduo determinado. Por sua vez, já na relação de amizade, a unidade é entendida como o efeito de uma força espiritual: o desejo de união entre os amigos. A amizade sustenta-se - tal como a coesão de um povo, cidade ou exército -, porque se verifica, entre os indivíduos implicados nessas relações, um único sentir, uma finalidade comum, um objecto intencional único, em função do qual, mediante uma união de vontades, se congrega e forma uma só realidade.

Em *De ordine*, Agostinho encontra, na união dos corpos dos que se amam, o exemplo que melhor ilustra este sentido da unidade, sublinhando, uma vez mais, a convergência e a integração entre os domínios corpóreo e inteligível. Com efeito, é a intenção de um mesmo fim, o desejo de fusão num só, que move à cópula os que se relacionam corporalmente. Esta mesma é a definição de amor: fazer-se um só com a realidade amada. Similar há-de ser a identificação da razão com a Sabedoria, para que, no plano da unidade inteligível – portanto, mais sublime – se possa falar de *Filosofia*⁴⁴.

⁴⁴ Cf. *DO* II, XVIII, 48 (CCL 29, p. 133-134). Note-se que Sto. Agostinho volta a esta mesma definição em *De trinitate*, quando o objecto em análise for a união entre a mente e a essência divina, afastando do horizonte toda a realidade corpórea e material. A definição de amor como união de diferentes numa única

Destas duas formas de união – a individuação e a convergência num único fim –, o Filósofo de Hipona atribui primazia à segunda, definindo-a como específica da alma racional e modelo da actividade filosófica. Com efeito, organizar o real de acordo com uma proporção é comum aos animais e ao ser humano. Todavia, só aos humanos é dado reconhecer a razão da harmonia e superar o plano puramente técnico da produção ou execução de realidades harmónicas⁴⁵.

Este poder de conhecer a ordem, aqui identificada com a medida das coisas, harmonia ou proporção do real, é atribuído por Agostinho à natural racionalidade da alma humana. Sendo assim, para o ser humano, o reconhecimento da harmonia é aprendido com a mesma naturalidade que corresponde à aprendizagem da fala⁴⁶, de tal modo que esta se pode empregar sem conhecer a força da qual emerge, ignorando, portanto, a racionalidade que lhe subjaz. Tal ignorância corresponde, afinal, à situação dos homens estultos⁴⁷ e o Filósofo de Hipona considera que a condição deles não deixa de ser paradoxal⁴⁸. Ora, só quando o ser humano descobre que a razão é a causa final da harmonia de todo o ser e de todo o agir, se pode dizer que a forma humana se antepõe à dos animais, estabelecendo a fronteira da superioridade entre aquela e estes. Com efeito, estando dotado de uma força que transcende a desintegração dos membros própria da morte corporal, é necessário concluir que, naquilo que tem de racional, o ser humano é imortal.

Como justificar, então, a consagrada definição dos sábios, segundo a qual *'homo est animal rationale mortale'*⁴⁹? Na verdade, no exercício próprio da actividade

intenção ou finalidade permanecerá nesse escrito de maturidade tal como é exposta neste Diálogo, redigido em 386.

⁴⁵ Cf. *DO* II, XIX, 49 (CCL 29, p. 134).

⁴⁶ Por isso, a gramática, ciência que recolhe o uso natural da linguagem, é a primeira na ascense das artes, uma vez que nela se contém o uso natural da razão.

⁴⁷ Cf. *DO* II, XIX, 49 (CCL 29, p. 134).

⁴⁸ *DO* II, XI, 30 (CCL 29, p. 124).

⁴⁹ A definição ocorre em CÍCERO, *Lucullus*. c. 7, 21: “ (...)’si homo est, animal est mortale, rationes particeps” [M. T. Cicero, *Academicorum reliquiae cum Lucullo* [Stutgardiae/Lipsiae, 1996: Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana (recognovit ed. O. PLASBERG, 1922), p. 38], justamente para mostrar que as noções verdadeiras estão impressas na alma, e que esse facto distingue os seres humanos dos animais irracionais. A mesma definição é retomada por Quintiliano, *Inst. orat.*, V, 10, 56-57 (Cf. QUINTILIANUS, *Institutio oratoria libri VI* (ed. L. Radamacher, Leipzig 1971), Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, p. 259-260). [A propósito da ocorrência desta

amorosa, na qual consiste a Filosofia, entendida como forma de saber unitivo, a razão dialéctica separa, do Uno, aquilo que não é próprio dele. Pode, então, concluir que há, na própria razão, um elemento de imortalidade, a saber, a racionalidade, e outro, de mortalidade, a saber, a corrupção do corpo. Desta distinção, Sto. Agostinho deduz que aquilo que é mortal no ser humano não corresponde à essência dele, enquanto animal racional. Ora, a imortalidade da razão pode verificar-se pela imutabilidade das proporções numéricas, nela presentes. Estas, por seu turno, são contempladas pela alma como *sempre verdadeiras*, mesmo quando ela as confronta com a mutabilidade e corruptibilidade da matéria. Assim, torna-se necessário considerar que a alma é uma realidade *diferente* desta razão que o ser humano contempla como elemento constituinte da sua forma específica de existência e de vida. A alma é, por conseguinte, inferior à razão, pois existem outras formas de vida incapazes de descodificar a significação do real. A vida anímica é comum aos animais e ao ser humano e, nesta medida, este último será, porventura, como aqueles, mortal⁵⁰. Contudo, cabe à alma a possibilidade de se imortalizar, se a razão aderir àquilo que nela existe de melhor: a forma imutável.

Uma vez mais, para Sto. Agostinho é uma razão de ordem que garantirá a ascensão da alma ao Uno. A Sabedoria, tendo elevado a alma a este nível de conhecimento, exigirá que se exerça a ordem do agir. Com efeito, para o Filósofo de Hipona, o ser humano que se dedicou às disciplinas liberais tenderá a agir razoavelmente, isto é, de acordo com aquilo que nele há de melhor, procurando unir-se à razão imortal⁵¹. A Sabedoria consiste nesta harmonia entre a razão, a alma e o corpo, efeito do exercício de todas as qualidades, intelectuais e morais.

definição em *De ordine*, v. J. DOIGNON, *Œuvres de Saint Augustin, L'ordre*, in *Bibliothèque augustinienne* 4/2 (Paris, 1997), p. 257, n. 147]. Santo Agostinho cita-a com frequência, ao longo da sua obra: v., sobretudo, *De quant. anim.*, XXV, 47-49 (CSEL 89, p. 190-194); *De mag.* VIII, 24 (CCL 29, p. 184); *De ciu. dei* IX, XIII (CCL 47, p. 26); XVI, VIII (CCL 48, p. 508); *DT* VII, IV (CCL 50, p. 255-260); XV, VII (CCL 50A, p. 474-479). E ainda em *De Dialectica* IX, 16-17 [B. Darrel Jackson/ J. Pingborg, *Augustine: De dialectica* (Dordrecht/Boston 1975), p. 110.

⁵⁰ A dificuldade de explicar a relação entre *ratio* e *animus* permanecerá, para Sto. Agostinho. Distinguindo a alma e a razão, o filósofo necessita de demonstrar a imortalidade daquela, pois não basta a consideração da presença de uma razão universal na alma para garantir a perenidade do ser humano. Ao mesmo tempo, sem esta última garantia, o desejo de felicidade e a busca da sabedoria tornam-se um absurdo existencial. O Hiponenese necessita de encontrar, também, uma explicação para a singularidade das almas, mas a sua perene indecisão versará sobre a origem deste princípio de vida no ser humano.

⁵¹ Cf. *DO* II, XIX, 50 (CCL 29, p. 134).

A proposta augustiniana para a Filosofia distancia-se, de modo patente, de um edifício fundado numa aglomeração de saberes. Ainda que o percurso pelas disciplinas liberais possa revelar-se uma boa metodologia para exercitar a alma no discernimento entre o domínio da realidade sensível e o da realidade inteligível, a finalidade atribuída pelo Hiponense à dedicação da mente às disciplinas é clara: permitir que o ser humano se conheça a si próprio, resolvendo a questão central da Filosofia e aquela que se oculta na formulação do filosofema da Ordem – identificar qual seja o modo de relação entre o ser humano e o Ser Divino.

Esclarecido este intuito, duas conclusões são necessárias. A primeira, de foro teórico, evita ao filósofo as perplexidades que advêm à mente pela consideração da aparente contradição entre a universalidade da ordem e a existência do mal. Vendo todas as realidades à luz da convergência no Uno, nenhuma das parcelas surgirá desajustada. A segunda, de foro prático, exige do sábio uma conduta em conformidade com a harmonia que ele próprio contempla, pois a sua é, sem dúvida, uma *anima ordinata*.

3. Existirá um governo do Mundo?

A indagação acerca da noção de ordem articula-se sempre, na obra de Sto. Agostinho, em torno da relação entre Sabedoria e Felicidade, pois a compreensão da raiz ontológica deste binómio polariza todo o esforço racional do Hiponense. Todavia, querendo enunciar o filosofema da Ordem, porventura podem fixar-se duas formulações presentes na obra augustiniana. A primeira encontra-se em *De ordine* e interroga acerca da natureza de Deus e da perversidade espalhada nos assuntos humanos, sendo apresentado à razão o desafio de encontrar um discurso capaz de conciliar ambas as realidades, mediante a contemplação da concordância universal do real⁵². A segunda encontra-se na síntese que o filósofo disponibiliza em *Retractationum* sobre a temática de *De ordine*, e indaga se os bens e os males se integram na ordem⁵³.

⁵² *DO* I, I, 1: “(...) Quam ob rem illud quasi necessarium his, quibus talia curae sunt, credendum dimittitur, aut diuinam prouidentiam non usque in haec ultima et ima pertendi aut certe mala omnia dei uoluntate committi, utrumque impium, sed magis posterius.” (CCL 29, p. 89-90).

⁵³ *Retract.* I, III, 1: “ (...) utrum omnia bona et mala diuinae prouidentiae ordo contineat.” (CCL 57, p. 12).

Não cabem dúvidas quanto ao facto de que a questão filosófica acerca da ordem consiste em pôr à prova a força da razão humana, verificando se ela é capaz de sustentar semelhante dificuldade, a saber, a natureza de Deus, associando a indagação da jamais evidente existência de tal Princípio, e o carácter apodíctico da presença do mal no Universo. O filosofema da Ordem articula, sem dúvida, como tantas vezes refere Sto. Agostinho, uma *magna quaestio*, na qual a razão deve investir toda a sua capacidade de ponderação.

À luz destas coordenadas, tal filosofema não emerge como uma questão ociosa. Bem pelo contrário, esta parece ser, para Sto. Agostinho, a indagação mais universal, emergindo, na obra do filósofo, como aquela questão com a qual toda a inteligência se enfrenta alguma vez, mesmo sem formular discursivamente tal inquietação e ainda que não possua de Deus uma ideia definida ou, sequer, tenha sido sujeita a qualquer revés na vida.

Elevada à categoria de filosofema, na obra de Sto. Agostinho o enigma da ordem emerge unido ao ingente mistério do desejo de Felicidade. Se esta é *a aspiração mais universal*, se, como escreve Marco Túlio, recolhendo um sentir comum a todo o ser humano, *beati certe esse uolumus*⁵⁴, por que razão o ser humano não é aquilo que quer? Afinal, qual a origem desse princípio de desordem, de descoincidência entre ser e querer, que marcha a par da existência humana e que permite que uma inteligência desatenta incorra em ímpios cálculos, afunilando os disjuntos inerentes ao filosofema apenas em duas possibilidades: ou a providência divina não chega aos pormenores mais recônditos e ínfimos, ou todos os males derivam da vontade de Deus⁵⁵?

A resposta às interrogações que convergem, do ponto de vista teórico, no questionamento acerca da noção de *ordo*, emerge, portanto, de uma inquietação fundamental, apurada pelo Filósofo de Hipona: a necessidade que todo o ser humano experimenta de viver *seguro, sereno e estável*, num universo onde tudo está em movimento e onde a quase totalidade do real escapa ao domínio de cada um. Nesta medida, sem resolver as questões que, teoricamente, estão enleadas e enoveladas, qual imensa floresta de coisas, no enunciado do filosofema da Ordem, o ser humano - sobretudo se tem por vocação a Filosofia - não pode viver em Paz, buscar a Sabedoria e,

⁵⁴ Cf. CA I, II, 5 ; I, IX, 25 (CCL 29, p. 6; p. 17); LA II, IX, 26 (CCL 29, p. 254); DT XIII, IV, 7 (CCL 50, p. 391) ; Ep. CIV, 4 (CSEL 34/2, p. 590) ; Ep. CLV, 2 (CSEL 44, p. 436).

⁵⁵ Cf. DO I, I, 2 (CCL 29, p. 89-90).

portanto, ser feliz, tanto quanto se pode ser no curso da sua existência temporal. Sto. Agostinho apercebe-se do alcance universal da questão. Ela transcende o espaço, o tempo, o indivíduo e a própria história, pois indaga acerca da essência do próprio Ser. Pela sua radicalidade e universalidade, tal questão é colocada, na obra do Hiponense, no cerne da Filosofia.

Na sua expressão mais elementar, o questionamento acerca da *ordo rerum* coincide com a interrogação sobre a existência, ou não, de uma providência divina. Neste sentido, ele é banal e obtivera várias respostas entre os sábios, ao tempo de Agostinho. A dificuldade consiste, porventura, em identificar escolas e correntes filosóficas, num momento da história e da cultura onde reina o maior sincretismo, sobretudo naquelas formas mais radicais da racionalidade humana que são a filosofia e a religião.

O Filósofo de Hipona conhecia diversas respostas para a justificação da existência de uma providência universal e os seus escritos facilmente permitem reconstruir esse percurso intelectual⁵⁶. Efectivamente, quando inicia a sua reflexão sobre a *ordo rerum*, Sto. Agostinho serve-se, de modo recorrente, dos termos *fortuna* - e seus derivados: *forte, forsan, forsitan, fortasse, fortuito*⁵⁷ -, ou *casus*, para designar a providência divina, sendo este facto motivo ulterior de *retractatio*⁵⁸. Por sua vez, a articulação entre o filosofema da Ordem e a noção de *providentia* é sondada quer no Livro primeiro de *Contra Academicos*, quer em *De beata uita*, mas só é claramente enfrentada em *De ordine*.

Em *Contra Academicos*, o termo *fortuna* designa, sem dúvida, a providência divina, mas entendida como uma certa razão omnipresente, demasiado próxima da ideia estóica da subsistência de uma *natureza predeterminada*⁵⁹. Dirigindo-se a Romaniano, recentemente assolado por ventos menos favoráveis da *fortuna*, Agostinho faz-lhe ver

⁵⁶ Extravasa o propósito deste trabalho o levantamento exacto das fontes que Santo Agostinho utilizou ao longo de todos os seus escritos. Os estudos considerados de relevo neste âmbito encontram-se compilados em *BIBLIOGRAFIA, B. I, 2.2. Presença da Cultura Clássica na obra de Agostinho*.

⁵⁷ Cf. *Retract.* I, 1, 2 (CCL 57, p. 7).

⁵⁸ *Retract.* I, I, 2: “ (...) quod tamen totum ad diuinam reuocandum est prouidentiam.” (CCL 57, p. 7). O emprego desta terminologia é motivo da *retractatio* que Sto. Agostinho faz do emprego destes vocábulos, aplicando-a aos seus três primeiros *Diálogos* (cf. *Ibid.* I, II; I, III, 2: CCL 57, p. 11; p. 12).

⁵⁹ *CA* I, I, 1: “ (...) fortasse quae uulgo fortuna nominatur, occulto quodam ordine regitur; nihilque aliud in rebus casum uocamus, nisi cuius ratio et causa secreta est (...). Nam si diuina prouidentia pertenditur usque ad nos, quod minime dubitandum est, mihi crede, sic tecum agi oportet ut agitur.” (CCL 29, p. 3).

que Deus toma a seu cargo o curso dos acontecimentos, razão pela qual as coisas *são como são*. Ante o Agir Soberano de uma Razão Soberana, cabe apenas a resignação. Ora, esta *providentia* - este Deus -, tomando a cargo os assuntos humanos, não concede margem de manobra para uma atitude de libertação das malhas do destino, noção com a qual parece identificar-se aqui a noção de providência divina.

Em *Contra Academicos*, e ao longo dos três *Diálogos* supra referidos, a mente de Agostinho encontra-se ainda demasiado próxima do fatalismo estóico que assimilara na leitura de Cícero. Por isso, o Filósofo de Hipona admite a possibilidade do universo material estar submetido às leis do acaso – razão pela qual não se pode afirmar, em sentido próprio, que existe um conjunto de bens, pertencentes a cada um, e não há modo de que algum bem material se possua com segurança⁶⁰. Só as qualidades morais escapam, em dada medida, aos reveses da *fortuna*⁶¹. De igual maneira, só mediante o exercício da virtude o ser humano se pode libertar, também de modo relativo, do elo fatal dos acontecimentos, não tanto intervindo neles ou alterando o seu curso, mas fortalecendo o seu espírito ante as dificuldades, ou esquivando-as, refugiando-se *para fora do mundo* - num *topos* que pode ser meramente interior, ou que pode, até, assumir formas de vivência em ermitismo, no intuito de escapar às vicissitudes que emergem no bulício do Mundo, e que escapam, quase em absoluto, à previsibilidade humana. Onde quer que se situe esse “lugar”, o sábio entregar-se-á a uma vida de solidão, dedicada à contemplação das realidades divinas.

De facto, muito embora uma concepção do mundo que admita um lugar para a *fortuna* atenda ao facto de uma tal providência não ser irracional, o curso dos acontecimentos está dotado de um sentido inacessível para a mente humana. A providência é, neste contexto, uma força natural cósmica que se rege pela lógica do necessário e do supra-racional. Ante ela, para o comum dos mortais, do ponto de vista prático, só cabe uma atitude de resignação. Mesmo do ponto de vista teórico, a ela só é possível prestar o assentimento da fé. Ao sábio, contudo, entrega-se a missão de

⁶⁰ Esta concepção permanecerá, ao longo da obra do Hiponense, unida ao eudemonismo agustiniano, não obstante o contexto metafísico em que se insere se venha a transformar. A disposição, no Universo, de bens que se podem possuir em segurança, e de outros, que não possuem esta propriedade, articulando-se com a categoria de *pondus*, ocupará uma função central na definição agustiniana da *ordo rerum* e da conquista desta pelo espírito humano.

⁶¹ CA I, VII, 20: “ (...) res humanas esse ut concedam res hominum, quidquid tu existimas nostrum esse, quod nobis uel dare uel eripere casus potest?” (CCL 29, p. 14).

descortinar os mistérios desta *ordo rerum*, pela contemplação das coisas divinas, fixando a mente nas realidades puramente inteligíveis, vivendo as virtudes cardeais, conformando a sua vida com os conselhos *de homines quae divinos*⁶², até obter o cume da perfeição. Por sua vez, o falso sábio entrega-se à arte divinatória, fomentando a superstição do povo e a credence.

Desde esta perspectiva, a noção de providência, precisamente por ser universal e pelas características de totalidade que lhe são atribuídas, é considerada divina, ficando a própria divindade regida, na sua actividade, pela lei do necessário. De igual modo, se todos os seres, e de modo peculiar o ser humano, se encontram ao abrigo de um tal governo, então deve reconhecer-se que se encontram emaranhados numa teia de fatalidade. Com efeito, em *Contra Academicos* Sto Agostinho afirma que é por uma *necessitas naturae* que a alma está unida ao corpo⁶³. No mesmo Diálogo, Licêncio afirma que o ser humano, que busca a Verdade como algo que lhe é *natural*, só não a alcançará por um defeito da *natureza*⁶⁴. Por seu turno, Trígécio sustenta que a noção de Sabedoria corresponde a uma palavra que a *natureza* quis que fosse absolutamente evidente para o espírito humano⁶⁵. Do mesmo modo, será sábio quem conheça a lei oculta e necessária que rege o Cosmos: a mente de tal homem há-de dedicar-se a penetrar o significado oculto das relações de causalidade que dão origem quer aos diferentes fenómenos naturais, quer aos acontecimentos humanos. Desde esta perspectiva, a Sabedoria andarà, certamente, ligada às artes divinatórias que desvendam as cadeias férreas que sustentam, nos seus nós, os fenómenos naturais e, também, a vida do ser humano, como elemento e expressão de Natura.

⁶² Cf. *DO* II, X, 28; II, XX, 53 (CCL 29, p. 123; p. 136).

⁶³ Cf. *CA* I, I, 1 (CCL 29, p. 3); *Retract.* I, I, 2 (CCL 57, p. 8). Na *Dedicatio* de *De beata uita* a Manlio Teodoro, Sto. Agostinho confessa não ter posição definida sobre a causa da presença dos humanos no Mundo, apresentando, entre as causas possíveis, deus, ou a natureza, ou a necessidade, ou a nossa vontade, ou a conjunção de alguns ou de todos estes elementos (Cf. *BV* I, I, 1: CCL 29, p. 65).

⁶⁴ *CA* I, III, 9:” (...) Quisquis ergo minus instanter quam oportet ueritatem quaerit, is ad finem hominis non peruenit; quisquis autem tantum, quantum homo potest ac debet, dat operam inueniendae ueritati, etiamsi eam non inueniat, beatus est; *totum enim facit, quod ut faciat, ita natus est. inuentio autem si defuerit, id deerit quod natura non dedit.*” (CCL 29, p. 8-9: it.n.).

⁶⁵ *CA* I, V, 15 (CCL 29, p. 12). Em *De libero arbitrio* esta evidência será justificada através do recurso às *notiones impressae*.

Identificada com o questionamento acerca de uma providência divina, a temática da ordem não é, obviamente, de inovação agustiniana⁶⁶. Para além da sua presença na literatura clássica, trágica e poética, ela tem uma longa tradição de comentário que pode regredir aos escritos de Platão e Aristóteles, ou às concepções do mundo elaboradas por estóicos e epicuristas, bem condimentadas pelas múltiplas crenças importadas do Oriente que pululam o ambiente cultural tardo-antigo⁶⁷.

Com efeito, o modo como a questão surge nos designados *Diálogos de Cassiciaco* faz pensar que Sto. Agostinho teria em mente os argumentos de Cícero a respeito da providência divina – veiculados, sobretudo, em *De natura deorum*, mas também presentes em obras como *De divinatione* ou *De fato* -, bem como as reflexões assimiladas da leitura dos *Libri Platoniorum*, com peculiar relevância para o Tratado III das *Ennéades* de Plotino. Se o Hiponense parece ter em vista mostrar algumas das contradições inerentes à interpretação estóica sobre a *ordo rerum* ou providência, inversamente os textos de Plotino ter-lhe-ão fornecido alguns elementos para dar início a um novo modo de posicionar um eterno problema. Não é de desprezar, de igual modo, o facto de alguns textos bíblicos, concretamente o epistolário paulino e os escritos joaninos, se incluïrem entre as leituras de Agostinho durante o período anterior ao baptismo, no qual o filósofo susteve os referidos Diálogos.

Entre as teses disponíveis para explicar a existência de uma ordem universal, a doutrina estóica, fazendo depender os seres que compõem o universo de um princípio

⁶⁶ Escreve Bréhier: “Il est peu de thèmes plus courants, chez les penseurs du II^e et du III^e siècles, que la défense de la liberté humaine contre la théorie stoïcienne du destin et contre l’astrologie qui avait alors tant d’adeptes. Péripatécien, cyniques et même épicuriens rivalisent avec les platoniciens et les chrétiens pour combattre la doctrine de la nécessité.” [E. BRÉHIER, *Notice*. in *Plotin, Ennéades III* (Paris 1989), p. 3].

⁶⁷ Aldo MAGRIS, em *L’idea di destino nel pensiero antico* (Trieste, 1985), apresenta um estudo exaustivo da temática do destino no pensamento antigo e da evolução dela até ao século IV d.C.. Santo Agostinho é, portanto, o termo *ad quem* deste imenso estudo, onde se pode ler uma articulação das ideias de $\square \times \text{H} \text{H} \square \text{H} \text{H} \text{H}$ $\blacklozenge \blacklozenge \text{H} \text{H} \text{H} \text{H} \text{H}$ $\square \square \square \text{H} \text{H} \text{H} \text{H}$, desde os pré-socráticos à Grécia clássica, passando pelo período imperial e desembocando no pensamento bíblico-cristão sobre a providência, com particular relevo para a compreensão paulina e agustiniana deste conceito. O trabalho está construído extensivamente, pela própria envergadura do projecto. Assim, não obstante permitir situar culturalmente a problemática da providência e registar os meandros da evolução do conceito, confia-se ao leitor a tarefa de construir articulações em profundidade dentro dos escritos dos filósofos cujo legado Magris amplamente documenta.

material que os anima, postulava a existência de uma certa *simpatia* entre todos os seres, subsumindo o princípio deles e a sua finalidade na Matéria. O Fogo, princípio de todo o real, assume, nesta mundividência, características divinas e nomes diferentes, de acordo com o ponto de vista a partir do qual a razão humana o considere. Assim, enquanto princípio de inteligibilidade, chama-se *logos*; gerador de vida, ele é espírito; Lei Suprema, é Necessidade.

Para os partidários do estoicismo, seguir este Princípio Soberano de Governo na *ordo uitae* é submeter-se à lei do determinismo causal e reconhecer que cada acontecimento é produzido, inflexível e irrevogavelmente, por essa sequência de causas. Da parte do ser humano cabe, apenas, a anuência à parcela de sorte – *fortuna* ou *casus* – que lhe coube. Contudo, esta convicção da existência de um determinismo causal que abrange toda a realidade não deixa de satisfazer, no ser humano, algo que Sto. Agostinho, tal como Cícero, proclamará insistentemente: o afã de segurança e de tranquilidade.

Em *De natura deorum*, Cícero põe os sábios do seu tempo – Epicuristas, Estóicos e Acadêmicos - em diálogo sobre os principais questionamentos acerca da relação entre Deus e o Mundo, com os quais colide a problemática da providência⁶⁸. Para o epicurista Velleius, é indubitável que existem deuses, felizes e imortais, dos quais os homens têm uma ideia antecipada, geradora de um consenso universal. Os deuses têm forma humana – afinal, a mais sublime das formas -, e estão inactivos, não se ocupando dos infinitos mundos existentes, pois estes são produzidos por uma estrutura atômica que não estabelece qualquer relação com o divino⁶⁹. Ora, esta proposta apresenta-se, ao Acadêmico Cotta como o mais fantástico produto de uma fértil imaginação, razão pela qual se entrega ao trabalho de negar a verosimilhança de cada uma das proposições de Velleius. De todas as leviandades, a mais grave consiste, na óptica de Cotta na negação da providência divina, pois assim se inviabiliza a relação entre Deus e os assuntos humanos, entregando estes à pura arbitrariedade.

⁶⁸ A. MAGRIS ao contrapor as teses de Anaxágoras e de Diógenes de Apolónia sobre a ordem cósmica, esclarece o modo como, já na Antiguidade grega, o questionamento acerca da providência é transferido do plano cosmológico para o teológico. No entender do A., o primeiro defenderia uma planificação de carácter técnico para o ordenamento do Mundo, enquanto aquele último se interroga sobre quem planifica o Universo e em função de que fim (cf. *op. cit.*, Vol. II, p. 613-618).

⁶⁹ Cf. CÍCERO, *De nat. deor.* I, 8, 18 - 10, 25 (p. 8-11).

Na explanação da posição estóica que, em *De natura deorum*, fica a cargo de Balbus, defende-se, como tese central daquela doutrina, a existência da providência divina, numa dupla dimensão: uma primeira, aplicada à ordem geral do Mundo e às leis dos fenómenos físicos⁷⁰; uma outra, atribuída ao curso dos acontecimentos humanos e ao destino de cada homem em particular⁷¹.

Submetendo o estoicismo à crítica acostumada, o cepticismo radical de Cotta derruba novamente estes argumentos. Em última análise, nesta perspectiva é preciso considerar que o Mundo não é produto dos deuses, nem se relaciona com eles, pois a matéria, nos seus quatro elementos, preexiste à acção divina providente. Além disso, importa enfrentar o grande dilema: como justificar a existência do mal, quer na sua dimensão física⁷², quer na sua expressão ética, cuja dimensão fenoménica se regista nas tempestades e escolhos que assolam a vida dos homens⁷³? Ante semelhante escândalo e desorganização, é impossível falar de uma providência e muito menos considerá-la divina ou, sequer, acção de uma divindade. Ao contestar a hipótese da existência de uma providência divina agindo sobre os acontecimentos do mundo, Cotta apresenta o famoso dilema de Epicuro, o mesmo que, mediante acesa peleja, será discutido em *De ordine* por Sto. Agostinho: ou Deus quer suprimir os males e não pode, ou quer e pode. Se quer e não pode, a razão humana enfrenta-se com um Deus impotente, o que repugna ao conceito de divindade. Se pode e não quer, a razão deve concluir que Deus odeia o ser humano, o que não é menos contrário à noção de Divindade; se não pode nem quer, não é de todo Deus; se Deus quer e pode – única solução que lhe convém –, de onde vêm os males que assolam a vida humana e por que razão tal Deus não os suprime?

⁷⁰ Cf. *Ibid.* A exposição ocupa os parágrafos 73 a 153. Veja-se, principalmente, II, 33, 83 - 34,88 (p. 82-84).

⁷¹ Cf. *Ibid.* II, 61, 154 - 66, 167 (p. 112-117). Basicamente, a *providentia diuina* em relação aos assuntos humanos manifesta-se no facto de todas as formas existente visarem satisfazer as necessidades humanas.

⁷² Cf. *Ibid.* III, 12, 29-14, 35 (p. 129-131).

⁷³ Cf. *Ibid.* III, 32, 80-33, 83 (p. 153-155). Cotta argumenta que os deuses não se ocupam dos assuntos humanos e acima de tudo, mostra-o pela evidência das situações trágicas da existência humana, tais como as guerras, a derrota de Imperadores vencidos e, em última instância, a dimensão irrefragável da realidade comum a todos: a morte. Este facto, que nem poupou o próprio Sócrates, é, para Cotta, a máxima prova da irracionalidade dessa *providentia* que os estóicos defendem. Mediante a morte, escândalo da razão, Deus anula a diferença entre os humanos, ímpios e justos, sábios e ignaros: “(...) quid dicam de Socrate, cuius morte inlacrimare soleo Platonem legens? Videsne igitur deorum iudicio, si vident res humanas, discrimen esse sublatum?” (*Ibid.* III, 33, 82: p. 155).

Com efeito, quando a razão humana se propõe dissecar analiticamente a questão da providência depara-se essencialmente com duas dificuldades. Por um lado, a noção de providência abrange uma multiplicidade de realidades, uma imensa *silua rerum*. Por outro lado, aquela noção forja-se numa encruzilhada de heranças culturais, fruto de tradições diversas, as quais obtêm, as mais das vezes, conclusões opostas entre si.

Providência identifica-se, na tradição homérica grega, com a Necessidade inflexível do princípio de causalidade universal: a ordem regular das coisas. Ante esta realidade implacável, deuses e humanos acham-se absolutamente impotentes. Este princípio é defendido por Licêncio nos primeiros parágrafos de *De ordine*, como expressão de uma herança do estoicismo na mente do jovem filho de Romaniano.

Por seu turno, a $\text{O}\square\text{H}\hat{\text{O}}\square\text{S}$ grega dava conta de um dado de experiência: a cada ser, nomeadamente a cada ser humano, corresponde uma parte de felicidade no Mundo, uma medida, prefixa e indelével, que não se pode nem negar, nem alterar. Pretender mais do que aquilo que se tem é tombar na insensatez. Do mesmo modo, a cada um compete uma parcela de males, de entre os quais se destaca uma realidade incontornável: a morte. Estes dados pertencem a uma realidade *de facto* e são, portanto, inalteráveis. Ora, contra factos não há argumentos, cabendo ao ser humano tão-só uma aceitação passiva de um estado de coisas. Trata-se, aqui, da noção de *fortuna*, à qual Sto. Agostinho, sem outra solução para o enigma da ordem, se refere com alguma profusão nos escritos de juventude, para lamentar, na maturidade, esse mesmo facto.

Desde esta perspectiva, a razão humana deduz que o Mundo está entregue a um princípio cego, forjado por duras leis de encadeamento causal. É verdade que, no contexto da mundividência estóica, todos os seres emergem de um mesmo Princípio, o Fogo, artífice do Cosmos, permitindo, portanto, que se fale de uma estrutura congénere do real, de uma *simpatia* cósmica⁷⁴. Esta mesma *simpatia* - a que os Caldeus teriam

⁷⁴ Esta concepção é também comum ao neoplatonismo. Plotino considera o Universo como um imenso ser vivo. Dotado de uma alma única que contém em si todos os seres vivos, o universo forma uma totalidade simpática para consigo mesma, que integra a unidade e a multiplicidade (Cf. *Enn.* II, 7: p. 33; IV, 4, 32-35: p. 137-144; II, 3, 5: p. 32). Esta simpatia universal garante a eficácia da impetração a Deus (Cf. *Enn.* IV, 4, 41: p. 149), da própria magia (Cf. *Enn.* IV, 4, 40: p. 147-148), bem como da influência dos astros sobre as acções humanas. Os astros são presságio do futuro e podem fundamentar a adivinhação, como sinais do que virá a acontecer. Mas não exercem uma acção directa sobre os acontecimentos (Cf. *Enn.* II, 3, 7-8: p. 33-34). Por isso, Plotino considera que, sobrepondo-se a estas influências materiais dos astros e das forças mágicas, o sábio se pode libertar deste encadeamento, através da união com o Uno (Cf. *Enn.* IV, 4, 43: p. 150-151).

prestado peculiar crédito, tornando-se símbolo de uma cultura que resolve as inquietações metafísicas com base no recurso à adivinhação⁷⁵ -, verifica-se, de modo particular, entre os seres humanos e os astros. Uma concepção do Ser que iguale a noção suprema com a matéria irá em busca da expressão material mais etérea para identificar o cume da hierarquia ontológica. É neste contexto que os astros surgem como limite derradeiro de inteligibilidade e justificação causal de tudo quanto ocorre no Universo que lhes está submetido e, de modo particular, de quanto ocorre na vida humana.

Note-se que a soberania ontológica, e a própria noção de ordem como disposição gradual de seres, se define, aqui, com base numa estrutura racional de regime espacial. Tomando o ser humano como referência, a realidade superior é a que está acima, geograficamente. Inversamente, a que ele pisa é-lhe inferior. Tendo em consideração o ordenamento dos seres no Cosmos, os astros são, afinal, os mais divinos e etéreos seres do Universo⁷⁶. O movimento astral domina todo o curso dos fenómenos materiais, regendo esse imenso Mundo no qual o ser humano mais não é do que uma pequena centelha. Deste modo, também o curso dos acontecimentos humanos, e a sucessão temporal que os afecta, se submeterá à influência de tais seres soberanos. Ao ser humano comum cabe, todavia, uma esperança de viver em segurança, desde que seja capaz de descortinar o futuro. De facto, adivinhos e astrólogos, de preferência afamados Caldeus, saberão enxergar – sem ser possível determinar por que motivo assim é ou qual a origem desse conhecimento – os futuros desenvolvimentos da sucessão causal: a mente de tais homens penetra, não em Deus, mas no processo de conexão causal entre fenómenos, no desenrolar futuro dos acontecimentos humanos e das demais formas de ser.

⁷⁵ Cf. *DO I*, V, 14 (CCL 29, p. 96).

⁷⁶ Em *Contra Academicos* ainda parece haver um certo apego, por parte de Agostinho, a um modelo de resolução para o filosofema da Ordem baseado na superstição dos horóscopos. Em *De ordine*, é Licêncio que está imbuído de tais convicções, limitando-se o Mestre de Cassiciaco a fazer notar quão ignorante é um jovem que desconhece quanto se disse contra a adivinhação. Mas em *CA III* o tema da *fortuna* renasce, não sem que esse facto deixe de causar alguma perplexidade (*CA III*, II; III, XVI: CCL 29, p. 35-36; p. 55-57).

A ideia de providência anda associada, ainda, ao conceito de justiça⁷⁷. Há uma ordem justa no Mundo que exige uma razão ordenadora, capaz de distribuir méritos e castigos segundo as acções de cada um. Em *De ordine*, a consistência ontológica deste Deus distribuidor e a operatividade de uma tal figura na resolução do filosofema da Ordem estarão, também, em discussão. Todavia, o curso ordenado dos acontecimentos não se entende sem postular uma finalidade para a acção desse mesmo Princípio ordenador. Compreender a providência exigirá, por conseguinte, que a razão humana enquadre a pergunta sobre a *ordo rerum* no horizonte de uma teleologia.

Neste sentido, duas são, de modo elementar, as propostas dos filósofos. Uma mundividência de cariz platónico defenderá a existência de uma entidade intermédia entre Deus e o Mundo, dotada de inteligência e de potência fabricadora, que produz seres e organiza o Cosmos em função de um Bem que só a ele, Demiurgo, é dado conhecer. Em alternativa, segundo o modelo aristotélico, poder-se-á considerar um Deus egocêntrico, Entendimento Puro, que, muito embora por razão de coerência com a sua perfeição absoluta só se conheça e se contemple a si próprio, atrai como fim e modelo os seres compostos de acto e potência, animando-os a realizar toda a energia neles contida, sem, contudo, estabelecer com eles qualquer relação intrínseca. A perfeição da forma de um ser, neste contexto, tomando o Acto Puro como causa exemplar, é a auto-realização de si, independentemente da relação que estabelece com o conjunto dos seres.

Nestas diferentes propostas, o grande olvido – e, porventura, a fonte de maiores angústias – parecia recair sobre a liberdade humana. Deus e necessidade, Deus e justiça,

⁷⁷ A. MAGRIS contribui com alguns elementos para esclarecer esta inflexão do conceito, desde a cosmologia, à religião, ao direito, ajudando a compreender como a noção de $\square\square\square\blacklozenge\square\square\text{X}\text{E}$ vai fazendo convergir noções como $\text{X}\blacklozenge\blacklozenge\text{X}$, $\bullet\square\blacklozenge\text{Y}\square\text{X}$ e $\square\square\blacklozenge\circ\square\text{X}$, sendo particularmente decisiva a concepção platónica, expressa no *Timeu*, acerca da existência de uma Alma do Mundo com carácter providente e finalístico, cuja actuação é exemplar para o comportamento humano. Interpretando a actividade conferida por Platão ao demiurgo na produção do mundo, escreve MAGRIS: “ (...) l’azione provvidenziale del Demiurgo si può considerare da due punti di vista. Suo contenuto è la “vita” in quanto sistema organizzato necessariamente da “forme e misure”; l’edificazione morale dell’uomo è invece il fine in vista del quale tale sistema necessario esiste ed è “meglio” che esista in quel determinato modo. Questo doppio aspetto fa sì che, per un verso, la $\square\square\square\blacklozenge\square\square\text{X}\text{E}$ di fatto coincida con la stessa matematizzazione degli elementi, cioè con l’ $\text{E}\text{er}\blacklozenge\blacklozenge\text{Y}\&\text{z}$ demiurgica; per un altro, che la prónoia abbia un riferimento essenziale alla vita morale dell’uomo, alla maniera in cui egli pone nel mondo ed imposta il proprio comportamento. (*Op. cit.*, p. 643).

Deus e influências astrais, Deus, causa final extrínseca parecem resumir as hipóteses de resolução sobre a relação entre a providência divina, a Inteligência Suprema ordenadora e o Universo. Se Sto. Agostinho interrogasse a cultura do seu tempo, como efectivamente fez, acerca da articulação entre Deus e a liberdade humana, porventura parecer-nos-ia estar perante uma nova forma de posicionar o problema. Todavia, mesmo então a inquietação não seria de todo original.

Para além destas considerações sobre a providência, algo periféricas quando confrontadas com a noção augustiniana de ordem que ultrapassa amplamente este âmbito de discussão, importa, acima de tudo, verificar que, para o Hiponense, ordem e providência não se identificam. Certamente é necessário partir de algum ponto, para indagar acerca daquela noção. Ora, faz sentido centrar a atenção no que, a respeito da ordem, é transmitido nos *Diálogos de Cassiciaco*, precisamente porque aí a noção em causa é abordada de modo directo e a indagação é equacionada sob forma de filosofema.

No que diz respeito ao conceito de providência, é possível verificar, por parte de Sto. Agostinho, sobretudo nas obras de juventude, algum conflito acerca da decisão sobre a relação hierárquica a estabelecer entre a *fortuna* e a ordem, decerto pela dificuldade em encontrar uma resposta plausível para o mistério do mal, questão que não estará sofrivelmente resolvida antes de o filósofo compor os primeiros dois Livros de *De libero arbitrio*.

Com efeito, encerrado que fora *De ordine*, persistem as dúvidas de Alípio sobre o lugar que Agostinho atribui à *fortuna*⁷⁸. A disputa prossegue: será que a *fortuna* contribui para que, desprezando-a, a alma do sábio progrida em direcção ao desejo de possuir bens maiores?⁷⁹ Em qualquer caso, Sto. Agostinho insiste no facto de que a vida humana está *in potestate fortunae*. Por isso, sem o favor da *fortuna*, que protege a vida,

⁷⁸ CA III, II, 2: “ (...) Quare semper fuit sententia mea, sapienti jam homini nihil opus esse; ut autem sapiens fiat, plurimum necessariam esse fortunam: nisi quid aliud uidetur Alypio. Tum ille: Quantum iuris, inquit, fortunae tribuas, nondum bene noui. Nam si ad contemnendam fortunam, fortuna ipsa opus esse arbitraris, me quoque comitem in hanc sententiam do tibi. Sin fortunae nihil aliud concedis, quam ea quae corporis necessitati non possunt, nisi ipsa uolente, suppetere, non ita sentio. Aut enim licet eadem repugnante atque inuita, nondum sapienti, cupido tamen sapientiae, ea sumere quae uita necessaria confitemur; aut concedendum est etiam in omni sapientis uita eam dominari, cum et ipse sapiens his quae corpori necessaria sunt, non indigere non possit.” (CCL 29, p. 35).

⁷⁹ Cf. CA III, II, 3 (CCL 29, p. 35-36).

necessária para a busca da Sabedoria, esta última noção, entendida como Bem Supremo, não poderá residir no ser humano⁸⁰.

Fortuna identifica-se, nesta perspectiva, também para Sto. Agostinho, com um certo vento favorável dos acontecimentos que permite viver em paz e fruir dessa vida, boa e pacata – o ócio em liberdade -, sem a qual é impossível realizar a aspiração à Sabedoria e conquistar, eventualmente, a Felicidade⁸¹. Esta concepção recorda inevitavelmente as conclusões de Plotino, no final de *Enneades* III, 1, depois de combater as posições deterministas e fatalistas. Com efeito, há acontecimentos produzidos pela alma e há acontecimentos produzidos por causas externas. As causas que privam a alma da Sabedoria são diferentes da alma e, nesse caso, ela actua de acordo com o destino⁸². A *fortuna* (◆◆❖♁☁) rege tudo o que rodeia a vida, mas a alma superior – a Alma do Mundo - sobrepõe-se a esta realidade. Deste modo, também a *fortuna* serve para exercitar a alma do sábio nas virtudes, modificando as coisas, mais do que sendo modificada por elas⁸³.

É um facto que Sto. Agostinho considera a indagação acerca da *ordo rerum* como uma *magna quaestio*, tendo dedicado um dos seus primeiros escritos à discussão do problema. Mas em *De ordine* pouco avança face àquilo que, quer em termos de herança cultural, quer em termos de metodologia, já estava disponível, concretamente nas doutrinas neoplatónicas. Na verdade, não admira que o Filósofo de Hipona se tivesse entusiasmado com a leitura dos *Libri Platoniorum*. No que se refere à temática da providência e da *ordo rerum* – noções que, por ora, surgem em identidade, até ao momento em que se evidenciem as razões pelas quais, progressivamente, se afastam

⁸⁰ Cf. *CA* III, II, 4 (CCL 29, p. 36).

⁸¹ É sabido que o curso dos acontecimentos sempre contrariou este desejo de Agostinho. O retiro de Cassiciaco, prévio ao baptismo, foi, porventura, um dos poucos momentos em que o gozo do ócio em liberdade lhe terá sido concedido pela providência. A vida no mosteiro de Tagaste exigia-lhe já o encargo da organização da comunidade e, desde que, inopinadamente, foi ordenado presbítero, não mais teve descanso. Todavia, tal facto não obistou à sua imensa produção literária a qual, como o filósofo sempre afirmou, brota da serenidade e sinceridade de espírito (cf. *CA* II, IV, 10; III, XVII, 38; CCL 29, p. 23-24; p. 57-58; *BV* II, 13; III, 18; CCL 29, p. 72; p. 75), tal como serena é a Verdade de Deus (cf. *Conf.* II, III, 8; CCL 27, p. 21). Este terá sido, por conseguinte, o clima interior de Agostinho no meio das azáfamas e das tribulações do seu quotidiano.

⁸² PLOTINO, *Enn.* III, 1, 10: &☁□ ♁☉☁☁□○♁❖■♁■ (ed. Bréhier, p. 16).

⁸³ Cf. *Enn.* III, 1, 8 (p. 14-15).

ambos os conceitos –, basta recordar a paixão do catecúmeno de Milão pelo belo e pela congruência ou harmonia do Mundo.

Sto. Agostinho confessa os limites do seu primeiro escrito. *De pulchro et apto*, texto a tal ponto indigno que a própria providência se encarregou de o aniquilar em pouco tempo, é-o sobretudo por ter brotado do orgulho do espírito. Porém, em *Confessionum*, o filósofo não lamenta o conteúdo da reflexão aí explanada, a saber, a atracção pela beleza do Universo, reveladora de que as coisas são portadoras da dignidade de uma forma⁸⁴. Duas preocupações se debatiam nesse escrito perdido. Por um lado, a de descobrir o que constitui, nas realidades corpóreas, essa impressão de totalidade que gera beleza e, por outro, a de investigar a razão de ser da conveniência, da congruência ou aptidão que se dá entre as partes e o Todo, e que gera harmonia, pela concordância. Ao redigir *De pulchro et apto*, Sto. Agostinho confessa que procurava os olhares de outros e a atenção sobre a sua pessoa. Mas evidencia também que não deixava, por isso, de se ocupar, no íntimo do olhar interior, em contemplar a beleza e a harmonia⁸⁵.

Na ausência de um comentário do Filósofo de Hipona sobre este primeiro escrito, precocemente desaparecido – de facto, em *Retractationum*, Sto. Agostinho apenas comenta escritos existentes na sua biblioteca -, as referências de *Confessionum* tornam-se preciosas para conhecer algo do seu conteúdo e as críticas que lhe merecem. Com efeito, o Bispo de Hipona confessa a principal limitação de *De pulchro et apto*. Embora nele manifestasse a sua admiração pela beleza e congruência do real, não encontrava o verdadeiro eixo dessa harmonia, fixando-se na materialidade das formas corpóreas⁸⁶. Incapaz de elevar o espírito até conceber, na hierarquia ontológica, uma realidade diferente da matéria, as soluções para a conveniência e harmonia do Todo convergiam

⁸⁴ *Conf.* IV, XIII, 20: “ (...) Nisi enim esset in eis decus et species, nullo modo nos ad se mouerent. Et animaduertebam et uidebam in ipsis corporibus aliud esse quasi totum et ideo pulchrum, aliud autem, quod ideo deceret, quoniam apte adconmodaretur alicui, sicut pars corporis ad uniuersum suum aut calciamentum ad pedem et similia. Et ista consideratio scaturiuuit in animo meo ex intimo corde meo, et scripsi libros de Pulchro et Apto (...) » (CCL 27, p. 50-51).

⁸⁵ *Conf.* IV, XIV, 23: « (...) libenter animo uersabam ob os contemplationis meae et nullo conlaudatore mirabar.» (CCL 27, p. 52).

⁸⁶ *Conf.* IV, XV, 24: “Sed tantae rei cardinem in arte tua nondum uidebam, omnipotens, qui facis mirabilia solus, et ibat animus per formas corporeas et pulchrum, quod per se ipsum, aptum autem, quod ad aliquid adconmodatum deceret, definiebam et distinguebam et exemplis corporeis adstruebam.” (CCL 27, p. 52).

na tese, de cariz maniqueísta, da subsistência de contrários numa mesma alma racional: paz e discórdia, unidade e divisão, razão e irracionalidade, mente sem sexo e concupiscência colérica. Beleza e concórdia seriam geradas por estas forças em oposição no interior do ser humano⁸⁷.

Porém, o providencial contacto com os *Libri Platoniorum* permitiu a Sto. Agostinho conceber, não apenas a noção de uma realidade espiritual, mas uma certa comunhão de sentido, uma quase identidade, entre o Verbo Eterno, presente na metafísica bíblica da Criação, e a Razão universal neoplatónica⁸⁸. Por seu turno, perdida a esperança de encontrar razoabilidade nas fabulações maniqueístas, a crise de cepticismo levaria Agostinho a acolher-se à sombra das crenças dos *parentes*. Assim, uma vez em Milão, inicia-se como auditor do bispo Ambrósio, cujos Sermões permitem ao Hiponense obter algumas referências seguras, capazes de principiar a reconstrução de uma mundividência. Entre elas, conta-se a descoberta do sentido espiritual da Escritura, facultando-lhe a possibilidade de abandonar uma concepção antropomórfica da divindade e aceder à ideia de uma semelhança espiritual entre o ser humano e Deus⁸⁹.

⁸⁷ Cf. *Conf.* IV, XV, 25 (CCL 27, p. 53). M. TESTARD sugere uma interpretação equilibrada deste passo de *Conf.*, desvalorizando a exclusiva influência de fontes maniqueístas e apontando MACRÓBIO ou os pitagóricos como fontes possíveis (cf. *Op. cit.*, p. 66).

⁸⁸ *Conf.* VII, IX, 13: “ (...) ibi [Platoniorum libros ex graeca lingua in latinam uersos] legi non quidem his uerbis, sed hoc idem omnino multis te multiplicibus suaderis rationibus, quod in principium erat uerbum et uerbum erat apud deum et deus erat uerbum: hoc erat in principium apud deum; omnia per ipsum facta sunt (...)” (CCL 27, p. 101). SOLIGNAC estabeleceu uma relação de lugares paralelos entre o texto de *Conf.* VII, IX, 13-16,22 e os escritos de Plotino (Cf. A. SOLIGNAC, “Ce qu’Augustin dit avoir lu de Plotin”, in *Bibliothèque augustiniennne.Oeuvres de saint Augustin* 13, p. 682-693). Mais do que as semelhanças entre o texto joanino e o de Plotino – e para além de ratificar a influência dos *libri Platoniorum* na conversão de Sto. Agostinho através de elementos de crítica interna, o referido estudo permite evidenciar as divergências entre as mundividências cristã e a neoplatónica, pondo em realce os pontos-chave que o Hiponense necessitará de elucidar para, a partir das virtualidades da filosofia pagã, construir uma estrutura de compreensão do mundo compatível com as exigências da inteligibilidade do cristianismo. Não obstante afirmar que o sentido das palavras do Prólogo do evangelho joanino é *idem omnino*, quando comparado com o dos *libri Platoniorum*, é Sto. Agostinho que orienta nessa direcção a sua exegese, contornando paulatinamente as dificuldades inerentes às divergências, concretamente as que se referem à natureza da geração eterna do Verbo, como defende o cristianismo, e não à emanação dele, como queria Plotino, e à natureza individual da alma humana, rejeitando a sua essência cósmica, como propunha a tradição neoplatónica. Em *Confessionum*, Sto. Agostinho regista acima de tudo uma lacuna fundamental, nos *Platoniorum*: a ausência de qualquer referência à Encarnação do Verbo.

⁸⁹ Cf. *Conf.* VI, III, 3-4 (CCL 27, p. 75-76).

Com efeito, ao conjugar a leitura dos *Platonicorum* com a dos escritos de S. João e de S. Paulo, Agostinho é levado a construir, progressivamente, uma simbiose entre os elementos colhidos nas mundividências neplatónica e cristã⁹⁰. Assim, no Poema que S. João dedica à Pessoa Divina do Verbo, o qual serve de pórtico ao quarto Evangelho, o Hiponense lê o verdadeiro sentido da Razão dos filósofos. De igual modo, ao debater a *magna quaestio* acerca da providência, encontrar-se-á, na obra agustiniana, essa fusão entre cristianismo e neoplatonismo, concretamente ao aludir ao conceito de Razão ou Verbo divino.

Este facto, por sua vez, causa alguma dificuldade à indagação sobre a noção de agustiniana de *ordo*, pois Sto. Agostinho intui, desde logo, que providência e ordem não são noções sinónimas ou, pelo menos, exigirão uma releitura, para ultrapassar as dificuldades colocadas inclusivamente pelo próprio Plotino quanto à possibilidade de conciliar um governo universal do Mundo e a existência do mal.

Agostinho confirma que homens imensamente sábios, quase divinos, não puderam dar resposta satisfatória ao filosofema da Ordem, do qual a reflexão sobre a providência parece intuir-se como subconjunto. De facto, se o filósofo pôde ler, nos escritos daqueles, tantas coisas magníficas, todavia a lacuna do que aí se transmite, uma vez confrontada com o conteúdo do texto bíblico, apresenta-se-lhe demasiado radical. Se a relação entre Deus e o Mundo pode resolver-se sofrivelmente equacionando os elementos disponibilizados por Plotino ou por Cícero, a relação entre o ser humano e Deus não tem nestas mundividências solução viável, dado que entre ambos os Mundos, inteligível e sensível, entre o Ser divino e o ser humano, se cava um fosso intransponível, criando sérias dificuldades, quer para descortinar o enigma do mal, quer

⁹⁰ Em *Conf.* VII, XXI, 27, depois de expor todas as virtualidades dos *libri Platonicorum* no seu percurso de adesão à Verdade, Agostinho adverte sobre o risco de uma leitura destes escritos sem o concurso da *providentia*. Fora esta que guiara o filósofo, afastando-o do maior inimigo da Verdade, a soberba de espírito, e fazendo-lhe notar a insuficiência do conteúdo desses escritos, pois muitas interrogações, que lhe nasciam das leituras bíblicas, ficavam por esclarecer nos *Platonicorum*. Assim, por uma razão de ordem – a Sagrada Escritura contém tudo, e mais alguma coisa, quando comparada com os escritos dos filósofos –, Agostinho opta por assentar o seu discurso filosófico na meditação do texto bíblico: “ (...) aliud est de soluesti cacumine uidere patriam pacis et iter as eam non inuenire (...) aliud tenere uiam illuc ducentem cura caelestis imperatoris munitam (...). et consideraueram opera tua et expaueram.” (CCL 27, p. 111-112).

para garantir a universalidade da noção de *ordo*⁹¹. Esta perplexidade não permitirá a Sto. Agostinho posicionar desde logo em *De ordine* todas as coordenadas que abrangem o filosofema em causa. Por isso, tal Diálogo é inconclusivo face às questões que coloca e as alterações mergulham, uma e outra vez, na aporia, sendo um facto que os argumentos aí explanados padecem, inclusivamente, de alguma ambiguidade.

No referido Diálogo, é clara a filiação estóica da decisão de Licêncio, quando quer justificar a universalidade da ordem, fazendo girar em torno da Natureza ou Cosmos o epicentro da questão e desviando do assunto essencial a discussão do filosofema: a relação entre a ordem e o ser humano⁹². De facto, a concepção estóica de ordem, associada ao determinismo da *natura*, declara que a conexão das causas dos fenómenos é tão firme que permite concluir que todos os acontecimentos têm um significado intrínseco, predeterminado e inalterável. Precisamente por estar dotada destas características, uma tal conexão pode ser eventualmente conhecida por alguém que sobre ela reflecta actualmente, exercitando-se em alguma arte ou saber. Todavia, ela será conhecida certa e irrecusavelmente por quem possua o dom da adivinhação. Desde esta óptica, tal saber mais não é do que uma forma excelente de participação na Razão Cósmica, pois permite conhecer antecipadamente o desenrolar da Vida do Mundo. Esta, por ser eterna e inalterável, está desde sempre definida. Por isso, a adivinhação será a forma mais perfeita de conhecimento, sendo essa arte o saber que mais aproxima e assemelha a razão humana e a divindade, ao permitir que aquela penetre no âmago da sucessão causal dos acontecimentos, apreendendo a racionalidade da própria sucessão, independentemente das circunstâncias onde esta última se inscreve.

Por seu turno, o facto da adivinhação é entendido de *per se* como um argumento a favor da providência universal. Com efeito, se não existisse essa conexão causal, intrínseca e predeterminada, entre os fenómenos que ocorrem no Universo, não se explicaria o conhecimento humano de presciência. Este, por sua vez, liga-se directamente com a perfeição que a razão humana descortina no movimento astral. A perfeição do Cosmos, a beleza da sua forma, a perpetuidade do seu movimento, pode

⁹¹ *Conf.* VII, IX, 13: “ (...) Quia uero in sua propria uenit et sui enim non receperunt, quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios dei fieri credentibus in nomine eius, non ibi legi.” (CCL 27, p. 101). A solução do paganismo, amplamente comentada por Sto. Agostinho em *De ciuitate dei*, fora a de construir um mundo divino à imagem do humano, multiplicando as divindades. Porém, estas tornavam-se ineficazes para operar uma verdadeira mediação entre o Ser Supremo e os assuntos humanos.

⁹² Cf. *DO I*, V, 12 (CCL 29 p. 95).

contemplan-se, de modo privilegiado, na natureza e movimento dos seres que ocupam o espaço sideral. Na verdade, nessa sucessão inalterável e eterna, a relação entre o Universo e o Homem parece expressar-se sublimemente. Por isso, a adivinhação e a astrologia são saberes que necessariamente se cruzam, ficando ao sabor do determinismo astral quer o exercício da liberdade humana, quer a conquista de uma vida virtuosa ou viciada ⁹³.

Numa tal mundividência, a providência divina é sinónimo da invariável conexão causal dos fenómenos cósmicos. Precisamente por se apresentar como um axioma necessário à razoabilidade do real, torna-se impossível atribuir-lhe valor. A ordem cósmica, neste contexto, não é boa nem má. Ante tais noções, ela é *indiferente*, por ser um *factum* cuja natureza e curso são incontornáveis⁹⁴. Bondade e malícia são categorias que têm por referência o ser humano. Mas a questão acerca da *ordo rerum*, entendida como determinismo causal da natureza, ficou colocada num plano cósmico onde os acontecimentos ocorrem necessária e fatalmente, à margem das livres decisões dos humanos bem como da solução para o desejo universal de Felicidade, da pesquisa acerca do fim último do ser humano ou da indagação sobre a natureza e existência do mal.

A ordem cósmica é noção soberana e a ela tudo se subordina. Esta posição não é contrária à religião, quando esta se entende como a relação que se estabelece entre Deus e o Mundo, pois afirma a existência de uma precognição da razão divina sobre o curso dos acontecimentos. Dependendo da presciência de uma Razão Universal, o Mundo e os fenómenos que nele ocorrem - dos quais os relacionados com a vida humana são apenas um modo ou expressão, entre tantos outros - têm, com aquela Razão, uma ligação de embriogénese, dela dependendo como da sua causa eficiente. Se assim não fosse, o

⁹³ Cabe recordar o apreço que o próprio Agostinho sentia pelos cálculos dos *mathematici*, frequentando-os, sob pretexto de cientificidade, durante os anos transcorridos na seita maniqueísta. No entender do filósofo, mediante esta arte não estava em causa desvendar o futuro com base em rituais teúrgicos, mas em cálculos exactos acerca do curso dos astros e da natureza dos elementos materiais (cf. *Conf.* IV, III, 4: CCL 27, p. 41-42). Em diálogo com o médico Vindicianus, Agostinho recebe uma resposta plausível para o possível acerto das profecias dos *genethliacorum*: “ (...) uim sortis hoc facere in rerum natura usquequaque diffusam.” (cf. *Conf.* IV, III, 5: CCL 27, p. 42). A *força da sorte* é a razão de ser dessa pseudo-ciência. Não obstante só tardiamente ter renunciado à consulta dos leitores de horóscopos, o Filósofo de Hipona declara que o fez por esse mesmo motivo: descobriu que o acerto dos genetliacos era devido *forte uel sorte, non arte inspectorum siderum* (cf. *Conf.* IV, III, 6: CCL 27, p. 43).

⁹⁴ Cf. *DO I*, VI, 15 (CCL 29, p. 96-97).

Universo seria irracional e caótico. Mas a própria existência dele apela à razoabilidade da causa, dado que nada se faz sem um princípio eficiente de causalidade, sendo este axioma a máxima garantia da universalidade da ordem.

É dentro destes parâmetros que se desenvolve a noção de providência, defendida pelo estoicismo. Contudo, no interior desta proposta de uma religação cósmica entre todos os seres e de uma fusão do próprio ser humano no cosmos, dificilmente se encontrará uma resposta razoável para o enigma do mal. Igual dificuldade encontrará qualquer mente que se empenhe em defender a natureza, eminentemente boa, da noção de ordem, aqui entendida como providência, bem como a condição, essencialmente livre, das acções humanas.

Na verdade, se não é possível predeterminar um valor para o real e se o mundo material é ordenado, por que motivo o conhecimento verdadeiro resulta apenas de uma actividade pura do entendimento, devendo a alma do sábio arredar-se de todo o contacto com a sensação? Afinal, qual a natureza desta ordem ou cosmos? Será a Alma do Mundo um princípio imaterial, podendo a Razão ser reconduzida ao Fogo, o mais subtil dos elementos, como propunha Zenão? Ou, recuando ainda mais e corroborando a proposta de Heraclito, a ordem há-de constituir-se no eterno conflito entre o bem e o mal, integrando-os dialecticamente, ao mesmo tempo que os supera?⁹⁵

Sem negar o facto da providência e a universalidade dela, a articulação do filosofema da Ordem atinge progressivamente, na elaboração augustiniana, o cerne da Filosofia, pois trata-se de decidir sobre o modo como Deus e os seres humanos se

⁹⁵ No Livro II *De natura deorum* Cícero recolhe uma exposição destas teses. Por seu turno, em *De ordine*, elas latejam nos aporemas a que constantemente são conduzidos os interlocutores. A presença objectiva do referido escrito de Marco Túlio na obra de Agostinho foi estudada por Testard, tendo encontrado 34 citações, distribuídas entre a *Ep. CXVIII*, a Dióscoro, *De ciuitate dei* e *Contra Iulianum* (cf. M. TESTARD, *Saint Augustin et Cicéron*, I, p. 211-212). Todavia, o A. anota com pertinência: « (...) l'importance des citations d'un ouvrage de Cicéron par saint Augustin, n'est pas nécessairement la mesure de l'influence de cet ouvrage sur saint Augustin ! (...) Or il résulte de précédentes recherches, que parmi les ouvrages de Cicéron, le *De natura deorum* est de ceux qui exercèrent la plus grande influence sur saint Augustin » (*Ibid.*, p. 212). Uma análise do confronto entre as diferentes teses disponíveis na cultura antiga para justificar a ordem do mundo ou a ausência dela, de que resulta um peculiar ambiente de sincretismo intelectual e religioso, pode ler-se em A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste II* (Paris 1949), p. 375 ss; Id., *L'idéal religieux des grecques et l'Évangile* (Paris 1981), p. 86-115, onde o A. aborda esta fusão de ideias e ideais, presente na Antiguidade, a partir das noções de *prouidentia* e *fatum*.

relacionam, com vista a tornar acessível a aspiração humana essencial, a saber, o alcance da Felicidade. Ora, de que modo será possível atingir este fim, num universo onde o sofrimento e o mal emergem por toda a parte, a capricho? Em última análise, a proposta de uma providência universal de cariz determinista conduz a uma atitude de resignação ante um destino que, não sendo cego ou irracional, é superior e tirânico. A única forma de libertação que resta ao ser humano é a da penetrar, pela gnose, nos desígnios fatais, procurando decifrá-los junto das autoridades competentes: os sábios ou adivinhos. O comum dos mortais, depois de informado acerca do seu horóscopo, conformar-se-á com o decurso irrevogável que se estabelece entre a sua vida e o movimento das esferas celestes, religando-se a esse movimento através da prática de todas as formas de superstição, ou procurando, quanto antes, diluir-se na vida anímica do cosmos pela prática do nirvana, pelo alcance da ataraxia ou, em caso limite, mediante a experiência, irreversível, do suicídio voluntário, na esperança de uma nova encarnação ou de uma comunhão definitivamente empática com o Logos Universal.

Se atendermos à influência que as fontes neoplatónicas terão exercido sobre Sto. Agostinho, comprova-se que Plotino⁹⁶ consagrara já um lugar à liberdade humana

⁹⁶ A amplitude da influência do neoplatonismo e, de modo particular, dos escritos de Porfírio e Plotino na obra de Agostinho tem sido objecto de múltiplos estudos ([Sem pretensão de exaustividade, v. BIBLIOGRAFIA. B. I. 2.4. Platonismo e Neoplatonismo](#)). A questão centra-se na dificuldade de identificar as obras referidas por Sto. Agostinho mediante a expressão *Platonicorum libri*, da qual se serve para indicar as leituras que exerceram peculiar influência na sua conversão metafísica (cf. *Conf.* VII, 20, 26: CCL 27, p. 109). O facto daqueles livros serem uma tradução do grego, feita por Marius Victorinus, não é objecto de contestação. Agostinho afirma-o explicitamente em *Conf.* VII, IX, 13; VIII, II, 3 (CCL 27, p. 101; p.114-115). A dificuldade estriba em identificar quais os Livros que Victorinus traduzira do grego. P. HADOT é levado a concluir que a obra de Victorinus nada revela sobre os referidos *Libri*, tendo mesmo mostrado que o conteúdo das obras profanas de Victorinus não é plotiniano mas predominantemente porfiriano (Cf. P. HADOT, *Marius Victorinus*, p. 203-204; Id. *Porphyre et Victorinus*, I, p. 79-143). A hipótese, levantada por P. COURCELLE, segundo a qual a fonte mais próxima para a presença de Plotino na obra de Agostinho seriam os sermões de Ambrósio (cf. P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, p. 125-126), não é de desprezar. No ano 386, data da conversão metafísica de Agostinho, existia em Milão um meio neoplatónico de intelectuais, ao qual pertencia o próprio Ambrósio [Cf. O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la trinité selon saint Augustin* (Paris 1966), p. 60-61; A. SOLIGNAC, "Il circolo neoplatonico Milanese al tempo della conversione di Agostino", in *Agostino a Milano. Il battesimo. Agostino nelle terre di Ambrogio*, 22-24 Aprile 1987 (Palermo 1988), p. 43-56]. Por seu turno, é reconhecida a presença de Plotino nas obras do Bispo de Milão, nomeadamente no *Sermo De Isaac uel anima* [CSEL 32/1, (C. SCHENKL, 1897), p.

dentro da Providência universal⁹⁷. Omnipresente e onipotente, a providência não pode anular o lugar do ser humano no conjunto do Universo. Com efeito, se só existisse a providência, nada mais existiria. Sobre que realidades, então, haveria ela de providenciar?⁹⁸ Uma vez mais, a questão incide sobre o modelo de relação que se estabelece entre o Princípio Ordenador e as realidades múltiplas que pululam o Universo, tentando encontrar resposta para a exigência de racionalidade de um Universo que necessita integrar a diferença dentro do movimento que o constitui por natureza. No caso dos seres vivos - e, particularmente, no caso do ser humano -, dado que se movem espontaneamente, podem tender, por uma inclinação quase física, para o bem ou para o mal⁹⁹. Na óptica de Plotino, a providência seria um actividade daquela Inteligência, soberana e divina, que, apesar da relativa imprevisibilidade do exercício de uma liberdade que se integra num universo onde reina a diversidade, tudo reconduziria à ordem e à harmonia convenientes.

Sem dúvida, a hipótese é aparentemente satisfatória dado que, neste contexto, a relação entre os humanos e Deus se resolve favoravelmente, para ambos os termos. Preservando a liberdade humana e contornando o fatalismo estóico, é dado aceder, aos seres humanos, por movimento próprio, à virtude ou ao vício. Em conformidade com os actos deles, seguem-se o mérito ou o castigo. Assim, seja qual for a actuação da providência, ela é justa. A um tempo, ficam garantidas a justiça de uma hipóstase

641-700]. Este facto, contudo, não lança luz sobre o conteúdo dos *libri Platoniorum*. Sobre estes, Hadot anota que é hoje consensual o facto de neles se conterem textos de Porfírio e de Plotino (P. HADOT, *Op. cit.* p. 207, n. 30). Mas o acordo sobre que fontes e quais as principais influências sofridas por Agostinho é assaz difícil. Assim, enquanto DU ROY afirma que Plotino “est sans doute la principale source du néo-platonisme d’Augustin” (cf. *op. cit.*, p. 67), da *expositio* de HADOT sobre a presença de Plotino na obra de Agostinho conclui-se uma influência doutrinal, sendo impossível asseverar uma leitura das *Enneades*, mesmo se traduzidas por Victorinus. Com efeito, não é viável verificar o modo como a obra de Plotino teria sido recebida por este *rector*, cujo legado efectivo, no que aos escritos neoplatónicos diz respeito, se resume à tradução de algumas obras de Porfírio. Sobre a influência de Plotino em Agostinho mediante a leitura dos *Platoniorum*, Hadot conclui: « Il est donc difficile de dire si ce qu’Augustin lisait comme des traités de Plotin correspondait exactement et littéralement à nos *Ennéades* actuelles » (P. HADOT, *Op. cit.*, p. 209).

⁹⁷ Cf. PLOTINO, *Enn.* III, 2, 7 (p. 32-33). O Alexandrino recolhe a frase de *República* X, 617e incluída no relato platónico do mito de Er. A reencarnação das almas, pela qual começa para elas um novo ciclo mortal, depende do arbítrio daquelas.

⁹⁸ Cf. Id., *Enn.* III, 2, 9 (p. 36-37).

⁹⁹ Cf. Id., *Enn.* III, 3, 4 (p. 53-54).

suprema e a felicidade dos humanos, resultando esta do cumprimento da actividade própria daquela outra. Ora, a justiça divina é eterna, o que significa que o ajuste de prémios e castigos também o é. Por isso, a felicidade humana, resultado desta distribuição, é um efeito necessário da justiça divina. O mesmo sucederá com o castigo.

Note-se, contudo, que esta forma de posicionar a questão faz reverter o filosofema da Ordem ao ponto de partida: méritos e castigos estão predeterminados por uma Razão Universal e o determinismo causal entra em pleno no exercício da liberdade humana. Sem poder falar de uma efectiva responsabilidade pelos seus actos, o ser humano tem aquilo que lhe é devido. Mas tal justiça está determinada previamente e a actividade humana emerge como uma mera representação, uma encenação de uma peça escrita desde sempre, na qual sempre se obtém o fim intentado. É deste modo que a acção humana se inscreve na racionalidade universal regente do curso ordenado dos acontecimentos.

Entre outros aspectos, de uma tal proposta resulta, na prática, uma relação de tipo comercial entre Deus e os seres humanos. É esse o modelo que gere, afinal, a actividade humana e o que envolve o exercício de virtudes como a piedade ou a devoção. A liberdade humana, no estreito horizonte que lhe cabe para se exercitar – o desenrolar do papel que lhe foi atribuído no curso dos acontecimentos -, fá-lo por temor ao castigo ou pela paixão pelo bem. Sendo assim, não fará qualquer sentido considerar a natureza de um acto humano que emerge da pura gratuidade, dado que uma tal acção em nada contribuiria para a perfeição do indivíduo ou do Todo.

Com efeito, a gratuidade é, para estas mundividências de cariz necessitarista, uma espécie de *desperdício ontológico*. Por isso, Agostinho em breve verificará que, não obstante a solução neoplatónica para a relação entre a Ordem e o Mundo ser razoável, harmónica e de cariz universal, ela é claramente parca de possibilidades no equacionamento da questão essencial: se Deus existe, qual a razão de ser do sofrimento e de que modo o ser humano pode atingir a felicidade? Permanece por explicar a origem do mal, sendo este atribuído quer à diferença que se estabelece entre o Mundo sensível e o Inteligível, quer a uma necessidade de toda a natureza que, para se formar, reclame o contacto com a imperfeição da matéria.

É verdade que a noção de ordem proposta pelo neoplatonismo integra os bens e os males e que tal noção se sobrepõe ao conflito entre estas duas realidades. Neste contexto, o Uno, hipóstase Soberana, situa-se acima da providência, sendo esta apresentada como uma realidade intermediária entre o Mundo e Deus. Todavia, não se

poderá falar aqui de uma verdadeira mediação, mas de uma espécie de prevenção, por parte do Uno, com o fim de não se imiscuir nas dificuldades que se geram no governo do Universo material. Assim se entende a insistência plotiniana na metáfora do Cosmos entendido como representação - o grande palco do mundo. Os conflitos - o sofrimento e a desordem - são, aí, meramente aparentes, uma vez que toda a realidade intra-cósmica, tudo o que sucede neste mundo, mais não é do que *figuração*. O Universo é concebido como realidade lúdico-dramática, no interior da qual cada ente desempenha o seu papel, cuja função virá a conhecer e a compreender porventura apenas quando abandonar o palco e regressar aos bastidores, reunindo-se com o Princípio Uno, do qual retira a sua origem.

Tarefa por excelência confiada a esta providência é a de reorientar as imperfeições desse organismo a que se chama Mundo, de modo que a função de cada membro se desenrole, no teatro de operações, de acordo com a Inteligência Ordenadora. A providência vai burilando e relimando as imperfeições, ajustando o real aos seus lugares próprios. Há ordem quando cada coisa está no lugar que lhe compete. Ora, só a Inteligência Soberana conhece, efectivamente, esse posto, pois só ela possui visão de conjunto sobre a peça em execução. Para realizar tal tarefa de ajuste, a providência *necessita* do castigo - o sofrimento e o mal. Este surge como uma *realidade punitiva* que permite à Inteligência Suprema reconduzir tudo ao equilíbrio, dando a cada um aquilo que lhe é devido.

Contudo, o próprio Universo, o palanque onde se desenrola todo o teatro, está dotado de realidade e consistência apenas relativas, já que contém em si a multiplicidade e a diferença. Integrando a actividade espontânea - admita-se, mesmo, como faz Plotino, um certo espaço para a liberdade - dos seres que nele se geram e corrompem, a realidade do Universo não se esgota no cenário visível aos humanos, dado que este é pura *figuração*. O verdadeiro Mundo é aquele onde tudo é Uno e Bom, e onde, por definição, toda a diferença se anula. Por sua vez, nesse Mundo, a providência torna-se desnecessária. Na realidade, onde tudo é bom, qualquer forma de ordenação, policiamento, organização ou governo é, simplesmente, dispensável. Para aquele Mundo Superior deve convergir a atenção e a inteligência do sábio, separando-se, progressivamente, de toda a realidade onde se mescla o visco da matéria.

Se é verdade que, neste contexto, a ordem é divina, todavia ela não é Deus. Se a ordem está no Universo, ela não é universal. Com efeito, Plenitude e Divindade são atributos do Uno transcendente, com o qual a alma do sábio deseja unir-se,

abandonando este universo de aparências onde por toda a parte brotam os conflitos, consequência da dispersão do Uno no Múltiplo. Assim, se a providência emana directamente de Deus, todavia ela não é essencialmente divina. Aderir a ela de modo activo, através do exercício das virtudes, não significa, por conseguinte, identificar-se com Deus ou caminhar na direcção da semelhança com o divino. Esta mira conseguir-se-á, porventura, através da providência e certamente não se atingirá sem o seu concurso. Porém, a alma do sábio deve orientar-se no sentido de superar a sua relação com o Mundo e a ordem, anulando o desperdício de ser que se dá nas diferenças.

Para compatibilizar a providência divina e o sofrimento humano parece restar uma terceira via, precisamente aquela que Mónica enunciara em *De ordine*: e se o mal foi introduzido, no tempo e na história, pela liberdade humana, tendo sido, de imediato, reconduzido por Deus à ordem?¹⁰⁰ Se for possível encontrar razoabilidade para esta tese, salvar-se-á, por um lado, a onipotência divina: possibilitando o mal, recupera o senhorio sobre ele pela mediação da ordem; por outro lado, preservar-se-á a liberdade humana que se torna, efectivamente, capaz de contrariar ou de favorecer o curso dos acontecimentos, intervindo activamente no tempo e na história. Na verdade, para retirar todo o rendimento destes elementos, que integram a metafísica bíblico-cristã da Criação, Sto. Agostinho necessitará de encontrar racionalidade para a questão que ele próprio considera estar no âmago da Filosofia: o modo como se estabelece a relação entre o Uno, divino, e a multiplicidade e diferenciação presentes, antes de mais, no próprio seio da divindade e, por conseguinte, também no Universo. Nesta totalidade cósmica, que não esgota todas as expressões de ser, inscreve-se o próprio ser humano, com a peculiar característica da sua forma de ser: o exercício da liberdade.

É um facto que Agostinho considera sofrível a proposta neoplatónica para a compreensão do real e adopta-a, retirando dela todo o benefício. Contudo, já em Cassiciaco, o filósofo tem consciência de que ela não é suficientemente universal e em *Confessionum* aponta-lhe os limites¹⁰¹. Com efeito, não parece difícil estabelecer lugares paralelos, tanto no que se refere ao posicionamento do problema, quanto ao estilo literário e aos recursos metafóricos, entre o tratado plotiniano $\square\aleph\square\equiv \square\square\square\blacklozenge\square\aleph\infty$ e alguns passos de *De ordine*¹⁰². A concepção

¹⁰⁰ Cf. *DO* II, VII, 23 (CCL 29, p. 119-120).

¹⁰¹ Cf. *Conf.* VII, IX, 13; VII, XX, 26; VIII, IX, 21 (CCL 27, p. 101; p. 109-110; p. 126-127).

¹⁰² Sem olvidar quanto se disse na [nota 97](#), importa todavia referir alguns estudos sobre a presença do neoplatonismo nas primeiras obras de Agostinho e nomeadamente em *De ordine*. A. SOLIGNAC, em

plotiniana de um $\bullet \square \diamond \Upsilon \square \times$ que se interpõe entre o $\blacksquare \square \blacklozenge \textcircled{\ast}$ e a $\boxtimes \blacklozenge \textcircled{\ast} \textcircled{\ast}$ parece ser a chave de resolução das aporias em que incorre a mente quando quer afirmar a universalidade da providência e depara, a cada instante, com a erupção do mal e da desordem. A solução plotiniana, altamente optimista, é, em muitos aspectos, do agrado de Sto. Agostinho. Ela permite integrar, no Universo, a diferença e a multiplicidade, designando por *ordem*, congruência ou harmonia, o efeito cósmico que se gera na unidade entre as diferenças. Desde esta óptica, o real já não será entendido em termos de um conflito no qual dois princípios divergentes pretendem anular-se mutuamente e fazer valer a sua pretensa onipotência.

De facto, pelo menos numa primeira abordagem, o esquema plotiniano parece servir inteiramente no combate agustiniano contra o dualismo maniqueísta. A Razão, acomodando-se à matéria, integrando-a em si mesma, não deixa nada fora do Universo. Nesta proposta, não há nenhuma realidade que esteja à mercê de uma irracionalidade subsistente. A Razão engloba todos os seres, mas preserva a diferença de cada um. Por isso, nada pode ser mais belo do que este espectáculo de harmonia de diferentes¹⁰³. Não é o encadeamento determinista das causas que gera a beleza do Universo, mas a Razão, na qual se incluem luzes e sombras, que tudo faz à sua maneira e de acordo com a sua vontade. O Universo é, assim, entendido como uma imensa obra de arte e só o Artista sabe onde, como e por que motivo há-de colocar os contrastes, desse modo e não de outro. Só a Razão contém toda a diversidade dos inteligíveis, podendo, por isso, dispor deles adequadamente, dispersando-os e unificando-os *da melhor maneira*. Para quem ignore a arte da pintura, o Universo poderá apresentar-se como um quadro mal esboçado, defeituosamente construído, até horrivelmente decorado. Porém, àquele que assim pense, faltar-lhe-á, acima de tudo, certamente por ignorância, *sensibilidade*

“Réminiscences plotiniennes et porphyriennes dans le début du *De ordine* de saint Augustin”, *Archives de philosophie* 20 (1957), p. 446-455, sublinhou a influência, em particular sobre *De ordine*, dos tratados de Plotino $\square \textcircled{\ast} \square \times$ e $\& \textcircled{\ast} \bullet \square \blacklozenge \textcircled{\ast}$ e $\square \textcircled{\ast} \square \times$ $\square \square \square \diamond \blacksquare \square \times \textcircled{\ast}$ bem como da obra de Porfírio, $\textcircled{\ast} \textcircled{\ast} \times \square \square \square \textcircled{\ast} \times$ $\square \square \square \times$ $\blacklozenge \textcircled{\ast}$ $\blacksquare \textcircled{\ast} \blacklozenge \textcircled{\ast}$ (11, 37, 40, 41, 42, 43). No seu artigo “Le *De ordine*. Son déroulement, ses thèmes”. *L’opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano* (Palermo 1986), p. 112-150, J. DOIGNON dá conta do estado da questão, fazendo um levantamento das mais recentes publicações de especialidade dedicadas a estabelecer lugares paralelos e a identificar a presença das fontes clássicas no *De ordine*.

¹⁰³ Cf. PLOTINO, *Enn.* III, 2, 12 (p. 39).

estética. Encontrará, por isso, defeitos, exactamente onde se espelham os traços mais geniais do artista¹⁰⁴.

A concepção plotiniana de ordem, tal como vem exposta no Tratado III das *Enneades*, identifica-se com a Sabedoria suprema e a verdadeira Justiça. Contemplando o espectáculo do Universo, é necessário supor que a *ordo rerum* se estende ao conjunto das formas, mesmo ao menor detalhe. Arte admirável, ela não reina apenas nas coisas divinas, mas alcança aquelas realidades que, pela sua aparência de fealdade e disformidade, a mente humana estaria tentada a considerar desprezíveis e indignas de que delas se ocupe uma actividade divina como a providência¹⁰⁵. O que existe em todos os detalhes da realidade – harmonia e congruência -, é espelho de uma Inteligência Soberana, mais do que de uma lógica que se possa divisar com o esforço da dialéctica humana, sempre exíguo e minguido¹⁰⁶. É claro que tal ordenação, embora se estenda a toda a realidade, não o faz de acordo com aquilo que pareceria lógico à razão humana, pois esta tem uma tendência enorme a anular os contrastes e diferenças. Porém, são estes últimos os elementos que contribuem para a beleza e justiça do Universo. Nessa medida, eles não são apenas racionais mas consideram-se inclusivamente necessários, mesmo na sua expressão bélica e rixosa, para a harmonia do Todo¹⁰⁷.

A Razão Soberana é Princípio de Intelligibilidade. Ora, essa mesma Razão é Total. Por isso, tudo o que acontece no Mundo ordena-se e manifesta-se conforme a Razão. Mas Plotino vai mais longe e chega a afirmar, não apenas que os males estão contidos nesta ordenação e que reflectem, portanto, racionalidade e justiça, mas também que as circunstâncias não são donas da felicidade humana¹⁰⁸. Na verdade, tal como um general conhece o plano que o conduzirá à vitória, sendo os acontecimentos e os meios, humanos e logísticos, da batalha, meros instrumentos, assim também o curso dos acontecimentos está submetido a uma razão inexcelsivelmente sabedora, cuja eficácia é

¹⁰⁴ Cf. Id., *Enn.* III, 1, 11 (p. 38-39).

¹⁰⁵ Cf. Id., *Enn.* III, 2, 13 (p. 40).

¹⁰⁶ Cf. Id., *Enn.*, III, 2, 14 (p. 41).

¹⁰⁷ Cf. Id., *Enn.*, III, 2, 16 (p. 45).

¹⁰⁸ Cf. Id., *Enn.* III, 2, 4. 15 (p. 28 . 41).

irrefragável. Mais ainda, o ser humano está dotado de um princípio livre, o qual se inclui e se sujeita à acção providencial da Razão soberana¹⁰⁹.

Uma leitura do conteúdo de *Enneades* III, □ℳ□⋈≡ □□□❖■□⋈⊕⋈ não podia deixar de entusiasmar Sto. Agostinho, a ponto de o levar a tecer os maiores louvores à ordem. Com efeito, nos escritos que sucedem a conversão metafísica, o Hiponense via no *Logos* de Plotino a configuração do Verbo Eterno, enunciado no Prólogo joanino¹¹⁰. Criador do Mundo, Princípio Universal de Inteligibilidade, tal *Logos* garantiria a *ordo rerum* e faria que a existência dela confluísse de acordo com a *lex diuina*. Todavia, esta identificação entre o Verbo *quod erat in principio apud Deum* e a Razão universal, não é inócua. O *logos* plotiniano é uma realidade intermédia entre duas hipóstases, permitindo estabelecer, entre elas, uma relação dialógica. Porém, na exposição do Alexandrino não fica clara nem a natureza da alma humana, obrigada a entrar no ciclo das reencarnações para cumprir a justiça do ■□◆⊕⋈, nem a distinção entre aquele ●□❖⊕□⋈ ordenador e a própria Alma do Mundo. No grande palco do Mundo, cada ser desempenha uma função, mas a actividade de cada um, embora livre, é irrelevante para a perfeição do conjunto. Esta é preconcebida, predeterminada, afinal, predestinada. Defendendo uma concepção cíclica e circular do tempo, a cada ser, se não se aperfeiçoar nesta sua vida e sob o seu modo actual, há-de conferir-se, numa outra vida e sob outro modo de existência, um novo desempenho, a fim de que o Todo prossiga o seu curso e permaneça inalterável a sua perfeição.

Neste contexto, cabe perguntar se haverá um empenho efectivo e uma responsabilidade singular, mormente no que aos seres humanos diz respeito, na conquista da Sabedoria e na posse da Felicidade. Por seu turno, também não é nítida a diferença entre o ■□◆⊕⋈, segunda hipóstase plotiniana, e essa espécie de razão prática universal, que é o ●□❖⊕□⋈ ordenador, governante do mundo e dos homens. Afinal, qual a categoria ontológica desta razão governante? É ela um semi-deus? Ou constitui-se como uma degradação do Uno?

Na tentativa de responder ao enigma da ordem e confrontado com as categorias filosóficas oriundas quer do cristianismo, quer do neoplatonismo, Sto. Agostinho parece estar suspenso entre a adopção da tese da harmonia do conjunto, corroborada pela

¹⁰⁹ Cf. Id., *Enn.* III, 2, 10 (p. 38). O texto é contraditório pois afirma, a um tempo, que os humanos são maus apesar deles próprios, isto é, em função de uma predeterminação da Razão Suprema, mas agem por si mesmos e por si mesmos cometem faltas.

¹¹⁰ Cf. *Conf.* VII, IX, 13 (CCL 27, p. 101).

defesa de uma razão universal ordenadora, e a substituição deste conceito de providência por um outro universo de compreensão para a ideia de ordem, mais abrangente e comum, que integre as virtudes da proposta neoplatónica, mas que supere os seus limites.

Com efeito, *ordo* e *providentia*, na óptica do Hiponense, não poderão identificar-se. Já em *De beata uita* fora avançada uma nova interpretação para o conceito de *modus*, que o deslocava desde o universo dos seres, ou mesmo de qualidade das acções humanas, para a categoria do Ser Supremo, Arquétipo de toda a ordem. Será a categoria ontológica de *modus* tão-só uma propriedade das coisas, ou poder-se-á considerar uma hierarquia, na partilha desta qualidade dos seres, cujo vértice é ocupado por uma Medida superna? Neste caso, tal condição óptima conferirá à Medida a característica, não já de equilíbrio de forças, como acontecia com o ideal greco-romano de virtude, mas de Plenitude.

Na realidade, a própria concepção de razão universal ou de *Logos*, na proposta do neoplatonismo, coloca algumas dificuldades a Sto. Agostinho. Para o Hiponense, a actividade do Verbo ou Razão divina não pode reduzir-se à de um espectador, atento ao curso dos acontecimentos, compondo a sinfonia à sua maneira e retirando dela a harmonia *prevista*, sem que a forma de cada ser humano colabore, activa e conscientemente, na construção da harmonia. Assim, se o conteúdo dos *Platonicorum* contribuía satisfatoriamente para superar o dualismo maniqueísta, só muito artificialmente as principais teses do neoplatonismo poderiam explicar a participação de cada ser humano na construção do Mundo e na conquista ou na recusa da felicidade própria. Ao mesmo tempo, o Filósofo de Hipona tem consciência da necessidade de articular, na exposição do filosofema da Ordem, a existência de um Princípio, que comprovara estar absolutamente ausente nos *Libri Platonicorum*, e que é eixo central na mundividência bíblico-cristã. Trata-se da realidade histórica da Encarnação do Verbo, transmitida ao filósofo pela leitura e comentário do texto bíblico.

Que significado teria, para a *ordo rerum*, que o Verbo se tenha revestido de humanidade? O Mestre de Cassiciaco, o recém-convertido de Milão, necessitaria tempo para reflectir sobre tamanhas questões, do mesmo modo que, ao pôr à prova as convicções de Licêncio, nomeadamente em *De ordine*, adverte o jovem quanto ao facto de que a mente dele, por estar pouco nutrida de erudição, poderá ser incapaz de sustentar tamanho Deus. De facto, o Filósofo de Hipona sabe que o filosofema da

Ordem só se soluciona ante uma noção de divindade absolutamente sublime, cuja actividade abranja o Ser em todas as suas manifestações.

No conjunto da sua obra, Sto. Agostinho aspira construir uma mundividência que conduza à *vera sophia*, a qual considera que se obtém quando se entendam os mistérios professados pela fé postulada pelo cristianismo. Todavia, paradoxalmente, Agostinho está convicto de que só a Filosofia é capaz de entender tais mistérios de modo adequado. Trata-se de um imenso desafio, uma vez que, como se sintetiza em *De ordine*, consiste em explicar de que modo o Intelecto, proveniente de Deus, assumiu a natureza humana, e de que modo a natureza, Una e Imutável, de Deus, é Pai tripotente, Filho e Espírito Santo. Tão grande tarefa não pode esgotar-se em tão parco discurso, como aquele proferido em Cassiciaco e compilado em *De ordine*. Por isso, quer *De ordine*, quer os escritos que se lhe sucedem, correspondentes ao período anterior à ordenação episcopal do filósofo, não obstante conquistarem terreno paulatinamente, no sentido de alargar as coordenadas da articulação do filosofema da Ordem, detêm-se na comprovação e na identificação da universalidade da ordem, nas suas multiformes manifestações, como num exercício propedêutico à actividade filosófica. Deste tirocínio faz parte o louvor da magnífica presença da *ordo* em todo o Universo e a exortação de Agostinho quer à dedicação da mente à erudição e ao estudo, quer à prática dos bons costumes. Desta forma, haverá ordem na mente e na vida, e só esta vida racional, plenamente ordenada, conduz, afinal, ao vértice onde o Hiponense posiciona, desde o primeiro momento, a resolução do filosofema em causa: a compreensão da essência divina e da relação que o ser humano com ela estabelece.

Como faz notar Festugière, a indagação filosófica acerca da providência resume-se em saber se existe um Deus e se ele está interessado nos seres humanos. Para tal, importa indagar o que é a alma humana e entender o modo como ela se relaciona com o ser divino¹¹¹. Ora, o filosofema da Ordem indaga um horizonte mais amplo de questões. Atingindo o âmago da Filosofia, em causa está o esquadrinhamento, até onde seja possível à razão humana, acerca da natureza de Deus e do modo como, na sua Unidade e Eternidade Soberanas, subsiste a Diferença, por um lado, e, por outro, o modo como esta Entidade verdadeiramente sublime se relaciona com a multiplicidade e temporalidade dos seres que pululam o Universo. A razão de Agostinho só se deterá

¹¹¹ Cf. A. J. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des grècques et l'évangile* (Paris²1981), p. 99.

quando encontrar uma leitura dotada de máximo sentido e significado para esta tessitura de questões, que admite estarem no cerne da Filosofia.

Nos primórdios da construção deste itinerário, Agostinho, recém-convertido de um percurso de vida conturbado, recolhe-se em preparação do seu baptismo. Nesse recolhimento, simplifica ainda mais as coordenadas do filosofema, reduzindo-o a uma única questão, na qual considera que todas as demais virão a elucidar-se: *Deum et animam scire cupio*¹¹².

4. Providência. E liberdade?

Efectivamente, a noção de providência, não obstante estar presente na obra de Sto. Agostinho, não ocupa, nela, um lugar central ou, dito de outro modo, irá ocupando, progressivamente, o lugar que lhe corresponde, numa mundividência que se sustenta na concepção bíblico-cristã de Ser. Na realidade, mais do que o problema da existência, ou não, de uma providência divina e do alcance dela sobre realidades boas e más, acima de

¹¹² *Solil.* I, II, 7 (CSEL 89, p. 11). Esta metodologia de análise, não obstante privilegiar um itinerário de acesso ao Ser Supremo mediante a atenção à actividade do espírito humano, não significa, da parte do Hiponense, um desprezo pelas realidades materiais. Muitas são as justificações para esta opção metodológica, entre as quais cabe evidenciar, por um lado, a descoberta que o filósofo faz, no momento da sua conversão metafísica, da dinâmica da vida espiritual humana, e, por outro, a influência do neoplatonismo, cujas teses acerca do movimento de ascese da alma para o Uno se harmonizavam com o apelo ao diálogo com Deus no interior da alma, presente nos textos de S. Paulo e S. João. Concretamente, em *De moribus* I, XXI, 38 (CSEL 90, p. 42-43), Agostinho declara a razão de ordem desta opção: os erros dos filósofos que, desconhecendo Deus, confundem o Absoluto com a mole material, investigando a natureza desta com uma curiosidade quase mórbida (*curiosissime intentissimeque perquirant: De moribus* I, XXI, 38: CSEL 90, p. 43). O filósofo considera que este facto inviabiliza a passagem do conhecimento dos corpos ao das realidades incorpóreas. Fixando a mente apenas nas imagens corpóreas, os que seguem este caminho confundem-nas com as realidades espirituais. Esta fora a experiência de Agostinho nos anos passados na seita maniqueísta. Contudo, importa sublinhar que a referida opção metodológica não inibe o horizonte mental do Hiponense, bem ao invés, amplia-o até desafiar um modo de percepção da realidade sensível e corpórea a partir do próprio Princípio Criador. Acrescente-se ainda que a diminuição do valor epistemológico da cosmologia no acesso à essência do Absoluto se relaciona, na obra agostiniana, com o carácter teúrgico associado aos saberes sobre o Mundo, eminentemente conectados com a astrologia e as artes divinatórias.

tudo o que estará em causa na concepção augustiniana de ordem é a explicação do modo como se estabelece a relação entre o Ser e os seres, entre o Uno e o Múltiplo¹¹³.

Como se viu, é hoje consensual entre os críticos que o Tratado III das *Enneades*, no qual Plotino reflecte precisamente sobre a ideia de providência, se encontra entre os *Libri platoniorum*, aos quais Sto. Agostinho diz ter tido acesso, na versão latina de Mário Vitorino¹¹⁴. Inversamente, do Filósofo de Hipona não se conhece nenhum escrito que aborde especificamente o tema¹¹⁵, facto que se justifica porventura na medida em que, para Agostinho, não faz sentido um tratamento isolado daquela noção. Com efeito, a temática augustiniana da providência surge sempre associada ao filosofema da Ordem, articulando a relação que o Princípio Supremo de Ser, ou Deus, estabelece com o Mundo e, muito em particular, com o ser humano, quer porque este tende naturalmente à felicidade, rejeitando o sofrimento, quer porque, dotado de liberdade, ele é capaz de produzir acções contrárias à ordem.

¹¹³ Em *DO* II, XVII, 46 (CCL 29, p. 132), Sto. Agostinho fazia já um elenco, em amálgama, das diferentes possibilidades de conjugar o Princípio do Mundo e a origem do mal.

¹¹⁴ É um facto que Agostinho conhece a noção plotiniana de providência, como afirma em *De ciu. dei* X, XIV: "(...) De prouidentia certe plotinus platonius disputat eamque a summo deo, cuius est intellegibilis atque ineffabilis pulchritudo, usque ad haec terrena et ima pertingere floscolorum atque foliorum pulchritudine conprobat; quae omnia quasi abiecta et uelocissime pereuntia decentissimos formarum suarum numeros habere non posse confirmat, nisi inde formentur, ubi forma intellegibilis et incommutabilis simul habens omnia perseuerat." (CCL 47, p. 288). V., também, R. JOLIVET, "Plotin et saint Augustin ou le problème du mal", in *Essais sur les rapports entre la pensée grècque et la pensée chrétienne*, Paris 1933, pp. 88 ss., spec. p. 103; M. BETTETTINI, *La misura delle cose. Strutture e modelli dell'universo secondo Agostino di Ippona* (Milano 1994), spec. p. 36 e ss.; G. MADEC, "Thématique augustinienne de la providence" in *Revue des études augustiniennes* 41 (1995), p. 291-308.

¹¹⁵ Em *De diu. quaest.* 83, a *quaestio* XXVII, intitula-se *De prouidentia* (CCL 44A, p. 33-34) título ratificado pelo Hiponense em *Retract.* I, XXVI (CCL 57, p. 77). Todavia, recorde-se o carácter daquela obra, que resulta da recolha de apontamentos de assuntos tratados de modo disperso, ao fio das interrogações dos seus companheiros, em Tagaste. Assim, a q. 27 esgota-se numa dezena de linhas onde se mostra de que modo o mal e o bem estão sob domínio da providência divina. Na *Ep.* CCXXXI, 7 (CSEL 57, p. 510), o filósofo refere o envio de um *De prouidentia* que, entre o espólio augustiniano, não é possível identificar. Existe, ainda, o *Sermo Dolbeau* 29 [segundo a classificação de G. MADEC, *Revue des études augustiniennes* 38 (1992), p. 390-391. V. também, Id., 42 (1996), p. 336], publicado em *Revue des études augustiniennes* 41 (1995), 281-289 sob o título *De prouidentia dei*. Na introdução, o A. coloca a hipótese de ser este o escrito indicado na *Ep.* CCXXXI, mas refere que não há forma de confirmar esta tese (Cf. F. DOLBEAU, "Sermon inédit sur la providence", p. 268, n. 6; 276-277).

Assim, se inicialmente a proposta do neoplatonismo para compreender a noção de providência parecera agradar a Sto. Agostinho, uma reflexão mais apurada faz que o filósofo comprove que aquele posicionamento parte de um conjunto de pressupostos que não pode corroborar.

Com efeito, a noção plotiniana de providência postula a necessidade do mundo sensível e a eternidade dele¹¹⁶. $\text{☉} \square \square \blacklozenge \blacksquare \text{)} \infty$, para Plotino, significa um primado noético do *Logos* sobre o mundo sensível. Esta prioridade não é meramente cronológica, mas ontológica, sendo o *Logos* o arquétipo e o modelo do qual o mundo sensível é imagem. Este último existe e subsiste precisamente enquanto imagem do $\blacksquare \square \blacklozenge \text{)} \infty$ primordial. Ora, na medida em que, do $\blacksquare \square \blacklozenge \text{)} \infty$, emana eternamente a imagem de si, o mundo sensível é, igualmente, eterno e necessário¹¹⁷, pois se a eternidade é atributo da hipóstase que fundamenta o mundo sensível, igualmente o será daquilo que tal Princípio funda num movimento de similitude e por emanção necessária.

De outro modo, dever-se-ia admitir uma mudança no Princípio, uma passagem da não-produção à produção da sua imagem. Mas Plotino - ao invés da proposta de Platão no *Timeu*, explicitamente comentada pelo Alexandrino¹¹⁸ - não admite que o mundo sensível seja resultado de uma tarefa divina. Para Plotino, não é o modelo de produção que preside à origem do Mundo, mas sim o da imitação ou reprodução imagética, afinal, o modelo da representação. O Universo deriva necessariamente como imagem do seu arquétipo e em tudo imita o seu Princípio. Assim, dado que o arquétipo existe, é belo e subsiste eternamente, o mesmo sucederá no mundo sensível.

Considerar o Universo como efeito de um plano e de uma decisão do $\blacksquare \square \blacklozenge \text{)} \infty$ implicaria, para Plotino, introduzir, na eternidade do Princípio, a sucessão do raciocínio e o tempo da decisão, corrompendo a natureza desse Princípio e transformando-o em

¹¹⁶ Cf. PLOTINO, *Enn.* III, 2, 1 (p. 24-25).

¹¹⁷ Sobre a argumentação de Plotino em favor da eternidade do Mundo, cf. *Enn.* II, I, 2-4 (p. 7-10). Sobre a recusa das teses que postulam um início temporal, para o Mundo, cf. *Enn.* II, 9, 8 (p. 120-121); IV 4, 9 (p. 110); *Enn.* III, 7, 6 (p. 133-134). Sto. Agostinho, ao invés, após enunciar as hipóteses sobre a origem do Mundo em *De ciuitate dei* [Cf. *De ciu. dei* X, XXXI; XI, IV-VI; XII, XIV-XXI (CCL 47, p. 308-309; CCL 48, p. 323-327; p. 368-379)] afirma de modo inconcusso que o mundo não é eterno mas tem um início temporal. Sobre as teses augustiniana e plotiniana acerca da eternidade do Mundo v. Jean GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin* (Paris 1971⁴), p. 200-214.

¹¹⁸ Cf. PLOTINO, *Enn.* III, 7, 4-7 (p. 130-135).

realidade demiúrgica. No entender de Plotino, é precisamente a partir de uma resposta para a gênese do Mundo fundada no modelo da fabricação, como propôs Platão, que emergem as dificuldades sobre a universalidade da Ordem, pois o Princípio fica entregue ao arbítrio do raciocínio e da decisão de um deus menor¹¹⁹. Na proposta plotiniana, inversamente, não é possível nem desprezar este Mundo, nem incriminar a causa da sua existência. Com efeito, a harmonia entre o Princípio e a sua reprodução imagética é perfeita. Todavia, tal perfeição subsiste à custa de anular o espaço efectivo do exercício das liberdades. O mundo sensível decorre necessariamente do ■□◆♠ por emanção, como imagem sua e sem intervenção de qualquer vontade, a qual introduziria a irracionalidade no processo. E, no mundo sensível, no mundo-representação, o exercício das liberdades é também expressão daquele facto. Por isso, Plotino considera adequado o recurso à metáfora da dramatização para explicar o modo como se integram, na ordem, as designadas *más acções*. O Mundo deriva necessariamente de um Princípio superior que produz por natureza - &∞◆∞⇒ ∇◆❖♦)(■ - uma realidade semelhante a ele¹²⁰. A providência pode definir-se, neste contexto, como a eterna conformidade do mundo sensível com o ■□◆♠, de que depende. Numa tal mundividência, não há lugar para o mal, mas também não existe espaço para uma efectiva realização de liberdades.

Precisamente a diferença ontológica entre o Mundo e o seu Princípio, bem como a introdução da contingência no próprio universo sensível são os aspectos que repugnam ao pensamento de Plotino. Inversamente, são estas as noções – diferença ontológica e contingência - que Agostinho querera preservar. A gnose, efectivamente, encarara-as como degradação e, desta forma, permitia que se introduzisse a possibilidade de conferir categoria ontológica ao mal, sendo este o efeito da mistura entre o ■□◆♠ e a matéria. Por isso, já Plotino criticara uma tal concepção do Mundo, como o fará, também, Sto. Agostinho. Mas, para escapar às dificuldades inerentes à justificação da universalidade da ordem, Plotino faz incorrer a razão em um novo conjunto de apuros.

É verdade que, na mundividência plotiniana, o mundo sensível emerge como necessidade do ■□◆♠. Ele é, portanto, espelho de um Princípio Supremo de Ordem. Todavia, no mundo sensível verificam-se toda a espécie de desordens. Ora, para eximir

¹¹⁹ Em *Enn.* V, 8, 7 (p. 143-144), Plotino critica o modelo de fabricação do mundo a partir do plano ideal, concebido por um demiurgo, na realização do melhor dos mundos possíveis.

¹²⁰ Cf. *Id.*, *Enn.* III, 3, 3.5 (p. 51-52.55-56).

o ■□◆♠ do contacto com as aporias inerentes à evidência empírica do mal e da desordem, Plotino introduz, na sua mundividência, a mediação de uma terceira hipóstase, a Alma do Mundo, atribuindo-lhe precisamente a função de arbitragem dos conflitos, de modo a que nada ocorra, no universo sensível, que o torne dissemelhante ao ■□◆♠. Mas em que consiste esta nova hipóstase? É ela uma necessidade do ■□◆♠? Nesse caso, é forçoso concluir que o Princípio soberano de inteligibilidade é impotente para gerir quanto dele depende necessariamente, a saber, o universo sensível. Porém, se a finalidade daquela hipóstase é garantir a semelhança, até à perfeita identidade, entre o mundo sensível e o Inteligível, de facto aquele primeiro surge apenas como representação e sem consistência ontológica, o que permite afirmar que o mundo sensível e o ■□◆♠ são, afinal, *o mesmo*.

Sto. Agostinho quer afirmar a positividade da diferença ontológica do Universo em relação ao seu Princípio, bem como a das múltiplas formas de ser que preenchem o mundo criado. O Hiponense quer, também, afirmar a contingência do Mundo e a dependência dele em face de um Princípio Eterno de Ser. Para tal, socorrer-se-á da noção de Sabedoria, na qual se esclarecerá, em última instância, a temática agustiniana da providência¹²¹. Insistirá, também, na dependência da realidade sensível em face de uma Vontade onnipotente, causa de tudo quanto existe. E, não obstante o Hiponense asseverar a eternidade do Ser, persistirá em afirmar que essa mesma qualidade radical estará presente em cada uma das formas existentes. Para sustentar esta tese, Agostinho

¹²¹ O Mundo Antigo pudera pensar a trindade de diversos modos. O esquema platónico e neoplatónico são disso testemunho, pela trindade de hipóstases, e Santo Agostinho reconhece-o, como se lê v. gr. em *Conf.* VII, IX, 13-14 (CCL 27, p. 101-102). V., também, *De ciu. dei* VIII, V; VIII, IX (CCL 47, p. 221-222; p. 225-226). Porém, a unidade na trindade, essência do Princípio, que Sto. Agostinho quer tornar inteligível, é uma proposta inteiramente nova que obrigará a rever as categorias filosóficas da antiguidade. No que se refere à noção de providência, Sto. Agostinho tem consciência de não poder afirmar, da essência divina, um conhecimento por analogia com o exercício humano da prudência, dado que este se sujeita ao tempo. O exercício da *providentia* humana dá-se sob forma de *prudentia*. Nesta medida, depende da memória enquanto guardiã da experiência de vida e não de um conhecimento pleno da *ordo rerum*. Este facto experimenta-se, v.gr., no exercício do canto ou da recitação. Assim, lê-se em *DT XV*, VII, 13: "(...) nisi enim praeuideremus cogitatione quod sequitur, non utique diceremus. Et tamen ut praeuideremus, non prouidentia nos instruit, sed memoria. Nam donec finiatur omne quod dicimus, siue canimus, nihil est quod non prouisum prospectumque proferatur (...) Et putamus nos utrum dei prouidentia eadem sit quae memoria et intellegentia qui non singula cogitando aspicit sed una, aeterna et immutabili atque ineffabili uisione complectitur cuncta quae nouit, tanta mentis infirmitate posse comprehendere?" (CCL 50A, p. 478).

terá de encontrar uma justificação que garanta, em simultâneo, a presença do Ser nos seres e a diferença, abissal e absoluta, entre o essas duas instâncias.

De igual modo, postulando a existência de uma Sabedoria eterna, regente de todas as formas de ser e do curso dos acontecimentos no tempo, o Hiponense terá de encontrar modo de, nela, integrar a eternidade e imutabilidade, ao mesmo tempo que o lugar para cada uma das expressões de ser, reais e possíveis. Por isso, o contexto no qual concebe a providência divina supera amplamente o problema da compossibilidade entre a existência de uma lei eterna e o exercício das liberdades. Esta questão não é, efectivamente, discutida pelo Hiponense a propósito da providência divina, mas sim da presciência de Deus. Esta qualidade do ser supremo, por sua vez, conjugada com a concepção augustiniana acerca do Princípio, revela-se uma falsa questão. O repto lançado ao Hiponense pelas categorias metafísicas que assumiu é bem mais audacioso, pois supõe integrar na Ordem – termo que é agora sinónimo da Eternidade divina - e no âmbito da providência, não apenas bens e males, efeitos de liberdades, mas o próprio exercício das liberdades, naquilo que ele tem de imprevisível e condicionante. Para lograr tal objectivo, Sto. Agostinho terá de admitir, por um lado, um certo dinamismo na própria Deidade, sem negar a imutabilidade e eternidade do Princípio Supremo, com o qual identifica, em última instância, a noção de Ordem; por outro lado, terá de afastar da sua mundividência toda a espécie de determinismo causal que, nos seus mais diversos enunciados - fortuna, acaso, destino, predestinação, presciência -, possa inviabilizar a dinâmica da expansão do Ser mediante o exercício das liberdades.

O filosofema da Ordem, nos enunciados já referidos, equaciona a noção de providência divina, questionando precisamente a universalidade dela, pois não se vê como tal princípio possa cuidar dos assuntos humanos, quando tanta incúria se verifica neles. Se, inversamente, se quiser afirmar a universalidade da providência, defendendo que ela atinge os assuntos humanos, então é-lhe adjudicada a causalidade do mal que abunda na vida dos homens. A primeira possibilidade entrega ao acaso e à fortuna os assuntos humanos. Sto. Agostinho rejeita a tese dos que conferem suprema racionalidade à *fortuna* e ironiza, quando afirma que são os mesmos que a costumam pintar cega. Porém, a primeira hipótese não afirma a malvadez do Princípio Supremo, mas apenas a impotência Dele. Na segunda suposição, uma vez que o Universo está recheado de sofrimento, de defeito, de infortúnio e morte, ao afirmar que a providência divina alcança todo este âmbito de realidades, atribui-se-lhe, afinal, a causa de tamanha

desordem. Por isso, esta posição é considerada por Agostinho como ainda mais daninha do que aquela outra, no que à concepção de divindade diz respeito.

Nesta medida, seja qual for a resolução que se conjecture para o filosofema da Ordem, nele se articula, necessária e indissociavelmente, uma indagação acerca da essência de Deus e da origem do mal. Em *De libero arbitrio*, Agostinho expõe o raciocínio onde manifesta como articula estes dois elementos. Porém, dada a direcção anti-maniqueísta desta obra, e ao contrário do que seria de esperar, *De libero arbitrio* não parte de uma contestação sobre o desarrazoado da afirmação da dualidade de substâncias no Princípio mas de uma perplexidade da razão que suplica compreender de que modo Deus não é autor do mal. Efectivamente, compreender a irracionalidade de uma visão do Mundo baseada na dualidade de substâncias no Princípio não se apresentava a Agostinho uma tarefa tão difícil quanto a de justificar o modo como Deus integra, na *ordo rerum*, os bens e os males¹²². Aliás, esta é, justamente, a reformulação do filosofema da Ordem, tal como é enunciado em *Retractationum*¹²³.

Na realidade, tendo compreendido que a natureza do Ser supremo é imutável e incorruptível, Sto. Agostinho ainda lograva admitir, ao tempo da sua conversão metafísica, que tudo quanto existe depende de Deus e é por Ele *conhecido*¹²⁴. É, de facto, a uma providência divina, que cuida das coisas porque as conhece, fazendo-as depender do seu ser por via noética que, em *Confessionum*, diz ter aderido, mediante um movimento de conversão.

A noção de *ordo* que Sto. Agostinho tem em mente na ocasião em que abandona o maniqueísmo em direcção a uma outra visão do mundo, está ainda bem próxima da autoridade dos *Platonicorum*, coincidindo com a ideia de uma arrumação dos seres que

¹²² Cf. *Conf.* IV, III, 6: VII, II, 3: VII, VI, 8 (CCL 27, p. 42-43; 93-94; 97-98). O argumento de Nebrídio, perante o qual Sto. Agostinho acabará por ceder, era convincente, desacreditando o dualismo maniqueísta. Porém, Nebrídio não explicava de que modo os males estão contidos na ordem e essa questão não dava descanso ao espírito do Hiponense.

¹²³ Cf. *Retract.* I, III, 1 (CCL 57, p. 12).

¹²⁴ *Conf.* VII, IV, 6: "(...) Et quid improuisum tibi, qui nosti omnia? Et nulla natura est, nisi quia nosti eam." (CCL 27, p. 95). Um elenco das crenças partilhadas por Agostinho acerca da Deidade nos momentos que antecedem a sua conversão pode ler-se em *Conf.* VII, VII, 11: "(...) Sed me non sinebas ullis fluctibus cogitationis auferri ab ea fide, qua credebam et esse te et esse incommutabilem substantiam tuam et esse de hominibus curam et iudicium tuum et in christo, filio tuo, domino nostro, atque scripturis sanctis, quas ecclesiae tuae catholicae commendaret auctoritas, uiam te posuisse salutis humanae ad eam uitam, quae post hanc mortem futura est." (CCL 27, p. 99-100).

se adaptam uns outros, gerando conveniência, beleza, congruência entre as partes e o Todo. A incapacidade humana de perceber esta ordenação é atribuída pelo Hiponense, na esteira da proposta neoplatónica, à insciência do espírito humano, demasiado apegado e habituado a conviver com categorias materiais, e pouco treinado na ascese que lhe permitirá contemplar cada parcela de realidade a partir do Todo. Daí o apelo para que o espírito humano se aplique em compreender a *ordo disciplinarum*, até alcançar a união com o Intelecto. A partir desse cume, o espírito adquirirá a visão do lugar próprio de cada ser e não mais criticará a lógica que preside ao Universo, deleitando-se, bem pelo contrário, na contemplação da beleza que nele reina.

Com efeito, é esta a ideia de ordem que está presente nos primeiros escritos do Filósofo de Hipona. A ela está subjacente a adesão ao equacionamento de cariz estético proposto pelos neoplatónicos para compreender a relação entre Deus e o Mundo, justificando neste a presença do mal. Esta perspectiva será, porém, completada - e, em alguns aspectos, essencialmente modificada - pelo sucessivo aprofundamento da noção de ordem por parte do Hiponense, quando confrontado com a metafísica da Criação, presente na proposta bíblica-cristã.

Assim, se, ao momento do abandono das posições de Mani em direcção à inteligibilidade do cristianismo, Agostinho refere o conhecimento de Deus sobre as criaturas como causa da existência delas, a reflexão posterior do filósofo acerca da natureza do Princípio completará esta afirmação, sem a abandonar, acrescentando, à afirmação de *Confessionum - nulla natura est nisi nosti eam* -, a inconcussa certeza de que a causa das criaturas é a vontade de Deus¹²⁵. A partir do momento em que este facto se torna evidente para Sto. Agostinho, o modo como o filósofo encara a noção de providência sofre uma inflexão, tornando-se progressivamente mais claro que *providentia* e *ordo* não são noções sinónimas, não obstante caminharem estreitamente unidas.

Em *De libero arbitrio*, ao indagar sobre se Deus é, ou não, a causa do mal, Sto. Agostinho assume já, como ponto de partida assente na sua metafísica, a Unidade do Princípio. Contudo, nem por isso as dificuldades para a resolução do filosofema da Ordem decrescem significativamente, pois a segunda hipótese, colocada no prómio de

¹²⁵ A ideia é recorrente, na obra do Hiponense e pode ler-se, sintetizada, em *De div. quaest.* 83, q. XXVIII, intitulada *Quare deum mundum facere uoluerit*: "Qui quaerit quare uoluerit deus mundum facere, causam quaerit uoluntatis dei." (CCL 44A , p. 35).

De ordine, brota com toda a pujança. Se Deus é causa de tudo quanto existe, e existem o mal e a desordem, então Ele será também causa destas realidades. Por este motivo, o Filósofo de Hipona necessita afirmar, por um lado, uma e outra vez, que *o mal não é*, retirando-lhe todo o assomo de consistência ontológica, mas preservando o efectivo exercício das liberdades; por outro lado, obriga-se a insistir no facto de que, em toda a realidade defeituosa ou em qualquer actividade daninha que as criaturas espirituais possam praticar, é o Ser que se manifesta. Nessa medida, tal actividade ou defeito sujeitar-se-á ao Princípio Supremo, sendo uma e outro administrados pela providência divina. Apenas fica por explicar de que modo isso é possível.

As respostas de Sto. Agostinhos são multiformes. Na verdade, todas estas questões podem ser encaradas a partir de diferente perspectivas, diversificando as respostas. No caso da investigação acerca da autoria do mal, o filósofo atribui ao Princípio Supremo de Ser a causalidade do designado *mal de pena*. Esta justiça penal, exercida por parte da Deidade, nada acrescenta ao acto criador, tratando-se de uma consequência lógica do acto mediante o qual o Ser Supremo confere existência a formas determinadas. As formas dos seres indicam a natureza deles – as suas qualidades e limitações - e, em consequência, determinam o lugar que eles ocupam na hierarquia ontológica.

É nesta medida que Sto. Agostinho fala de uma lei natural, pela qual os seres estão determinados no seu modo de participar do Princípio Único de Ser. Por meio dela, a actuação dos diferentes modos de ser conforma-se ao seu modo próprio, dentro do seu género e no âmbito da virtualidade atribuída a cada forma específica. A ordenação determinada para cada forma é eterna, em virtude da Eternidade do Criador. Por isso, o Hiponense insiste na submissão da lei natural à lei eterna, a qual - e em coerência com o modo de judicação humana, essencialmente valorativo - é reconhecida sob forma de mandato¹²⁶. Qual, então, o conteúdo da lei eterna e que ordena ela? Precisamente que a

¹²⁶ Uma definição exacta destas duas leis, divina e humana, e do modo como se articulam, pode ler-se em *Contra Faustum* XXII, 27: "(...) lex uero aeterna est ratio diuina uel uoluntas dei ordinem naturalem conseruari iubens, perturbari uetans." [CSEL 25/1, p. 621]. Existe uma ordem natural que corresponde ao acto Criador de Deus. Esta ordem, conhecida pelo ser humano sob forma de mandato, impera que se conserve a Criação, respeitando o "lugar natural" de cada um dos modos de ser que nela fulguram, pois esse é *o melhor dos lugares* para cada espécie ou forma. Inversamente, tal ordem proíbe que se perturbe a disposição natural dos seres e das funções determinadas para eles e conhecidas pela razão humana. O carácter proibitivo da lei é o reverso do juízo da recta razão quando reconhece que *o Criador é melhor do que a criatura* e que a ordem realizada por Ele para a Criação é melhor do que a que a criatura possa desejar para a mesma obra divina.

ordem natural não seja alterada. Ora, quando o ser humano o pretende fazer, imediatamente se degrada, arrastando, em unísono com a decisão tomada, as realidades de que faz uso, obtendo, para si e para elas, um grau inferior, na ordem, àquele que lhes correspondia.

Esta degradação é relativa, pois apenas se opera no interior da mente humana. Obviamente, a proposta de Agostinho afasta-se de uma teoria das constantes metamorfoses do ser humano ou das formas dos seres com os quais ele interage, incompatível com a ideia agustiniana da criação, por parte do Ser Supremo, de cada forma como uma identidade. No entanto, aquela degradação perverte, efectivamente, a forma humana, conferindo-lhe uma menor comunhão no Ser e na Bondade, como consequência de deixar por cumprir um conjunto de capacidades inerentes ao modo específico do ser humano. Mediante o movimento de degradação, este afasta-se efectivamente da perfeição da sua forma. Ao fazê-lo, aparta-se da consecussão do seu fim último. Ao invés, a perfeição da forma humana ocorre quando o ser humano realiza, no interior de si mesmo, a máxima expressão de ser que lhe é possível, em função das realidades que lhe são dadas a contemplar mediante o exercício da *uera ratio*.

Realmente, na óptica de Agostinho, pode atribuir-se a Deus a causa da degradação da forma do ser humano, na medida em que é Ele o Princípio de todos os seres e formas. A Deidade é, por conseguinte, a derradeira entidade responsável, tanto pelo lugar que, na hierarquia ontológica, corresponde a cada ser, como pela existência do livre arbítrio, dimensão da vontade humana que viabiliza a possibilidade de escolha. Ora, é precisamente esta dimensão que permite que o ser humano, de bem médio se torne em bem inferior, sofrendo por este facto. Todavia, considerado desde a sua causa eficiente, é necessário notar que este sofrimento, que Agostinho designa por mal de pena, não é, efectivamente, nada que Deus cause. Trata-se, antes, do reverso da medalha que está em poder de uma das formas criadas, a saber, o livre arbítrio da vontade, quando, num universo de possibilidades, opta em direcção contrária àquilo que vê que deve fazer. Inversamente, quando o ser humano actua fazendo coincidir o ser e o dever – alcançando, assim, a rectidão da vontade -, ele aperfeiçoa a sua forma, tomando posse, progressivamente, do seu fim último.

Esta é, afinal, a dimensão ontológica daquilo que, em linguagem coeva de Sto. Agostinho – a qual não perdeu actualidade, manifestando a dificuldade que o ser humano tem de se libertar de uma interpretação comercial da categoria da relação - se designa por *prémios e castigos* de Deus. Este é, também, um dos aspectos da noção

augustiniana de providência divina e do modo como ela exerce a justiça, reintegrando tudo na ordenação devida, recolocando cada realidade no seu lugar, para que o conjunto dos seres resulte harmonioso. Efectivamente, enquanto exercício de uma justiça distributiva por parte do ser divino, o conceito augustiniano de providência nada acrescentaria a quanto a tradição greco-romana dissertou sobre o assunto. Mas, de facto, não é disso que se trata. "Prémios" e "castigos" são, afinal, para o Hiponense, o efeito de uma opção do ser humano, a qual se exerce sobre uma outra, mais radical, a do ser divino, que não cria o real de forma arbitrária, mas de acordo com uma razão e vontade eternas. Por isso, Agostinho celebra a autonomia da vontade humana e reitera que cada ser humano é verdadeiro e próprio autor desta opção pelo corrompimento ou pelo acréscimo do seu ser.

A noção de providência sofre, assim, na obra do Hiponense, mais uma especificação. Trata-se de saber em que medida a escolha humana é, efectivamente, livre. Com efeito, por um lado, o filósofo não pode negar a presciência divina em relação a todas as acções humanas, na dimensão temporal a que estas se submetem. Ao atribuir a Deus a característica de noção suprema - e tendo em conta a condição temporal das faculdades humanas, também a de conhecer -, o conhecimento divino terá de ser eterno, coincidindo com a Verdade. Ora, a necessária presciência de Deus poderia comprometer o exercício livre da escolha humana, para quem considere que o conhecimento divino das acções futuras interfere na decisão humana que leva à realização dessas mesmas acções. Para desenredar esta objecção, Sto. Agostinho desvincula o conhecimento de presciência - tanto o humano, como o divino - e a intervenção do conhecimento, quer divino, quer humano, em qualquer liberdade alheia à de quem exerce o seu livre arbítrio.

Todavia, o argumento mais radical - e, porventura, mais convincente - acerca da efectiva independência entre presciência divina e liberdade de escolha baseia-se, uma vez mais, na eterna vontade de Deus, causa da Criação, mediante a qual todas as formas existem e actuam de acordo com a sua natureza específica. Assim, se o ser humano possui uma vontade que se exerce no tempo mediante o livre arbítrio, e esse facto corresponde à expressão de uma vontade eterna do Criador, então o próprio Deus haveria de se contradizer se, mediante a Sua presciência, não permitisse o livre exercício da escolha humana. É precisamente porque o Criador tem presciência de uma vontade humana, contingente e livre, que se garante que ela se exerce enquanto tal. Afinal, a presciência divina, associada ao acto criador do ser supremo, converte-se no

argumento mais radical para não atribuir a Deus nem a causa, nem o efeito do livre exercício da actividade humana.

Com a discussão quer dos argumentos em torno da presciência divina e da liberdade humana, quer dos supra referidos, acerca da providência divina e do exercício de uma justiça distributiva por parte de Deus, Sto. Agostinho insiste sobre um aspecto da essência divina que assume carácter de novidade, quando contrastado com as propostas filosóficas da Antiguidade: a eternidade do ser divino, coeterna com a vontade divina, causa eficiente da Criação.

De facto, acerca da noção de providência, a cultura antiga, mormente nas propostas neoplatónica e estóica, insistira, acima de tudo, na existência de uma Razão Universal que tudo domina, governando a realidade com uma lógica tão suprema quanto férrea. Sto. Agostinho introduz, no modo como concebe a relação entre o Ser Supremo e os diferentes modos de existência, afinal, na relação entre o Uno e o Múltiplo, dois aspectos fundamentais: a dependência ontológica dos seres em relação ao Uno e, derivadamente, a remissão da causa dos seres para uma Vontade de Ser, Soberana e Gratuita. A noção de providência divina desloca-se, assim, do plano da razão pura, para integrar o domínio das liberdades, Incriada e criada. Por este motivo, Agostinho terá de incluir, na *ordo rerum*, não apenas a racionalidade da criação do livre arbítrio, mas o próprio efeito do exercício efectivo das liberdades criadas. A noção agustiniana de ordem será concebida desde uma perspectiva dinâmica do ser e não a partir de um princípio de harmonia preestabelecida, do qual tudo parte e para o qual tudo converge.

Todos estes factores, inerentes a uma compreensão racional da metafísica judaica cristã da Criação, contribuem para complexificar os elementos da mundividência agustiniana. Ao introduzir dinamismo na ordem, Sto. Agostinho terá de se precaver para não negar a imutabilidade e onipotência divinas, em face das liberdades criadas, indicando os limites do poder destas vontades. Ao proclamar a positividade da diferença ontológica, o filósofo terá de encontrar argumentos para fazer que ela permaneça escatologicamente, a fim de não proclamar uma recondução de toda a realidade ao Uno indiferenciado. E, inscrevendo a acção divina no âmago da actividade de todos os seres, garantido-lhes permanência, o Hiponense terá de justificar o modo como se dá tal presença do Ser Supremo nos seres criados, preservando a diferença.

Este último aspecto, a garantia da permanência de cada forma no ser que lhe foi atribuído, parece indicar aquela acepção da ordem que melhor se conjuga com a noção agustiniana de providência. De facto, tratando-se de uma actividade do Uno sobre o

múltiplo, e de acordo com os atributos que o Hiponense confere à própria essência do Uno - Vida, onde Ser, Inteligência e Vontade se dão em identidade -, a providência divina não se pode dissociar desta tríplice actividade, específica da essência de Deus, pois de outra forma poder-se-ia considerar uma criatura, uma realidade intermédia, colocada entre Deus e o Mundo, e não uma acção divina, eterna e contemporânea da Criação.

Admitamos que, para Sto. Agostinho, esta é a noção mais ampla de providência: a permanente vontade divina de conservar os seres no modo específico que foi dado a cada um, facto que exige, afinal, a presença permanente do Ser divino no ser das criaturas. Esta actividade de sustentação no ser é a que faz que as criaturas não regressem ao nada, o que aconteceria se o Criador lhes retirasse, pelo mais breve instante, o alento da permanente presença delas em si mesmo¹²⁷. Por sua vez, tal acção permanente do Ser supremo no ser criado revela, já de si, um cuidado essencial, dir-se-ia que um nível básico, radical e ôntico, de atenção, por parte de Deus, em relação a todos os seres e, portanto, também em relação aos humanos. É neste sentido que a

¹²⁷ Em *De diu. quaest.* 83, q. XXIV, Sto. Agostinho afirma que a providência divina não é outra realidade diferente do Bem Supremo, pelo qual todas as criaturas são: " (...) Porro illud bonum, cuius participatione sunt bona cetera quantumcumque sunt, non per aliud, sed per se ipsum bonum est, quam diuinam etiam prouidentiam uocamus." (CCL 44A, p. 29). Compreender a noção de *prouidentia* exige explicar de que forma o Bem Supremo, imutável e eterno, se dá a participar a todas as formas boas, mas mutáveis. Será na análise da função criadora da Sabedoria divina, ou Verbo de Deus, que esta concepção da providência se virá a esclarecer, sumindo-se na noção de Ordem. Sto. Agostinho começara a vislumbrar esta solução no confronto com a leitura do Livro da Sabedoria, a qual conjugará com a sua reflexão sobre a natureza do Verbo. Não obstante esta concepção plena de ordem só se desenvolver em obras de maturidade, a ideia de uma manutenção das criaturas no ser é já visível, v. gr., em *Solil.* I, I, 2, na invocação introdutória – «(...)deus per quem omnia, quae per se non essent, tendunt esse» (CSEL 89, p. 4). Inversamente, como escreve em *De moribus* II, VII, 9, a propósito da possibilidade das criaturas tenderem ao não ser, a ordem cósmica é claramente limitada pela providência divina: «(...) Dictum est enim: nihil per diuinam prouidentiam ad id ut non sit peruenire permittitur » (CSEL 90, p. 95). Porém, só uma análise da noção de *Sapientia Dei* e da Criação *In Principio* poderá esclarecer o modo como Sto. Agostinho concebe esta permanência de Deus no íntimo de cada forma e no conjunto do Universo. Note-se, ainda, que na obra do Hiponense é frequente ver a noção de *prouidentia* associada ao comentário da expressão de *Io.*, 5: 7, «*pater meus usque nunc operatur*». Para o filósofo, compreender esta noção consiste em penetrar com a mente no modo como o Criador faz que as realidades criadas participem na perene eficácia da sua Sabedoria, mediante a qual aquelas nascem cada dia e subsistem nos seus tempos.

noção agustiniana de providência auxilia o equacionamento do filosofema da Ordem, não obstante não esgotar todos os aspectos da questão.

Ora, para que Sto. Agostinho possa afirmar que uma tal intervenção divina se encontra, de modo permanente e estável, no âmago das criaturas, terá de resolver a questão da mediação. Não o fará como Plotino, que instaura a Alma do Mundo como hipóstase que garante a harmonia cósmica, para que o mundo sensível jamais perca a sua semelhança com o ■□◆♠✂ arquetípico. Com esta hipóstase, Plotino não quer resolver a questão da mediação entre o Uno e o Múltiplo, mas apenas preservar o ■□◆♠✂ de uma degradação ontológica, que lhe adviria do contacto com a matéria. Por isso, o Alexandrino delega tal tarefa em uma outra hipóstase.

Para justificar o modo de presença do Ser nos seres, Sto. Agostinho também não elege a proposta de Platão em *Timeu*, não obstante o encómio que tece ao Fundador da Academia e à concepção platónica do Mundo, mormente à esboçada na referida obra¹²⁸. Com efeito, a mediação, aí proposta, é tarefa do demiurgo, um deus menor que, fazendo uso das formas puras, as distribui por uma matéria predeterminada. Um tal ente produz os artefactos que compõem o Universo, mas não lhes confere Ser. O demiurgo platónico é um bom fabricante, mas não cria efectivamente: não concede ser, mas distribui formas, estabelecendo um hiato – que Sto. Agostinho anulará - entre estas duas categorias últimas. O demiurgo não pode conferir Ser, pois o Ser não é atributo específico dele por essência. Inversamente, para Agostinho, o Criador de todas as formas é Aquele que É. O demiurgo não deixa, afinal, de ser uma figura mítica, produto de uma fabulação. Trata-se, efectivamente, de uma criação do espírito humano. Desde a perspectiva agustiniana, em última análise Platão socorre-se de um *phantasma* para responder à questão da relação entre o Uno e o Múltiplo, para a qual não fora capaz de encontrar melhor resposta.

Para sustentar a acepção de providência como actividade divina de conservação dos seres, realizada quer ao nível singular, quer ao nível público, comunitário e histórico, referente ao curso dos tempos, em todos os aspectos e até ao detalhe mais ínfimo, Sto. Agostinho terá de solucionar o enigma que encerra uma tal relação, justificando o modo como o Ser Supremo, permanecendo em si mesmo imutável, eterno, absolutamente Outro, está, simultaneamente, presente nas criaturas, sustentando-as no ser, alentando-as no agir, administrando e regendo os acontecimentos humanos no

¹²⁸ Cf. *De ciu. dei* VIII, XI (CCL 47, p. 228).

curso da história. Afinal, a articulação racional do filosofema da Ordem situa-se, para Sto. Agostinho, no cerne da Filosofia, pois identifica-se, precisamente, com a solução que se apresenta para a relação entre o Ser Supremo e a diversidade das formas dos seres, imersas no tempo.

A eficácia da construção de um discurso, racional e coerente, que satisfaça o filosofema da Ordem, formulado na interrogação acerca do alcance do cuidado de Deus sobre os assuntos humanos, assumirá, na obra do Hiponense, o rosto da interrogação sobre a mediação entre o Uno e o Múltiplo. Afinal, fora para esta questão que as propostas filosóficas da Antiguidade não encontraram uma razão satisfatória, suficientemente ampla e universal, de forma a, sem deixar de afirmar a efectiva e Absoluta Diferença do Uno, poderem sustentar, simultaneamente, a real presença Dele nas suas obras e na infinita diversidade das expressões que elas podem assumir. Uma vez articulados os elementos para validar esta relação, a noção de providência ocupará, na metafísica agustiniana, um lugar de somenos, sendo substituída pela noção de Ordem, no seu sentido mais pleno, ou seja, entendida como Princípio que preserva a Identidade na Diferença – Relação.

Por ora, e na indigência de outros elementos que serão objecto de análise posterior, nomeadamente acerca do modo como Sto. Agostinho concebe as noções de Sabedoria divina e de Criação, cabe uma abordagem de carácter intuitivo, para a qual pode servir de fio condutor uma pequena querela de âmbito filológico, levantada por G. Madec, a propósito de uma breve passagem da tradução de *Retractationum*, elaborada por G. Bardy¹²⁹. Em causa está a tradução do enunciado filosofema da Ordem - *utrum omnia bona et mala diuinae prouidentiae ordo contineat*.

Na realidade, do ponto de vista filológico, são possíveis as duas interpretações, apontadas por aquelas duas autoridades de referência, no estudo e comentário de Sto. Agostinho. É um facto que a rectificação de Madec sobre a tradução de Bardy confere clareza ao referido passo de *Retractationum*. Porém, para além de não se ver, de modo imediato, de onde brotaria o escândalo de que Madec acusa a afirmação que resulta da

¹²⁹ *Retractationum*, texto da ed. beneditina reproduzido em *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 12, G. BARDY traduz: "l'ordre renferme-t-il tous les biens et les maux de la Providence divine? ». G. MADEC levanta, com pertinência, um problema de tradução: "Ainsi posé, la question ne serait-elle pas plus scandaleuse que la solution manichéenne? Rectifions, donc la traduction: ' l'ordre de la Providence divine englobe-t-il tous les biens et les maux?'" in "Thématique augustinienne de la providence" : *Revue des études augustinienes* 41 (1995), p. 292.

tradução proposta por Bardy, esta mesma poderia conduzir o raciocínio acerca da noção augustiniana de ordem justamente na direcção que acabamos de enunciar.

Com efeito, ao considerar a ordem como referência derradeira dos bens e dos males da divina providência, a tradução de Bardy estabelece, implicitamente, uma hierarquia entre a providência e a ordem, Princípio Supremo, no qual tudo se resolveria. O escândalo temido por Madec derivaria, porventura, do facto de se afirmar que bens e males seriam propriedade da providência divina. Contudo, Sto. Agostinho afirma isso mesmo, sem qualquer dificuldade. Tendo definido o mal como deficiência, e não olvidando a convivência dos seres humanos com o sofrimento e a desordem, *priuatio boni*, o Hiponense admite - e o contrário seria abrir caminho ao dualismo de Mani - que bens e males são propriedade, administração, regência da providência divina. A não ser assim, onde estariam? Fora do alcance de Deus? Entregues ao domínio humano? Subsistentes, um e outro, abrindo a porta a um conflito, eterno e igualmente subsistente?

Para o Hiponense, é verdade que bens e males são *da divina providência*, invocando aqui um genitivo de posse. Tanto assim é que essa actividade divina os administra de modo absolutamente impenetrável para o entendimento humano e, até, desconcertante, empregando uma lógica outra da humana e actuando de modo invisível, inacessível mesmo para as mentes purificadas e sábias, dadas à reflexão sobre si mesmas, convertidas, formadas na luz do Verbo. Aquilo que, em linguagem corrente, se designa por bens e males é, na metafísica augustiniana, *posse da divina providência*. Nesse mesmo facto se manifesta a função regente e administrativa da providência, da qual faz parte o exercício da justiça distributiva, nos moldes já descritos. Todavia, é também um facto que a orientação desta regência é insondável, para a mente humana¹³⁰.

¹³⁰ Veja-se, por exemplo, *De diu. quaest.* 83, q. XXVII onde se lê: " Fieri potest ut per malum hominem diuina prouidentia et puniat et opituletur. (...) Item fieri potest ut diuina prouidentia per hominem bonum et damnet et adiuuet, sicut ait apostolus: *aliis sumus odor uitae in uitam, aliis autem odor mortis in mortem.*" (CCL 44A, p. 33). Enquanto sinónimo de uma disposição temporal da bondade divina, fazendo que o curso dos tempos se ordene à máxima expressão de bondade, não obstante se ocultarem os meios e os modos, lê-se, v. gr., *De div. quaest.* 83, q. LXII: " (...) Vt autem quaedam latenter, quaedam uero per uisibilem creaturam uisibiliter deus operetur, pertinet ad gubernationem prouidentiae, qua omnes diuinae actiones locorum temporumque ordines distinctione pulcherrima peraguntur, cum ipsa diuinitas nec teneatur nec migret locis, nec tendatur uarieturue temporibus." (CCL 44A, p. 134). E, em *De ciu. dei* XI, XVII, depois de retomar os elementos expostos em *LA* III, relativos à bondade das naturezas e a corrupção que, sobre elas, exerce o vício, escreve: " (...) Deus, sicut naturarum bonarum optimus creator

Se em *De ordine* a metodologia para alcançar a perspectiva de Totalidade e compreender a *ordo rerum* era apresentada como custosa, mas viável, reservada a uma elite, mas possível, posteriormente, quando Sto. Agostinho identificar Ordem e Sabedoria divina, as veredas da providência, enquanto aspecto desta Sapiência suprema, não mais estarão ao alcance do entendimento humano, pelo menos de modo íntegro e cabal¹³¹.

Na medida em que a concepção augustiniana de providência se identifica com um aspecto da Sapiência divina, exercendo-se na relação com o mundo criado, ela mergulha no horizonte da inefabilidade e a sua actividade reveste-se de mistério. Esse facto é inerente à transcendência divina, por um lado e, por outro, à extensão da própria providência, que abrange os entes singulares, desde a criatura mais sublime à expressão mais ínfima de realidade. Ela percorre, assim, em simultâneo, todos os graus da hierarquia ontológica, os quais estão imersos no curso do tempos. Inversamente, esta actividade da Sapiência é Eterna. Por isso, ela pode percorrer a totalidade das formas e o curso dos tempos : *a fine usque ad finem fortiter, disponit omnia suaviter, quae in se manens, innouat omnia* ¹³².

A acção da providência é inefável quando inclui os males e os devolve à ordem, de acordo com uma lei eterna que não permite que eles estejam onde não devem¹³³. É inefável quando, exercendo a sua actividade sanante, condena os que praticam o mal,

est, ita malarum uoluntatum iustissimus ordinator ut, cum illae male utuntur naturis boni, ipse bene utatur etiam uoluntatibus malis ." (CCL 48, p. 336-337).

¹³¹ Eis alguns aspectos de ordem cósmica, referidos por Sto. Agostinho, nos quais a acção da divina providência escapa ao conhecimento humano. Cf. *De div. quaest.* 83, q. XXX (CCL 44A, p. 38-40), onde se refere que a providência divina rege a utilidade dos bens criados, a qual pode não ser conhecida pelo ser humano. Com esta afirmação, o filósofo responde aos que perguntam pela utilidade das moscas, mosquitos, e outras formas de existência que, aparentemente, são nocivas ou molestas para os humanos e que levantariam a suspeita acerca da bondade universal da Criação (cf. v. gr. *De gen. cont. Manich.* I, XVI, 25-26 : PL 34, 185-186; CSEL 91, p. 91-94; *De gen. ad litt.* III, 14 : CSEL 28/1, p. 79).

¹³² VR XXV, 46: " (...) diuina prouidentia non solum singulis hominibus quasi priuatim, sed universo generi humano tanquam publice consulit." (CCL 32, p. 216). A providência sobre as realidades singulares, prossegue Agostinho, é conhecida por Deus e por aqueles seres dotados de razão sobre os quais recai a acção dela. Mas a acção divina sobre o género humano só pode ser conhecida mediante a história e a profecia, duas dimensões cognitivas que, pela sua relação com o curso dos tempos, exigem o exercício da crença. Por isso, será necessário encontrar um critério para determinar em que homens e livros se deve acreditar, para prestar culto ao único Deus verdadeiro.

¹³³ Cf. *DO* II, IV, 11 (CCL 29, p. 113).

exercita os justos na virtude e aperfeiçoa os bem-aventurados¹³⁴. É inefável quando administra os dois amores que se misturam no decurso temporal do género humano e constróem as duas Cidades¹³⁵. Não obstante o desconcerto da mente humana perante os contrastes e as aporias da vida humana¹³⁶, o recurso da inteligência à fé e à profecia permite confiar na acção de uma Sabedoria suprema. Esta não se limita a reconduzir cada coisa ao seu lugar mas, enquanto autora dos próprios seres e das leis intrínsecas que regem o Universo, orienta-os de modo excelente, empregando, nessa actividade, todos os recursos da sua onnipotência.

Aderindo ao princípio metafísico da *creatio* bíblica, Sto. Agostinho mantém-se convicto de que a providência divina é causa da beleza do Universo, ao garantir a sua íntima ordenação¹³⁷. Platão e Plotino, recorda o Hiponense, associavam a providência universal à beleza do Universo¹³⁸. Todavia, o conceito de *ordo* proposto pelo Filósofo de Hipona, sem negar a existência de uma *congruentia*, ultrapassa amplamente a ideia de uma mera adequação entre as partes e o Todo ou do ajuste de uns seres a outros, por razões de conveniência ou utilidade. De facto, Sto. Agostinho insere, na noção de ordem, inclusivamente, aquilo que parece contrariar o curso natural dos acontecimentos¹³⁹. Porém, o espírito humano só contempla esta beleza, esta harmonia e

¹³⁴ Cf. *VR XXIII*, 44 (CCL 32, p. 214).

¹³⁵ *De gen. ad litt.* XI, 15: "(...) Hi duo amores (...) distinxerunt conditas in genere humano ciuitates duas sub admirabili et ineffabili prouidentia dei cuncta, quae creat, administrantis et ordinantis, alteram iustorum, alteram iniquorum." (CSEL 28/1, p. 347-348: it.n.).

¹³⁶ Os exemplos de *DO II*, V, 14, descendo à casuística, são paradigma deste desconcerto: "(...) cur alius optet liberos habere nec habeat, alius uxoris nimia fecunditate torqueatur, egeat ille pecunia, qui largiri liberaliter multa paratus est, ei que defossae incubet macer et scabiosus fenerator, ampla patrimonialuxuries dispergat atque diffundat, uix toto die lacrimans mendicus nummum impetret, alium honor extollat indignum, lucidi mores abscondantur in turba ." (CCL 29, p. 115).

¹³⁷ Cf. *De mus.* VI, XVII, 56 (PL 32, 1191); *VR XXVIII*, 51 (CCL 32, p. 220-221); *De diu. quaest.* 83, q. XXXVI (CCL 44A , p. 54-58).

¹³⁸ Cf. *De ciu. dei* X, XIV; X, XVII (CCL 47, p. 288; p. 291-292).

¹³⁹ É o caso daquilo a que designa por milagres: um fenómeno que emerge, no Universo, *praeter rerum ordinem*. Em *In Iohan. Ev. Tract.* XXIV, 1, encontra-se uma exposição exacta do que se quer aqui enunciar: " (...) quia enim ille non est talis substantia quae uideri oculis possit, et miracula eius quibus totum mundum regit uniuersamque creaturam administrat, assiduitate uiluerunt, ita ut pene nemo dignetur adtendere opera Dei mira et stupenda in quolibet seminis grano; secundum ipsam suam misericordiam seruauit sibi quaedam, quae faceret opportuno tempore praeter usitatum cursum ordinemque naturae, ut non maiora, sed insolita uidendo stuperent, quibus quotidiana uiluerant. Maius enim miraculum est

congruência, quando é capaz de julgar o real, não segundo o seu próprio entendimento, estreito e defectível, mas segundo o entendimento de Deus¹⁴⁰. Este fenómeno, que não identifica a mente humana com a Sabedoria divina, mas tão-só faz entrar aquela em comunhão com esta, realiza-se, para o Hiponense, na mente humana ordenada. De facto, só nela mora a sabedoria.

Entre os argumentos de Sto. Agostinho para equacionar a providência divina e o cuidado dos seres humanos insere-se, precisamente, a referência à Encarnação do Verbo. Este princípio metafísico, fulcral na articulação que ostenta para o filosofema da Ordem, afasta decisivamente a concepção agustiniana de ordem daquelas propostas que a cultura antiga apresentara para a resolução das aporias enunciadas no filosofema em causa.

O Sermão sobre a providência divina, cujo texto foi fixado por Dolbeau em 1995¹⁴¹, sintetiza os aspectos fundamentais da noção agustiniana de providência. Comentando a atitude néscia dos que pensam que Deus não toma a seu cargo os assuntos humanos, o filósofo desafia-os a mostrar por que razão pensam desse modo e obtém como resposta a afirmação de que a providência divina necessariamente deve ter *tudo em ordem*, o que não se verifica nas inúmeras perturbações a que está sujeita a vivência humana. Os bons padecem males, os maus vivem felizes. Porém, Agostinho

gubernatio totius mundi, quam saturatio quinque millium hominum de quinque panibus ; et tamne haec nemo mitatur ; illud mirantur hominum non quia maius est, sed quia rarum est." (CCL 36, p. 244). O carácter inusitado destes fenómenos justifica a afirmação de que se dão *praeter ordinem serie*. Todavia, Sto. Agostinho aprofunda o conceito, explicando-o à luz da onnipotência divina e das virtualidades do ser, as quais não se manifestam todas simultaneamente, mas estão todas potencialmente contidas na ordem do ser, não obstante se manifestem, no tempo, *contra naturae usitatum cursum* (cf. *De gen. ad litt.* VI, 14: CSEL 28/1, p. 189). V., a este propósito, os estudos de G. BARDY & F. THONNARD, "Le miracle dans la théologie agustinienne" in *Bibliothèque agustinienne. Œuvres de saint Augustin* 37, 795-801, e de Chris GOUSMETT, "Creation Order and Miracle According to Augustine": *Evangelical Quarterly* 60 (1988) 217-240.

¹⁴⁰ A expressão é exactamente esta, tal como se pode ler em *De diu. quaest.* 83, q. XXX: " (...) Iudicat autem de omnibus quibus utitur; de solo deo non iudicat, quia secundum deum de ceteris iudicat." (CCL 44A, p. 40). Aliás, trata-se de um corolário da identificação agustiniana entre Deus e a Verdade, princípio de exercício de actividade cognitiva, como também se lê em *VR XXXI*, 58: " (...) Vt enim nos et omnes animae rationales secundum ueritatem de inferioribus recte iudicamus, sic de nobis, quando eidem cohaeremus, sola ipsa ueritas iudicat. " (CCL 32, p. 225).

¹⁴¹ Cf. F. DOLBEAU, " Sérmon inédit de saint Augustin sur la providence divine" : *Revue des études agustiniennes* 41 (1995), p. 268, n. 7.; V. , também CPL, p. 124.

faz notar que também se verificam casos em que os bons vivem felizes e os maus são castigados. Ora, aqui reina a providência. Mas os que objectam contra a providência querem que a própria injustiça seja um fenómeno universal e verificam que esta falta de justiça anda misturada e sujeita à inconstância dos tempos.

Depois de criticar a presunção dos que, por insciência, negam que a providência divina alcance as realidades humanas, o Hiponense começa por apelar para o facto da Criação. É a Deus que o ser humano deve a existência, bem como a sua forma própria¹⁴². Recordando a perfeição da hierarquia ontológica, que procede do facto da Criação, e a perfeita realização dela no ser humano, *constans ex anima et corpore*, Sto. Agostinho passa a descrever aspectos da ordenação dos seres que se manifestam nos demais âmbitos da vida e nos graus ínfimos de ser, segundo o modelo platónico de disposição das formas - os graus *esse, uiuere, intellegere*, ao qual o Hiponense recorre de modo habitual, quando quer referir a ordem como hierarquia¹⁴³. O argumento básico para defender a universalidade da providência é, no *Sermo Dolbeau 29*, a dependência ontológica de toda a realidade em função de uma acção do Ser supremo, Criador, mediante uma Sabedoria que Agostinho qualifica de *magnifica et omnifica*. Recordando o passo bíblico de *Sap. 8: 1*, justifica a omni-abrangência desta providência pelo facto de, à semelhança do que acontece na execução de uma arte humana, na Sabedoria divina estarem contidas as razões imutáveis e invisíveis das coisas mutáveis e visíveis¹⁴⁴.

Recorrendo ao princípio da permanência, no Ser Supremo, das *rationes aeternae* que garantem o ser de todas as criaturas, Sto. Agostinho justifica o alcance universal da providência divina, identificada com a Sabedoria, artífice do Mundo¹⁴⁵, através da

¹⁴² Cf. *Sermo Dolbeau 29*, 3 [*Revue des études augustiniennes* 41 (1995), p. 282].


¹⁴³ Cf. *Ibid.* §§ 4-7, p. 283-285.

¹⁴⁴ *Ibid.* § 7 : " Neque enim esset qualiscumque uita alicubi facta, si non eam fecisset uita non facta. Nec in corpusculis animantium (...) ordo tam manifestius existeret nisi creante illo cuius magnifica et, si dici potest, omnifica sapientia, continens in se tamquam in arte positas mutabilium uisibiliumque rerum immutabiles inuisibilesque rationes, adtingit, sicut scriptum est, adtingit a fine usque ad finem fortiter et suauiter." (p. 285).

¹⁴⁵ Esta tese é exposta em *De diu. quaest.* 83, q. XLVI, onde Sto. Agostinho apresenta o modo como compreende a relação entre os seres e as ideias particulares deles, em Deus (CCL 44A, p. 70-73). Não se trata de encontrar fundamento universal para a realidade particular, mas de encontrar fundamento ontológico para o ser das coisas. Para o filósofo, as ideias, ou *rationes aeternae*, não são arquétipos das coisas. Sobre a questão 46, *De ideis*, veja-se M. GRABMANN, "Des hl. Augustinus quaestio de ideis in ihrer inhaltlichen und geschichtlichen Bedeutung": *Philosophisches Jahrbuch* (1930) 297-307; A.

eternidade daquelas razões. É mediante tais razões que se estabelece a conexão íntima entre o Ser Supremo e cada realidade criada e, também, entre o mesmo Princípio e todos os seres entre si, no decurso dos tempos. Dada a relação entre a eternidade destas *rationes essendi* e a temporalidade das criaturas, o Filósofo de Hipona pode afirmar que, à *providentia*, se confia a ordem e a administração de todos os acontecimentos no tempo, ou seja, a disposição temporal¹⁴⁶. Todavia, a noção de *ordo*, enquanto justifica a mediação entre o Uno e o Múltiplo, entre o Ser e os seres, é mais ampla do que a referida disposição.

Na *Epistula CLXVI*, a propósito de uma verificação corrente, perante o desconcerto da perda, considerada extemporânea, de uma vida humana, - "*Quare facit animas eis, quos nouit cito moriturus?*" -, questão que o espírito humano soleva criticando, a um tempo, presciência e providência divinas, Sto. Agostinho responde apelando novamente para a inefabilidade da Sabedoria divina. Só ela conhece de que modo a duração das existências, maior ou menor, concorre para a harmonia do conjunto.

A proposta de Sto. Agostinho para a compreensão, mesmo se limitada, da ordem das coisas, exige que a mente humana possa penetrar na Eternidade e aceder à contemplação das razões eternas. Para a inteligência humana fica o desafio de descortinar a essência da *ordo rerum*, na qual a providência se inclui, e de encontrar forma de, mesmo de maneira ténue, captar o modo como as realidades, mutáveis e temporais, são criadas por uma onipotência, estável e eterna, e não mediante novas decisões e raciocínios do Ser supremo¹⁴⁷. Esta era, com efeito, a essência da crítica de Plotino ao modelo de criação e, conseqüentemente, de providência, proposto pelo *Timeu* de Platão - o recurso, não à  de uma Inteligência Suprema, mas à *prudentia* ou *providentia* do demiurgo. Sto. Agostinho mantém a providência na dependência de Deus, mediante o modelo da fabricação ou da obra de arte, de que se

SOLIGNAC, "Analyse et sources de la Question 'De Ideis'", in *Augustinus Magister (Congrès International Augustinien, Paris 21-24 septembre 1954)* I (Paris 1954) 307-315; J. PÉPIN, "Augustin, Quaestio De ideis. Les affinités plotiniennes", *From Athens to Chartres. Neoplatonism and Medieval Thought* (Leiden 1992) p. 117-134.

¹⁴⁶ Cf. *Ep.* CLXVI, V, 13 (CSEL 44, p. 565).

¹⁴⁷ Na *Ep.* CCV, III, 17, sobre a dificuldade de compreender a acção providente de Deus, Sto. Agostinho escreve: "(...) Multum est autem uel tenuiter sapere, quo modo commutabilia et temporalia non commutabilibus et temporalibus creatoris motibus sed aeterna et stabili uirtute condantur." (CSEL 57, p. 388).

socorre com frequência, mas anula a mediação do deus menor. De facto, é o Uno que se relaciona com o Múltiplo e não qualquer outra expressão degradada daquele Princípio.

O Deus de Agostinho, a sua concepção de Ser Supremo, é a de um Ser próximo, a de um Deus-connosco, que se une a cada uma das expressões de ser. Sem essa união, o Universo não perderia apenas razoabilidade, não seria, tão-só, passível de derivar ao acaso ou de ser presa de uma entidade malévola. Sem essa união, pura e simplesmente não haveria Universo, os seres não existiriam¹⁴⁸.

5. *Quid et unde malum?*

A indagação sobre o mal está directamente implicada no enunciado do filosofema da Ordem. Ora, o confronto de Agostinho com a questão do mal indaga, antes de mais, acerca da origem dele e circunscreve-se a uma problemática específica, a saber, a de identificar a causa do mal presente nas acções humanas. Depois de anos de reflexão atribulada sobre a enigmática questão - *quid sit malum?* -, o filósofo compreende que, para retirar ao mal a substancialidade que o maniqueísmo irremissivelmente lhe atribuía, o caminho é integrar o mal numa visão do mundo onde as existências sejam entendidas não a partir da ideia de substância, mas da noção de relação. No caso do ser humano, a existência dele caracteriza-se pela capacidade de agir livremente. Por conseguinte, é reconduzindo o mal a uma qualidade das acções humanas que Sto. Agostinho logra compreender aquela realidade à luz da noção de relação. Tal como a forma do ser humano, também as acções por ele realizadas serão concebidas por Sto. Agostinho com base numa estrutura relacional.

A interrogação sobre a origem do mal – *unde malum?* – recebe, por conseguinte, uma reformulação: *quid sit male facere?* As demais expressões de *mal* - catástrofes

¹⁴⁸ Já vem de *DO* II, XVII, 46 a contestação agustiniana, por irracionalidade, da emergência de uma nova vontade em Deus, como forma de justificar o aparecimento de novos seres ou o diferente curso dos acontecimentos: “ (...) In deo enim nouum extitisse consilium, ne dicam impium, ineptissimum est dicere.” (CCL 29, p. 132). Sto. Agostinho ratificará sempre a eternidade da essência divina, sendo a acção providente de Deus uma expressão dessa eternidade. Um passo de *De ciu. dei*, XXII, II pode ilustrar este facto, sintetizando a doutrina agustiniana: “(...) Verum antequam ueniat tempus, quo uoluit ut fieret, quod ante tempora uniuersa praesciuit atque disposuit, dicimus: " Fiet quando Deus uoluerit"; si autem non solum tempus quo futurum est, uerum etiam utrum futurum sit ignoramus, dicimus: " Fiet, si deus uoluerit"; non quia Deus nouam uoluntatem, quam non habuit, tunc habebit; sed quia id, quod ex aeternitate in eius inmutabili praeparatum est uoluntate, tunc erit.” (CCL 48, p. 808).

naturais, conflitos entre indivíduos, povos, ou nações, enfim, todas as formas de padecimento - serão entendidas à luz da resposta a esta questão, que Sto. Agostinho considera preponderante no equacionamento do filosofema da Ordem: *unde male faciamus?*¹⁴⁹

Ao colocar nestes termos a indagação sobre a origem da desordem, o filósofo circunscreve a questão à análise da natureza dos actos humanos, considerando-os um *modus faciendi* capaz de ser qualificado como *bom* ou *mau*. Por isso, a indagação agustiniana sobre a origem do mal exerce-se no sentido de encontrar o critério de aferição da qualidade das acções humanas. Ao mesmo tempo - e porque o filosofema da Ordem articula, efectivamente, estes dois pólos, bem e mal -, Sto. Agostinho vai encontrar uma solução que exima Deus da prática de más acções, entre as quais se contaria uma, maximamente perversa, a de ter criado seres capacitados para fazer o mal.

A proposta maniqueísta justificava a presença do mal em função de uma divindade maligna e identificava, como causa da existência do bem, a acção de uma divindade boa. A reunião de ambos os princípios, bem e mal, nos diferentes modos de ser, resultaria de um combate supra-cósmico, a que os seres, presentes no Universo, são alheios, servindo estes, basicamente, de bode expiatório para uma rixa entre deuses. O Universo emerge, assim, como palco de uma medição de forças que teria como objectivo separar as águas, restabelecer a harmonia entre bem e mal, resgatando quanto o Deus-bom permitiu, por debilidade de essência, que lhe fosse arrebatado pelo Deus-mau, e fazendo recuar o Deus-mau ao domínio das suas fronteiras. Neste combate de deuses, o ser humano - lugar privilegiado para o conflito, pois nele se reúnem inteligência e matéria, alma e corpo, luz e trevas - não é, de modo algum, responsável pela qualidade dos seus actos, mas mero instrumento, campo de batalha cedido às divindades em conflito.

Sto. Agostinho apercebeu-se do conjunto de contradições em que incorriam os partidários da seita de Mani, ao proclamar semelhante concepção do mundo e, mormente nas obras de teor marcadamente polemista, não poupa as críticas. Paralelamente ao discurso censor, inserido em contexto de controvérsia, o filósofo erige a sua própria forma de resolver o enigma, com base na interrogação: *unde male faciamus?*

¹⁴⁹ Cf. LA I, II, 4 (CCL 29, p. 213).

Ao assumir os princípios da metafísica cristã da Criação, Sto. Agostinho será colocado perante um dilema, cuja solução se reveste de alguma complexidade. Terá de encontrar argumentos para mostrar que toda a realidade depende, na sua existência específica, de um Princípio Único de Ser. Se o conseguir, contornará, efectivamente, a gnose maniqueísta que defende a coexistência de uma dualidade primordial em conflito. No que se refere à indagação sobre o mal, este momento da demonstração não parece, para o Hiponense, de maior dificuldade e, inclusivamente, as expressões filosóficas da Antiguidade apresentavam-lhe categorias para explicar a redução da causalidade dos seres a um único Princípio.

Todavia, se desse Princípio provém tudo o que existe, e se o mal tem a sua origem numa expressão de existência, a saber, a humana, o discurso acerca da condição óptima da noção Suprema ensombra-se, novamente. De facto, como não atribuir defectibilidade, porventura não tanto a Deus, mas às obras que ele faz? Ora, mesmo introduzindo a brecha da impotência divina apenas nas obras feitas por Deus, fica em xeque a perfeição sublime do Princípio: afinal, não podia Ele ter feito melhor? E, se Deus não é sublimemente perfeito e onnipotente, no seu ser e no seu agir, torna-se vulnerável à acção de um outro, mais forte do que Ele, porque capaz de lhe *fazer mal*.

Para solucionar tais dificuldades, Sto. Agostinho terá de construir uma mundividência onde Deus se constitua como absolutamente Outro, Princípio Soberano de Ser, invulnerável a todo o tipo de acção. Simultaneamente, necessita de garantir que tal Deus está presente nas obras que faz, de um modo tão intenso que não lhe permite perder o controlo sobre o ser e o agir delas, pois Dele dependem todo o ser e agir intramundanos

Com efeito, se, tal como faz Agostinho, a compreensão da condição metafísica do mal e da origem dele se remete para o domínio do exercício da liberdade humana, surge, de imediato, um novo ror de questões: não será Deus, afinal, a causa remota do mal, uma vez que é responsável por tudo quanto existe e, portanto, também pela existência de uma liberdade humana falível? De onde viria a Deus essa "intenção remota" de praticar o mal, ou, pelo menos, de permitir, para essa realidade daninha, um espaço de acção? Será Ele, efectivamente, Supremo e Bom? Admitamos que o é. Então, por que razão criou liberdades capazes de introduzir o mal e o sofrimento, num Universo excelente, criado por Ele? Não seria preferível criar apenas necessidades, todas elas directamente orientadas para a prática do bem? Ou será que Deus não terá sido

suficientemente poderoso para o fazer?¹⁵⁰ Perante este sem-fim de questões, Sto. Agostinho centrar-se-á, por um lado, na solução de um problema - *quid sit male facere?* - e, por outro, não deixará de afirmar que Deus é, efectivamente, responsável pelo *mal que se padece*.

Na elaboração de um equacionamento possível para o filosofema da Ordem que entre em contraste nomeadamente com a forma como o maniqueísmo estruturara o problema, Agostinho não se debruçará, de modo imediato, sobre a natureza de Deus. Inversamente, é sobre uma análise do acto humano que o filósofo fará incidir a sua argumentação. Ao agir deste modo, cava um fosso entre a sua forma de conceber a noção de ordem e a maniqueísta, que não atribuía qualquer função à actividade humana no dilema do mal e na explicação da desordem. É um facto que, associada à análise augustiniana do acto humano, está uma determinada concepção de Ser, a qual não se pode desanexar de uma forma específica de compreender a natureza de Deus. Esta, porém, será entendida com base na relação que tal Ser estabelece com o Mundo e, também, na relação que, afinal, constitui a essência da Deidade. Como se verá, a forma que Sto. Agostinho adopta para alcançar, mediante a razão, a natureza do Ser Supremo é precisamente a análise das funções da mente, mostrando de que modo elas obedecem a uma estrutura relacional.

No caso ora em apreço - para esclarecer o que significa *praticar o mal* e para compreender até que ponto a vontade humana intervém neste processo -, Sto. Agostinho analisa detalhadamente a natureza da vontade humana, sem a desintegrar de quanto a razão opera no ser humano. O mal, conclui o filósofo, depois de examinar os elementos intervenientes na actividade humana, coincide com a noção de *desordem*, isto é, com a submissão de realidades superiores a realidades inferiores. No ser humano, tal desordem verifica-se quando as faculdades da mente se submetem aos bens efémeros.

Ao investigar sobre a origem do mal, o Hiponense não procurará demonstrar que existe uma vontade boa, em contraposição com uma outra, hipoteticamente má, limitando-se a argumentar a favor da condição eminentemente boa da vontade. Pretendendo aniquilar todo assomo de dualismo substancial, ao nível dos princípios que justificam a condição fenomenológica dos seres, fá-lo-á quer reconduzindo toda a

¹⁵⁰ A questão está claramente enunciada em *LA I, II, 4*: " (...) Credimus autem ex uno deo esse omnia quae sunt, et tamen non esse peccatorum auctorem deum. Mouet autem animum, si peccata ex his animabus sunt quas deus creauit, illae autem animae ex deo, quomodo non paruo interuallo peccata referantur in deum. " (CCL 29, p. 213).

manifestação de ser a um único Princípio, soberanamente bom, e introduzindo a vontade entre os bens que dele dependem, quer sublinhando o facto de ser a vontade, entre os bens disponíveis à eleição humana, *o bem mais próprio* do ser humano.

Nesta consideração do *bem próprio* do ser humano, Sto. Agostinho analisa dois aspectos da actividade humana nos quais a vontade se manifesta, com o objectivo de verificar se, neles, reside a origem do mal. Será precisamente o facto de um ser humano se mover por interesse *próprio* que identifica a malícia de uma acção? Em *De libero arbitrio*, o filósofo discute esta possibilidade de modo subtil, analisando o móbil das acções humanas. É neste contexto que nesse escrito atende à natureza de acções consideradas socialmente más, como é o caso do adultério ou do homicídio, ou sobre outras, consuetudinariamente aceites como lícitas, servindo de exemplo o homicídio praticado em legítima defesa, de que a designada guerra justa é apresentada como um caso particular. Em ambos os casos, adultério e homicídio, Agostinho conclui que o móbil da acção é o interesse próprio, pois em ambas as acções se trata de satisfazer um desejo, no primeiro caso, de carácter sensual, no segundo, de sobrevivência. Num caso e noutro, o filósofo mostra que, em face de uma ordenação de bens, inconcussa e independente da vontade, nenhum dos bens tomados em consideração - o prazer do corpo ou a preservação da vida dele - constitui o bem *próprio* do ser humano.

Deste modo, do ponto de vista do ser que pratica as acções supra referidas, não se justifica tomar tais objectivos como finalidade delas, uma vez que quem opta por tais bens elege realidades inferiores àquela que, especificamente, se adapta ao lugar que o ser humano ocupa na hierarquia ontológica. De facto, quem pratica adultério ou homicídio opta por bens corporais - o deleite corpóreo ou a conservação da vida -, quando a característica da forma do ser humano está contida na definição: *homo est animale rationale constans ex anima et corpore*.

Por sua vez, considerando o âmbito social dos referidos actos, sempre indissociável da actividade humana, no caso do adultério está em causa a apropriação de um bem alheio - a mulher do próximo. Ora, a mulher de outro não é um bem comum, não é universal, nem está disponível ao uso de todos e, portanto, não é justo usufruir, comumente, de tal bem. No caso do homicídio justificado por uma defesa considerada legítima, está em causa a morte do agressor, alegadamente injusto. Trata-se, aqui, de substituir a vida de um ser humano pela de outro e de optar pela preservação de um bem idêntico na hierarquia ontológica - a vida própria não é uma mais-valia, em relação à

vida de outrem -, não se vendo qual a lei que, respeitando a disposição ordenada dos seres, possa legitimar a troca de uma vida humana por outra.

Sto. Agostinho conclui que o interesse próprio, sem deixar de interferir na qualidade das acções, não é o móbil último que as determina. Igualmente não o é a *concupiscentia*¹⁵¹, domínio de paixão que se imiscui em determinadas actividades consideradas más. De facto, na análise que efectua do acto humano, o filósofo reconduz aquela noção a um movimento de carácter instintivo: *appeterel fugere*, constatando que esse movimento é, enquanto tal, indiferenciado, intencionalmente indeterminado e não é específico da actividade humana, uma vez que é comum aos seres humanos e aos animais irracionais. Por isso, indagando qual a manifestação efectivamente humana deste movimento instintivo, o filósofo encontra-a no desejo.

À luz desta análise do agir humano, o Hiponense estabelecerá o critério para a bondade ou malícia das acções com base na ponderação dos bens aos quais a vontade adere, considerando que a dimensão desiderativa é inerente a todo o acto humano. Nela se manifesta, afinal, a tendência do ser humano à posse de bens, coincidindo, neste caso, o desejo e a dimensão intencional da vontade. Por conseguinte, é fundamentalmente tomando em atenção, não a dinâmica subjectiva do acto humano mas a disposição dos bens numa hierarquia, que Sto. Agostinho avalia a bondade ou malícia da acção humana.

Sendo assim, e para compreender em que consiste *fazer o mal*, o filósofo insiste em analisar a função volitiva da mente humana, distinguindo nela duas dimensões. Uma primeira, tendencial e direccionada para o Ser, identifica a condição criatural da vontade humana. Enquanto direccionada à posse de bens, a vontade é, por si mesma, não apenas um bem, como essencialmente *boa*¹⁵². Uma outra dimensão, potencial, que se inscreve

¹⁵¹ A noção de *concupiscentia* adquire contornos diversificados, conforme o contexto. Esclarecem o sentido deste termo, na obra do Hiponense, os artigos de Gerald BONNER “Concupiscentia” in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 1 (1986-1994) 1113-1122 e “Cupiditas” in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 2 (1996-2002) 166-172.

¹⁵² Esta dimensão coincide com a definição agustiniana de *bona uoluntas*. Trata-se da vontade na sua forma de ser específica, enquanto manifesta um desiderato do Criador. Em *LA* III, XVIII, 52, o filósofo afirma analisar a vontade humana na sua condição originária, anterior à afecção deficitária sofrida pelo uso do livre arbítrio, ou seja, a vontade segundo o plano originário de Deus para a criatura humana: “(...) Cum autem de libera uoluntate recte faciendi loquimur, de illa scilicet in qua homo factus est loquimur.” (CCL 29, p. 306: it. n.). Tal facto supõe que Sto. Agostinho admite a possibilidade de a mente humana penetrar no plano originário de Deus.

sobre esta e, na prática, com ela se identifica, leva a efeito a escolha da vontade humana quando confrontada, mediante a razão, com um universo de bens disponíveis, diferenciadamente posicionados numa hierarquia de valores.

Agostinho designa esta última dimensão pelo termo *liberum arbitrium*. Enquanto tal, ela é, efectivamente, um bem. Todavia, na medida em que do livre arbítrio da vontade depende o poder de escolha entre bens mais valiosos e menos valiosos – valor que se pondera em função da disposição dos seres numa hierarquia, determinada pela forma específica de cada um -, fazendo que o ser humano adira a eles, é igualmente do livre arbítrio que depende, afinal, a qualidade das acções humanas. Estas, por sua vez, designam-se, de modo habitual, por boas e más. Todavia, dado que, quer a dimensão intencional da vontade, quer o resultado da actividade humana se inserem sempre dentro da disposição ordenada dos seres, tendo em conta estes elementos de meta-antropologia agustiniana não é correcto falar de acções más, sendo preferível a designação de acções que, em face do poder de realização do ser humano, manifestam menos o ser do que quanto o poderiam fazer. Tais acções deveriam designar-se por *menos boas*.

Esta é, então, a margem deixada por Sto. Agostinho para essa realidade que se designa por *mal*: a demissão, por parte da vontade humana, da realização de tudo quanto estava em seu poder, para levar a termo a execução e perfeição da sua forma própria. Dir-se-á, então, com acerto que na mundividência agustiniana o mal é essencialmente uma realidade omissiva, uma espécie de entrave a que o ser se manifesta tanto quanto poderia. Não obstante este entrave ter origem numa dimensão da vontade humana, esta é proclamada pelo Hiponense como um bem, de forma clara e inconcussa. Tal como a memória ou a inteligência, também a vontade é uma *magna uis*, à qual é confiada uma tarefa absolutamente inalienável e insubstituível: a de realizar o ser próprio de cada forma humana, fenómeno que ela própria levará a efeito usufruindo do Bem Comum e contribuindo para a sua mais plena manifestação e realização.

Esta bondade intrínseca e radical da vontade humana deriva do facto de uma tal função da mente ser efeito de uma acção excelente de um Ser excelente, a saber, da Criação do ser humano por parte de um Deus, soberanamente bom. A marca da dependência ontológica e da bondade do Ser supremo na vontade humana manifesta-se, efectivamente, na dimensão intencional daquela função: a tendência ao ser.

Colocada nestes termos, a questão acerca da origem do mal obriga a investigação a incidir sobre o que se entende por *vontade livre* ou, dito de outro modo, sobre a especificidade dessa vontade que Sto. Agostinho considera indubitavelmente um bem.

Para o filósofo, e no âmbito da experiência de si como vida racional, é irrefragável a afirmação da presença da vontade, enquanto componente inalienável da existência humana¹⁵³. Este âmbito *próprio* coincide, de certo modo, com a dimensão instintiva, desiderativa, da vontade, tal como se manifesta no interior da actividade humana: como tendência a possuir bens, movimento claramente assumido pela função volitiva da mente. Enquanto tal, esta dimensão interage com a função cognitiva, ou razão, por meio da qual o ser humano reconhece, num mesmo acto, os bens e o valor deles na hierarquia ontológica. Esta tendência, fundante e primordial, da vontade em direcção ao ser, que se enuncia, de modo claro, na formulação do desejo universal de felicidade - *omnes homines beatos esse uelle* -, indica que o alcance do acto da vontade humana é *o mais universal*, pois se irmana com o próprio ser, propriedade maximamente comum de tudo quanto existe.

Este domínio de intencionalidade, que o ser humano, quando reflecte sobre a sua vida racional, reconhece inerente ao exercício da própria vontade, identifica o âmbito possível de realização e de actividade daquela mesma vontade. Enquanto tendência à posse do Ser, todos os bens contemplados são, para a função volitiva da mente, uma possibilidade real.

De facto, esta dimensão intencional da vontade é, para Sto. Agostinho, a manifestação mais patente de que a vontade é um bem. O filósofo identifica-a, inclusivamente, com o aspecto essencial do desejo universal de sabedoria, precisamente aquele que fundamenta a universalidade de tal desiderato: *esse uelle* – querer ser. Este domínio de volição é *comum* a todos os humanos, na medida em que define a forma deles enquanto dotados de vida racional. O ser humano caracteriza-se, efectivamente, pela *vontade de ser*, indissociável do exercício da actividade racional. Com efeito, não obstante a insistência inicial no caminho da *ordo disciplinarum*, o Hiponense não entrega a conquista da sabedoria à função judicativa da mente. Ao invés, na tarefa da busca da sabedoria é todo o ser humano que está comprometido, na triforme dinâmica das suas faculdades - memória, inteligência e vontade – como na sua estrutura antropogenética, composta de corpo e espírito.

Ao identificar a tendência da vontade ao ser como uma propriedade inalienável da forma do ser humano, Sto. Agostinho fará radicar a origem dela no acto criador de

¹⁵³ LA III, I, 3 : " (...) Non enim quidquam tam firme atque intime sentio, quam me habere uoluntatem, eaque me moueri ad aliquid fruendum (...)." (CCL 29, p. 276).

Deus. Precisamente por isso insiste na bondade essencial da vontade humana. De modo particular, é na percepção da dimensão intencional da vontade que se identifica, nela, a marca da dependência ontológica, a qual, em virtude da natureza eterna do Princípio de Ser, é indelével. Nesta medida, a tendência e orientação da vontade ao ser é irrefragável e permanente, verificando-se *sempre*.

Ao afirmar a intencionalidade da vontade, a direcção necessária da vontade ao ser, como marca do acto criador divino no interior da mente humana, enquanto dotada de liberdade, Sto. Agostinho esclarece um aspecto acerca do fim último do ser humano. Para o filósofo, a forma humana caracteriza-se por *querer sempre ser mais do que aquilo que é*, tendendo, não só a possuir coisas, mas a *melhorar a qualidade* da sua própria forma. Paradoxalmente, esta tendência a ser melhor é *necessária*, na forma humana, pois identifica, nela, a marca da presença de uma vontade eterna de ser, causa eficiente da Criação.

Esta afirmação completa-se e esclarece-se quando conjugada com os elementos obtidos na análise agustiniana da actividade da razão. Com efeito, a razão humana orienta-se para a percepção da noção excelente, aquela para além da qual nada mais há a pensar. Esta orientação da razão para a máxima expressão de Inteligibilidade é também considerada como *necessária*, na medida em que tal noção, que Sto. Agostinho identifica com a Verdade, é causa da actividade própria da razão. Dado que a razão humana reconhece sempre o ser sob forma de uma noção máxima e excelente, é aquela noção – a própria Verdade - que é apresentada à função volitiva como *o melhor dos bens*. Esta, por seu turno, enquanto tende necessariamente para a máxima expressão de ser - para o ser, na sua manifestação mais universal -, quer sempre o bem que a razão lhe manifesta como supremo.

Nesta medida, o ser humano manifesta-se como uma realidade sempre ontologicamente indigente e perfectível, tendendo a intensificar, em cada acto humano, a densidade da sua própria forma de existência. Enquanto resulta de um peculiar modo de comunhão com o ser supremo, Sto. Agostinho considera a vontade de ser, presente em cada ser humano, como o bem superior a todos os bens que se possam desejar. Ora, o ser é precisamente aquele bem cuja posse transcende o próprio poder, que não é objecto de apropriação por parte de nenhuma outra entidade, precisamente pela sua

condição de superioridade absoluta na hierarquia dos bens¹⁵⁴. Por esse facto, a *uoluntas bona* é considerada pelo Hiponense como *o maior dos dons*¹⁵⁵. Integrada na metafísica agustiniana da Criação que exige, para toda a forma de ser, a radical dependência ontológica em face de um Princípio dador de existência, a vontade humana, na sua dimensão intencional, é o lugar privilegiado da manifestação da existência de cada ser humano. A tendência da vontade ao ser é entendida por Agostinho como expressão inconcussa da relação de união que a Deidade estabeleceu com os seres humanos. Tal qualidade da vontade humana é, afinal, uma manifestação óbvia da proximidade entre Deus e os seres humanos.

É a especificidade desta relação de vontades, a divina e a humana – a primeira, dadora de existência, a segunda, tendendo a possuir a máxima expressão de ser, que é Deus - que garante a subsistência do ser humano como realidade contingente, revelando-o, simultaneamente, como inquietação permanente. Nesta medida, essa relação de união, que instaura o ser humano como existente, escapa, como decisão, a cada existência individual, pois tanto o facto de existir, como o facto de possuir uma vontade livre, não está ao alcance de cada um¹⁵⁶. Esse domínio ôntico escapa ao poder do arbítrio humano, estabelecendo o limite metafísico da sua actividade volitiva. Tal facto significa que não compete ao ser humano decidir se quer, ou não, existir, e se quer, ou não, que o seu modo de ser seja este, precisamente determinado a expandir cada vez mais a sua forma de ser e a fazê-lo através do exercício de inúmeras escolhas, no decurso do tempo.

Sto. Agostinho insiste, assim, no imenso bem em que consiste o ser, em todas as suas manifestações mas, de modo particular, na forma humana de existência, dotada de vontade e orientada à fruição, não de qualquer bem, mas do próprio ser supremo¹⁵⁷.

¹⁵⁴ LA I, XII, 26 " (...) Quisquis autem non habet, caret profecto illa re, quam praestantiorem omnibus bonis potestate nostra non constituis, sola illa voluntas per seipsam daret." (CCL 29, p. 228).

¹⁵⁵ LA II, XVIII, 48: " Quem ad modum ergo ista probas in corpore, et non intuens eos qui male his utuntur, laudas illum qui haec dedit bona: sic libera voluntatem sine qua nemo potest recte vivere, oportet et bonum, et divinitus datum (...)." (CCL 29, p. 270).

¹⁵⁶ Cf. LA III, VII, 20 (CCL 29, p. 286-287). A existência escapa à vontade humana como objecto de decisão, já que, antes de existir, não é possível eleger. A existência humana, tal como qualquer expressão de existência, supõe uma vontade prévia de ser, diferente do livre arbítrio. Daqui decorre o facto de o livre arbítrio não ter poder para agir sobre o domínio ôntico da existência humana.

¹⁵⁷ LA III, VII, 20: "Considera igitur, quantum potes, quam magnum bonum sit ipsum esse, quod et beati et miseri uolunt." (CCL 29, p. 287).

Associa-se a esta afirmação - e uma vez que, na óptica do filósofo, toda a percepção do real é axiológica – o enunciado mais simples, de carácter metafísico, e que é subjacente a toda a actividade racional, a saber, aquele que determina, na hierarquia ontológica, o primado do ser sobre o nada.

O raciocínio que leva às últimas consequências esta concepção do ser humano e da inconcussa bondade da dimensão intencional da vontade é a análise agustiniana daquela actividade humana na qual, aparentemente, se revela um desejo de aniquilação de si: a natureza do suicídio¹⁵⁸. Com efeito, em *De libero arbitrio*, o filósofo elabora uma argumentação por redução ao absurdo para mostrar que quem se quer suicidar não coloca a intenção da sua vontade na aniquilação, ou no desejo de nada, mas move-se por desejo de quietude.

De facto, quem procura voluntariamente a morte busca o fim do tormento e da intranquilidade. Aquilo que intenta é, afinal, a posse do repouso do seu ser, a paz, a tranquilidade da dimensão desiderativa da vontade. Ora, a quietude, a paz, o repouso, são, precisamente, as propriedades do ser supremo. Aquele que É, na Eternidade da sua essência, não admite mudança nem instabilidade. Estes atributos correspondem à noção excelente, Deus. Portanto, Sto. Agostinho conclui que quem procura dar a morte a si mesmo demanda, ainda e definitivamente, possuir Deus, o ser supremo, ou a Vida Eterna em Paz, afinal, a máxima expressão de ser, sendo essa a tendência que está irreversivelmente impressa na vontade humana. Por isso, aquela acção humana não apenas não contraria a análise operada sobre a natureza boa da vontade, direccionada a Ser, mas até a confirma. Mesmo na situação-limite em que consiste o suicídio, acto que, de um ponto de vista meramente fenoménico, pareceria contrariar o raciocínio agustiniano, se revela a tendência à posse do ser na sua máxima expressão.

Neste contexto, que espaço reserva, efectivamente, a metafísica agustiniana, para o mal? Ignora-o, por completo? Deixa-o à mercê de realidades ditas demoníacas, não obstante as considerar submetidas, na hierarquia ontológica, ao ser supremo? Ingenuamente, coloca-o ao lado do bem, sem que, entre ambas as noções, se estabeleça qualquer diferenciação?

¹⁵⁸ Cf. LA III, VII (CCL 29, p.286-287). Veja-se o contraste entre a concepção da antiguidade greco-romana e a posição agustiniana ante a prática do suicídio e do homicídio (Cf. *De civ. dei* I, cc. XVII-XXIX : CCL 47, p. 18-30).

Tendo em conta a análise augustiniana da acção humana, no que se refere ao horizonte metafísico em que se insere a liberdade, pode concluir-se que o filósofo anula de raiz a possibilidade de uma subsistência do mal. De facto, toda a acção humana se inscreve numa estrutura relacional, onde a vontade tende ao bem e onde todo o bem é expressão de ser.

Na perspectiva augustiniana, para sustentar a existência do mal exigir-se-ia conceber a acção humana com base numa estrutura relacional cujos termos fossem nulos. Para tal, seria necessário considerar que a vontade humana é uma faculdade absolutamente indeterminada, cujo impulso natural não se rege por uma finalidade definida pela própria forma do ser humano. Ora, a constituição de uma vontade como pura indeterminação equivaleria a uma vontade sem rumo, à deriva. Uma tal realidade, concebida fora da dependência ontológica em face de um princípio supremo de ser, poderia erigir-se em princípio de universal malícia, actuando fora da ordem do ser¹⁵⁹. Todavia, esta expressão - *fora da ordem do ser* - não faz qualquer sentido, para Sto. Agostinho, pois o ser é ordem e fora da ordem há, precisamente, o nada - *nihil*. A noção augustiniana de vontade, como qualquer outra forma de ser que se considere no interior da metafísica augustiniana, não pode, nunca, atingir o nada. No caso da vontade humana, ela revela uma dupla dependência, a qual não deixa de estar envolta em algum mistério. É um facto que o rumo derradeiro da vontade humana é, para o Hiponense, a posse do ser. Mas, inversamente, também o rumo do ser, na sua manifestação histórica e temporal, depende da vontade humana, razão pela qual esta noção ocupa um lugar preponderante na metafísica augustiniana. Para o filósofo, a vontade humana e os efeitos dela atingem o ser no seu âmago, responsabilizando-se pela maior ou menor realização daquela categoria suprema¹⁶⁰.

¹⁵⁹ O desejo de conquistar, para a vontade humana, uma dimensão de total indeterminação identifica-se com o projecto de a divinizar. Tal propósito supõe que se considere a vontade humana como onnipotente, mas em sentido negativo, isto é, como absoluta e total possibilidade de escolha. Porém, esta proposta equivale a considerar o nada como conteúdo intencional da vontade e supõe conferir consistência ontológica a esta última noção. Esta concepção de vontade - a sua redução à vontade de poder, pela anulação do fim intrínseco transcendente, equivalente à morte de Deus - não tem cabimento na metafísica augustiniana. A aniquilação da intencionalidade imanente à função volitiva da mente equivale, para Sto. Agostinho, à aniquilação do ser humano, pois este é concebido como tendência a ser.

¹⁶⁰ A este propósito, veja-se o estudo de E. ZUM BRUNN, “Le dilemme de l’être et du néant. Des premiers dialogues aux Confessions”: *Recherches augustinienes* 6 (1969), p. 3-102, máxime p. 43-45.50-55.57-69.

O suicídio é, neste contexto, a expressão negativa mais radical do desejo absoluto de posse desse único bem que pode pôr termo à situação inquietante de um ser que, na sua contingência, é depositário de uma vocação de eternidade¹⁶¹. Com efeito, que procura aquele que, voluntariamente, quer pôr termo à sua existência? Ante o desconforto de uma vontade dispersa *ad infinitum* pela posse de uma multiplicidade de bens, ante o desgarramento interior que produz a tentativa de procurar a unidade da mente na multiplicidade de bens é, ainda e sempre, a eternidade, o ser imutável, aquilo que tal ser humano intenta, como o bem que deseja possuir *para sempre*¹⁶². Sto. Agostinho insiste no facto de, na acção suicida, o ser humano buscar a eternidade, dado que em tal acto procura o abandono de tudo o que é instabilidade, fonte de dispersão e desagregação, infelicidade e sofrimento. Todavia, a vida humana não reside, para Sto. Agostinho, fundamentalmente, na união entre o corpo e a alma – união à qual a morte corporal põe, efectivamente, termo e, na óptica do Hiponense, apenas temporariamente - mas na posse de uma vida racional. Esta subsiste para além da união com o corpo e da afecção temporal. Por isso, aquele bem que quem deseja morrer procura é, precisamente, o repouso, identificando este com o afastamento de si de todos os motivos de desgarramento.

A análise deste acto humano confirma de modo derradeiro, para Sto. Agostinho, a universalidade do desejo de felicidade, o qual apenas se sacia em cada ser humano quando este possui o Bem imutável. A posse de tal Bem é, afinal, o fim último a que tende a existência humana. O desejo de morte, ilusoriamente presente no acto suicida, é, afinal, uma expressão do desejo de vida eterna, manifestação incontestável da direcção intencional da vontade a ser¹⁶³. Aliás, num universo como o agustiniano, onde tudo é expressão de ser e onde o ser se manifesta sob diferentes modos de relação, não há lugar para uma expressão substancial do nada, de tal modo que este contra-valor possa

¹⁶¹ VR XLVI, 88: " (...) Itaque ad pristinam perfectamque naturam nos ipsa ueritas uocans (...). Vocatur autem ad perfectam naturam humanam." (CCL 32, p. 245). Neste texto, tal como na análise elaborada em *De libero arbitrio* (cf. LA III, XXIV, 71: CCL 29, p. 317), Sto. Agostinho identifica a perfeição da natureza com o estado do ser humano antes da queda original.

¹⁶² Cf. LA III, VII, 20-22 (CCL 29, p. 286-288). Esta situação equivale a dirigir a vontade para a posse daquelas realidades cujo começar a ser é idêntico ao caminhar para o não ser, isto é, à posse das realidades mutáveis e temporais, como são todos os bens, excepto o próprio Deus e as noções impressas na mente, as *regula et lumina uirtutum*.

¹⁶³ Cf. LA III, VI, 18 (CCL 29, p. 285-286).

apresentar-se como conteúdo intencional da vontade. O aparente desejo de aniquilação, enquanto efectivo desejo de eternidade, mais não faz do que confirmar a relação conatural que se estabelece, no interior da mente humana, entre a indigência dela, própria da sua condição de criatura, e a superabundância ontológica, específica da natureza de Deus, enquanto Criador de todas as formas.

Na análise da razão humana e em busca da noção excelente que ela pode alcançar, Sto. Agostinho compreendeu o princípio de hierarquia que preside à disposição gradual dos seres. Ao verificar a imutabilidade e eternidade do ser supremo, o filósofo considera que os seres estão distribuídos numa escala cuja perfeição ontológica se define em função da maior ou menor proximidade que aqueles possuem com essa estabilidade soberana. No caso do ser humano, o princípio de estabilidade ou eternidade é, para cada uma das funções da mente, o seu conteúdo específico. Assim, para a razão humana, tal princípio designa-se por Verdade; para a memória, denomina-se, enigmaticamente, Eternidade; e, para a vontade, mostra-se como união de ambas, a fim de conquistar, para a mente humana, a posse da Verdade como Eternidade. O Filósofo de Hipona confia à função volitiva da mente a tarefa de granjear, para o ser humano, o repouso no ser. Por isso, o desejo de auto-aniquilação, o qual é, para o filósofo, metafisicamente inviável - com efeito, o domínio da acção volitiva não alcança o princípio da sua existência, limitando-se a recebê-la como dom -, mais não é do que a manifestação de que o desejo de Eternidade é inerente ao dom da existência e expressão plena desta¹⁶⁴.

Na análise agustiniana do suicídio manifesta-se, de modo incontestável, que a vontade humana é uma função da mente direccionada ao ser. Tal facto evidencia-se, antes de mais, por uma necessidade lógica: o nada não pode, por definição, ser objecto intencional do desejo¹⁶⁵. Mais radicalmente, no plano ontológico, a natureza da vontade do ser humano ratifica que a essência dele é liberdade, qualidade inerente à

¹⁶⁴ LA III, VII, 23: "Quod autem quietum est, non est nihil; imo etiam magis est quam id quod inquietum est. Inquietudo enim uariat affectiones, ut alteram perimat; quis autem habet constantiam, in qua maxime intelligitur quod dicitur Est. Omnis itaque ille adpetitus in uoluntate mortis, non ut qui moritur non sit, sed ut requiescat intenditur. Ita cum errore credat non se futurum, natura tamen quietus esse, hoc est magis esse desiderat." (CCL 29, p. 289).

¹⁶⁵ Cf. LA III, VIII, 22 (CCL 29, p. 288). O nada não pode ser objecto intencional da vontade, a não ser que alguém o considere como *melhor do que o ser*. Nesse caso, a noção de nada ocupa, na mente de quem pensa poder elegê-la como objecto e conteúdo da vontade, o lugar daquilo que sempre é. Na verdade, o ser é sempre o objecto do desejo humano e, no contexto da argumentação agostiniana, é evidente que se equivoca quem identifica o nada com o valor máximo: "*quod autem non est melius esse non potest.*"

especificidade da estrutura relacional da forma humana, já que a intencionalidade constitutiva da vontade não é resultado de uma eleição de cada homem mas é, antes, a expressão e o efeito de uma vontade específica do Absoluto: um *querer* específico do ser supremo que cria a forma do ser humano, dotando-a de *vontade livre*¹⁶⁶.

Nesta última afirmação é possível captar o alcance ontológico mais radical da noção augustiniana de *vontade*: toda a manifestação de ser, todo o efeito da Criação, precisamente na medida em que é contingente, é expressão de uma liberdade que resulta de um acto onde se conjugam dois aspectos de uma mesma vida racional, específica do ser supremo: Verdade e Vontade de Ser, ou Liberdade. Esta será, com efeito, a justificação que Sto. Agostinho apresenta para o facto da Criação: a liberalidade do soberano bem. Por conseguinte, é possível identificar os actos de Ser e Querer, no que se refere à causa eficiente da Criação. Este facto justifica e esclarece que Sto. Agostinho considere a bondade como propriedade comum de todos os seres. Toda a Criação é um bem porque é expressão gratuita, racional e livre, de Ser: é dom¹⁶⁷.

Ora, o ser humano pode tornar-se particularmente consciente desta gratuidade, até compreender que o seu modo específico de ser - expressão privilegiada do dom, por coincidir com a essência do ser supremo, que é liberdade - é, simultaneamente, uma tarefa. Tal empreendimento leva consigo um compromisso com essa mesma Vontade Absoluta de Ser, de cuja iniciativa depende a existência de cada ser humano. A realização do próprio ser como compromisso, a resposta à gratuidade da existência humana como liberdade, é manifestação de correspondência ao Dom - gratidão¹⁶⁸ -, que

¹⁶⁶ A natureza arbitrária da vontade é consequência de um querer específico de Deus. Portanto, ainda que, nas suas decisões, ela escape, de algum modo, à onnipotência divina, não escapa à vontade divina de ser, criadora. Por outra parte, dado que o universo dos possíveis está necessariamente contido na vontade criadora de Deus, nela se integra, também, cada decisão livre de cada ser humano. Deste modo é possível compreender como o livre arbítrio se integra no horizonte da providência divina. É também a esta luz que se poderá compreender o lugar que ocupa a noção de *praedestinatio*, na metafísica augustiniana. De alguma maneira, ela pode entender-se como a consideração, por parte da mente humana, da perfeita realização da sua forma e, por alargamento, de todas as formas criadas, as quais subsistem, eternamente realizadas, na soberana essência do Criador.

¹⁶⁷ Cf. *VR XI-XII* (CCL 32, p. 200-203); *LA III, XVI, 45*: " (...) Deus autem nulli debet aliquid, quia omnia gratuito praestat. Et si quisquam dicet ab illo aliquid deberi meritis suis, certe ut esset, non debebatur. Non enim erat cui deberetur." (CCL 29, p. 302: it. n.).

¹⁶⁸ *LA III, VI, 18*: " (...) Age igitur gratias ex eo quod es uolens (...). Volens enim es, et miser inuitus es. Quod ingratus es in eo quod esse uis, iure cogaris esse quod non uis." (CCL 29, p. 286).

se realiza não como mera afecção subjectiva da alma, mas enquanto execução da tendência do ser humano a possuir aquilo que naturalmente quer: *o melhor*, a expressão mais plena de ser, isto é, a eternidade que Sto. Agostinho identifica com a essência da Deidade.

Por seu turno, a tensão – *intentio animi* - entre ser e dever, que o Hiponense identifica no interior da mente humana, permite-lhe verificar, na própria mente, uma dimensão de *ausência de ser*. Esta consiste, precisamente, na distância entre os bens inferiores e médios, quando confrontados com aquele que a mente reconhece como noção excelente. Tal ausência é percebida pela razão no confronto de todos os bens com a Sabedoria.

Já se referiu que a mente humana não é, para Agostinho, apenas razão – capacidade de conhecer e julgar. Ela é, também, e indissociavelmente, capacidade de possuir os bens contemplados. O filósofo di-lo claramente ao definir a sabedoria, noção suprema impressa na mente, como a Verdade na qual não apenas se contempla mas também se possui o Bem Supremo¹⁶⁹. É este o ideal que o Hiponense propugna para a sabedoria humana. A noção agustiniana de *uoluntas libera* insere-se nesta dinâmica da mente, quando contempla a ordem dos bens e quando tende de modo inconcusso, em virtude da dimensão intencional da vontade, para aquela expressão de ser que contempla como Suprema. Porém, nesta diferença entre o que a mente é e o que deve ser - diferença cuja percepção vai unida ao desejo de colmatar esse hiato - emerge a possibilidade de uma ausência de Bem a possuir, ou de ser a realizar pela mente, no uso

¹⁶⁹ Esta definição de *sapientia - ueritas in qua cernitur et tenetur summum bonum* - ocorre em *De libero arbitrio* II, IX, 26 (CCL 29, p. 254); A entrega da conquista da sabedoria à função da vontade, como aquela força que, no interior da mente, religa o bem contemplado, apropriando-se dele, é explicitada por Sto. Agostinho em *DT XI*, II, 5: "(...) Voluntas autem tantam habet uim copulandi haec duo, ut et sensum formandum admoueat ei rei quae cernitur et in ea formatum teneat." (CCL 50, p. 339). A noção de Sabedoria será, posteriormente, objecto de aprofundamento por parte do filósofo, à medida que reflecte sobre a dinâmica das funções da mente. Assim, pode ler-se em *DT XIV*, III, 5: "(...) Dici enim potest non perire istam trinitatem etiam cum fides ipsa transierit quia sicut nunc eam et memoria tenemus et cogitatione cernimus et uoluntate diligimus, ita etiam tunc cum eam nos habuisse memoria tenebimus et recolemus et hoc utrumque tertia uoluntate iungemus, eadem trinitas permanebit (quoniam si nullum in nobis quasi uestigium transiens reliquerit, profecto nec in memoria nostra eius aliquid habebimus quo recurramus eam praeteritam recordantes atque id utrumque intentione tertia copulantes, et quod erat scilicet in memoria non inde cogitantibus nobis et quod inde cogitatione formatur)." (CCL 50A, p. 426).

das suas funções. Nesta possibilidade de omissão ôntica, consagrada ao livre arbítrio da vontade humana, reside o espaço conferido pelo Hiponense para a desordem ou mal.

Para integrar racionalmente o enigma da desordem, integrando-a, mediante uma relação de dependência, na *ordo rerum*, cuja condição de bem supremo é, na obra agustiniana, objecto de uma ponderação progressiva; para que a desordem não volte a emergir como uma realidade independente ou substancial, mas incessantemente se apresente na relativa dependência de um Princípio pleno e soberano, o filósofo insistirá na dependência ontológica de toda a forma de existência em face do Princípio Soberano de Ser. Fá-lo-á esquadrinhando uma e outra vez os relatos bíblicos da Criação, sempre em consonância com uma indagação profunda acerca da noção de *forma*. Além deste aspecto, e para abandonar toda a expressão de necessitarismo ou determinismo, o Hiponense precisa de garantir o domínio efectivo do exercício da liberdade humana na realização dos seus actos próprios. De outro modo não poderia atribuir ao ser humano a causa e origem da desordem. Inversamente, se conseguir mostrar que assim é, uma vez que o ser humano é, também, uma expressão do ser, Sto. Agostinho terá resolvido dois aspectos essenciais para o equacionamento do filosofema da Ordem: a contingência de todas as formas de existência e a origem da desordem, integrando esta naquela contingência.

Recordando as hipóteses levantadas em *De ordine* para a questão do surgimento do mal, a artilosa solução que o filósofo explana em *De libero arbitrio* é um desenvolvimento da possibilidade então levantada por Mónica. Naquele Diálogo, a Mãe de Agostinho propunha que o mal tivesse tido um início temporal, mas o bem supremo e eterno, ao qual o próprio tempo está submetido, tê-lo-ia reconduzido imediatamente à ordem, sem qualquer intervalo entre o surgimento daquela realidade daninha e a sujeição dela ao bem supremo¹⁷⁰. De facto, o mal ou a desordem nunca esteve fora da ordem, pois *é na própria ordem* que ele se manifesta, ainda e sempre como expressão de ser e de bondade. Porém, a solução de Mónica fora enunciada intuitivamente. Caberá a Sto. Agostinho encontrar-lhe os meandros de argumentação.

Um dos aspectos que supõe a defesa de uma tal concepção de desordem é a necessidade de justificar o carácter absolutamente singular e intransmissível da actividade humana, a fim de responsabilizar cada ser humano pelas suas acções. Por

¹⁷⁰ Cf. *DO* II, VII, 23 (CCL 29, p. 120).

isso, o filósofo insiste no carácter *próprio* daquelas funções da mente que, de modo mais evidente, intervêm no acto humano: a razão e a vontade.

Tal como acontece para a razão, também a vontade possui, no seu âmbito próprio, uma dupla dimensão: o facto de pertencer a cada ser humano e o facto de, ela própria, em cada um dos seus actos, se exercitar a si mesma, identificando-se, de uma forma imaterial e imanente, com os bens a que adere. Para estes dois aspectos da vontade *própria*, Sto. Agostinho apela à dimensão de potencialidade. De facto, o que há de comum na vontade de todos os seres humanos é a sua dimensão intencional: *querer ser*, tender ao ser, na máxima expressão contemplada. Mas aquela dimensão que é inalienável de cada ser humano e que fará cada um responsável pelo aperfeiçoamento e pela qualidade final da sua forma específica, a saber, pelo modo como comunga, em maior ou menor grau, com o ser supremo, é confiada a uma propriedade da vontade, pela qual se pode dizer que ela se encontra *livre*, no sentido fraco do termo: disponível, capaz de aderir a mais ser ou a menos ser¹⁷¹.

Sto. Agostinho compreendeu que, para que o ser humano realize voluntariamente a sua forma específica, é necessário que possa *querer ser aquilo que é*¹⁷². Por isso, antes de possuir qualquer outro bem, e mesmo antes de exercitar a vontade em direcção à posse de bens, a vontade é o bem que o ser humano maximamente possui como *próprio*. Assim, quando faz uso da sua vontade, faz uso da sua própria forma de ser. Independentemente das suas opções concretas, realiza o modo que lhe foi confiado a fim de contribuir na manifestação e expansão do ser. Porém, para que tal seja possível, o filósofo sublinha que cada ser humano é *dono de si mesmo*, expressão que designa o facto de cada um ter domínio sobre as próprias capacidades da sua mente, podendo usufruir delas *livremente*. Antes de mais, aquela realidade que o ser humano tem à sua disposição é o conjunto das próprias funções da mente.

No caso da função volitiva, Sto. Agostinho compreendeu que, se não pudesse afirmar que a vontade humana tem ao seu dispor uma dimensão arbitrária, anular-se-ia a possibilidade do exercício da gratuidade, por parte do ser humano, e toda a expressão de ser, efeito da sua actividade, haveria de manifestar necessidade. Ora, como o ser se manifesta de diferentes modos e, também, sob a desconcertante forma designada por

¹⁷¹ Os termos *uoluntas libera* e *liberum arbitrium uoluntatis* são, nesta medida, sinónimos.

¹⁷² LA III, I, 3: " (...) quid autem meum dicam, prorsus non inuenio, si uoluntas qua uolo et nolo non est mea." (CCL 29, p. 276).

desordem, esta emergiria, novamente, como necessidade do ser, mesmo se estivesse sob o controlo de um Princípio Supremo de Bondade. E recomçariam as aporias.

Por isso, o filósofo insiste em que a dimensão *própria* da vontade - *liberum arbitrium* - é precisamente aquele bem que está *absolutamente* em poder de cada ser humano. Neste sentido, poder-se-ia dizer que, em dada medida, tal poder escapa, inclusivamente, no exercício das suas decisões, à onnipotência de Deus, não obstante aquelas se incluïrem na presciência divina¹⁷³. Se a vontade humana não estivesse em poder de cada um, não seria possível falar de um exercício efectivo da liberdade. Com efeito, ninguém pode dispor livremente daquilo que não está em seu poder de modo estável. Ora, só está disponível ao uso de cada ser humano aquilo que efectivamente lhe pertence e isso sucede, antes de mais, com a vontade, pela qual o ser humano pode usar e fruir dos demais bens. Ela está em poder de cada um, pois de outro modo não seria própria¹⁷⁴. E é livre precisamente por ser aquele bem que está, sempre e inteiramente, à disposição de cada ser humano, por se tratar, precisamente, daquele único bem onde o desejo e a posse coincidem. Sto. Agostinho reconhece a reflexividade da vontade como, aliás, das demais funções da mente. Por isso, no caso da vontade, basta que ela se exercite para que, de modo imediato, o ser humano possua, antes de mais, o bem que é ela própria¹⁷⁵.

Em virtude desta condição potencial da vontade humana, o filósofo considera que o ser humano ocupa uma situação *média* na hierarquia ontológica. Indubitavelmente, a

¹⁷³ Sto. Agostinho discute a relação entre a presciência divina e a liberdade humana e exime a vontade de Deus de interferir no poder da liberdade humana. De facto, se o fizesse, a vontade divina haveria de se contradizer a si própria, na medida em que ela mesma é causa da existência da vontade humana, dotada de livre arbítrio. Ora, este facto permite considerar uma certa impotência da acção divina ante as decisões da vontade humana. Todavia, como estas não têm alcance universal, pois dependem, tal como o ser humano, do Princípio Supremo de Ser, circunscrevendo-se ao curso dos tempos, o Hiponense pode introduzir, aqui, a justificação para a afirmação segundo a qual Deus, não sendo causa do mal que alguém pratica, é, em última instância, a razão de ser do mal que se padece. Por outra parte, as acções humanas e os seus efeitos não são, mediante a onnipotência divina, irreparáveis, pois aquilo que alguém se demitiu de fazer pode Deus suprir, inclusivamente com maior plenitude, ou intervindo directamente na história ou fazendo-o mediante a actividade de alguma criatura.

¹⁷⁴ LA III, III, 8: " (...) Voluntas igitur nostra nec uoluntas esset, nisi esset in nostra potestate. Porro, quia est in potestate, libera est nobis. Non enim est nobis liberum, quod in potestate non habemus, aut potest non esse quod habemus ." (CCL 29, p. 280).

¹⁷⁵ Cf. LA I, XII, 26 (CCL 29, p. 228).

vontade livre é um bem. Tal como toda a manifestação de ser, ela depende de um Princípio de Ser, soberanamente bom. Esta condição de mediania – pela qual é atribuída ao ser humano, também, uma condição de mediador entre os seres inferiores e o bem supremo - deriva, precisamente, da condição de *possibilidade relativa*, inscrita na própria vontade humana.

Mediante a actividade da inteligência, a vontade humana reconhece qual o bem supremo a que tende, mas não tende a ele necessariamente. Para o possuir, progredindo em direcção à sabedoria, a vontade necessita de fazer girar, sobre o eixo do ser, ao qual tende com necessidade de natureza, o gonzo do poder, identificando progressivamente as duas dimensões¹⁷⁶. Todavia, igualmente por natureza, a vontade livre *pode* não realizar esta simultaneidade. Esta possibilidade da vontade introduz, no âmbito da mente humana, uma cisão entre o que cada ser humano é e aquilo que pode vir a ser, tornando possível uma descoincidência, no cerne da forma humana, entre o domínio do ser e do dever. Porém, o resultado dessa possível acção contraditória - pois se define, essencialmente, como omissiva, ou passiva; demissionária, na medida em que frustra uma ordem para a acção - é, ainda, alguma coisa, não obstante ser um bem menor, quando comparado com a perfeição que poderia ter atingido. Tal bem menor é, também, efeito de uma vontade criada, a qual, em si mesma e independentemente das suas decisões, manifesta a bondade do Criador. Mais ainda, tal bem menor é efeito do exercício da forma segundo a qual foi criada a vontade humana: livre, disponível para acolher ou rejeitar o ser que contempla como um dever. Por isso, Sto. Agostinho não se cansa de repetir ao longo da sua obra que mesmo a acção defectível manifesta ordem, inserindo-se na disposição dos seres ainda e sempre como uma expressão de ser e de bondade.

Por seu turno, o movimento de conversão do bem próprio ao bem comum, mediante o qual a vontade humana realiza a tendência à máxima expressão de ser e se

¹⁷⁶ Cf. v. gr. *LA III*, I, 3 (CCL 29, p. 276); *De diu. quaest.* 83, q. VIII (CCL 44A, p. 15); *Ep.* CII, 26 (CSEL 34/2, p. 567). A metáfora do gonzo é sugerida pelo próprio Sto. Agostinho, referindo-se a um movimento íntimo da vontade, de carácter imaterial, pela qual ela, bem médio, se converte ou ao Supremo Bem, ou aos bens inferiores. Nestes últimos, o filósofo inclui a possibilidade de a mente se converter a si mesma, como se fosse, para si mesma, o Bem Comum. Este movimento é, afinal, a essência de toda a adesão aos bens inferiores, em detrimento do bem supremo. Por isso, o par conceptual comum/próprio, ao qual Agostinho recorre com alguma frequência, é esclarecedor na compreensão do que o filósofo entende por pecado ou movimento de degradação da alma.

efectiva como *vontade recta*, supõe, igualmente, o exercício do livre arbítrio da vontade, não podendo exercer-se sem aquela dimensão mais elementar da vontade humana que se designa por *uoluntas libera*¹⁷⁷.

Por conseguinte, é ainda a natureza hierárquica do ser, a gradação ontológica que se estabelece entre o inferior e o superior, que permite compreender a razão pela qual Sto. Agostinho afirma, de modo inconcusso, a bondade da vontade mesmo na sua dimensão potencial, aquela pela qual cabe, no Universo, um domínio de desordem, certamente restrito em face da totalidade do bem, mas que assume, por vezes, dimensões avassaladoras. Este espaço de desordem é efeito, não da natureza dos bens dispostos pelo Criador, mas do *uso* que uma determinada forma de existência, a saber, a humana, pode fazer de tais bens.

Sto. Agostinho instaura uma clara distinção entre um uso recto e um uso depravado dos bens dispostos no Universo, estabelecendo como critério de diferenciação a maior ou menor manifestação de ser, de bem comum, presente em cada acto humano e no conjunto dos actos de todos os seres humanos. Esta manifestação, por seu turno, mede-se pela orientação da vontade *própria* ao bem reconhecido como *comum*. Se ambos coincidem, o ser humano cumpriu a sua missão, aperfeiçoou a sua forma. Caso contrário, introduziu, na condição dinâmica da ordenação dos seres, uma brecha, que Sto. Agostinho designa pela expressão *privatio boni*. A esta privação de bem corresponde, no plano ontológico, a definição agustiniana de *mal*.

Com frequência, o filósofo defronta esta concepção de uma privação de bem com a noção de uma total ausência de ser, a qual expressa do seguinte modo: *quod omnino non est*¹⁷⁸. Por isso, para entender em que consiste o mal ou desordem, é necessário verificar o contexto destes dois termos: privação e ausência de ser. Ao definir a desordem como *privatio boni*, o Hiponense insiste no facto de ela ter como referência, como alicerce e pólo de relação, sempre uma realidade boa, própria de qualquer natureza ou substância criada. Assim, a concepção agustiniana de desordem, que depende do modo como o filósofo concebe o ser, não se entende sem a exigência da

¹⁷⁷ Sto. Agostinho sublinha que sem a vontade livre ninguém pode viver com rectidão e faz derivar deste facto a bondade intrínseca desta função da mente humana. Ora, o pleno alcance desta afirmação só se compreenderá na medida em que se esclareça o modo como a vontade humana realiza a união da mente com o Ser Supremo, contribuindo, assim, para uma efectiva concreção da *ordo rerum*.

¹⁷⁸ Veja-se, v. gr., a definição de mal apresentada em *Conf. III, VII, 12* (CCL 27, p. 33); *Conf. XII, XI, 11* (CCL 27, p. 221).

dependência ontológica do ser humano em função do ser supremo, impondo uma reflexão sobre o modo como interpreta a noção bíblica cristã de *creatio de nihilo*.

Todas as naturezas, formas ou modos de ser dependem do Princípio Supremo de Ser. Este, na medida em que dá o ser apenas por gratuidade - e não por necessidade de expansão de si, ou de auto-gnose, ou por qualquer outro motivo que o tenha a si mesmo, ser supremo, como centro de atenção - é, igualmente, suprema bondade. Nesta medida, tudo quanto existe é, essencial e intrinsecamente, expressão de bem. Concebendo deste modo a diversidade e pluralidade das formas de existência, na metafísica augustiniana não há lugar para naturezas essencialmente más. Todavia, o âmbito da desordem - também ele, como os seres, infinitamente multiforme -, é do domínio factual e exige justificação. Ao invocar um domínio de *priuatio boni*, Sto. Agostinho posiciona a questão sobre o mal insistindo no referente último da desordem: o bem, qualidade presente em toda a expressão de existência.

Sendo assim, por que razão uma natureza boa pode ser sujeito de privação? Sto. Agostinho responde apelando para a contingência das naturezas criadas, a qual se manifesta no facto de todas elas serem mutáveis. Podem, portanto, padecer privações por causas diversas, de carácter físico - por exemplo, quando, num corpo, está ausente a saúde -, ou de carácter imaterial, como quando alguém faz uso de qualquer nível de realidade, não em função do bem supremo, mas aderindo a bens inferiores¹⁷⁹. A *mala uoluntas* emerge na orientação da vontade, cujo livre arbítrio pode fazer oscilar o grau de comunhão da forma própria de ser no Ser de que depende, vibrando entre os extremos em que o ser se manifesta na hierarquia ontológica - *maius et minus esse*.

A *uoluntas mala* esgota o âmbito possível de desordem suportada pela mundividência augustiniana. Não se trata de considerar a vontade como um mal mas de verificar que ela, como qualquer natureza mutável, se pode corromper sem por esse facto deixar de ser um bem. Mais ainda, o próprio facto de se poder corromper é, para o

¹⁷⁹ Em *LA III, XIII, 36* (CCL 29, p. 297), Sto. Agostinho insiste na corruptibilidade de uma natureza como manifestação da sua perfeição. No que se refere à origem da desordem, reduzida ao defeito da vontade, cf., v. gr, o passo de *De ciu. dei XII, VI-VII*, onde se resume claramente esta doutrina: "(...) si quidem a natura bona fit uoluntas mala. Quod unde fieri potest, ut natura bona, quamuis mutabilis, antequam habet uoluntatem malam, faciat aliquid mali, hoc est ipsa uoluntatem malem? Nemo igitur quaeret efficientem causam malae voluntatis; non enim est efficiens sed deficiens, quia nec illa effectio sed defectio. Deficere namque ab eo, quod summe est, ad id, quod minus est, hoc est incipere habere uoluntatem malam." (CCL 48, p. 362).

Hiponense, manifestação clamorosa da bondade dela, ao mesmo tempo que revela a situação mediana que a forma humana, dotada de livre arbítrio, ocupa, na ordenação dos seres. Por sua vez, dado que a corrupção não é sinónimo de aniquilação, uma vontade humana, mesmo no limite máximo da corrupção de si mesma – como acontece quando aquela prefere o bem próprio ao bem comum -, é, ainda e sempre, um bem, não obstante não se poder designar já como *bona uoluntas*.

Com efeito, a vontade criada não é absolutamente perfeita, mas tão-só perfectível, precisamente por ser mutável. O mesmo sucede com toda a natureza criada, qualquer que seja o grau de ser que se considere. A vontade humana livre - *uoluntas libera* - faz uso das naturezas criadas. De acordo com a reflexividade que possui tal função, antes de mais, e por inerência, ela faz uso de si mesma. Ora, uma vez que há um domínio de perfectibilidade nas formas criadas, Sto. Agostinho afirma que toda a natureza é *capax bonitatis et capax malitiae*. Porém, enquanto, ao adquirir bondade e aperfeiçoar a sua forma, uma natureza se orienta na direcção da união com o bem e o ser supremos, o mesmo não se passa quando se torna *capax malitiae*, pois não há nenhuma realidade *essencialmente má*, à qual ela se possa *unir*, misturando-se à natureza boa que efectivamente possui.

A capacidade de malícia advém da possibilidade de afastamento voluntário do supremo bem, do qual depende toda a natureza. Ora, considerando que a vontade humana é, por um lado, causa deficiente daquele afastamento - pois a *capax malitiae* não pode ter causa eficiente, sendo nulo o seu efeito; e considerando, por outro lado, que, ao agir, a vontade humana faz uso de si própria e dos bens disponíveis, deve admitir-se que ela torna o Universo, por derivação da sua acção, *capax malitiae*. Contudo, a expressão não tem outro referente a não ser a omissão de realidade: o mal é *privatio boni*¹⁸⁰. Não se trata, por conseguinte, de uma privação de forma, como acontece com a noção de matéria informe. É um facto que Agostinho também define a noção de matéria como *privatio*. Mas neste caso trata-se de uma privação radical que coincide com a *informitas*. O filósofo define aquele princípio metafísico, a matéria

¹⁸⁰ *Contra Iulianum* I, VIII, 37: " (...) Quoniam natura est ipsa substantia et bonitatis et malitiae capax: bonitatis capax est, participatione boni a quo facta est: malitiam uero capit non participatione mali, sed privatione boni, id est, non cum miscetur naturae quae aliquod malum est, quia nulla natura in quantum natura est, malum est; sed cum deficit a natura quae summum atque incommutabile est bonum; propterea quia non de illa, sed de nihilo facta est." (PL 44, 667).

informe, como possibilidade de receber todas as formas¹⁸¹, como disponibilidade absoluta ao bem, e tendência, precisamente, a manifestá-lo, acolhendo as múltiplas expressões de realidade. Também neste aspecto, virtualmente dinâmico e projectivo, a noção augustiniana de matéria informe manifesta que este princípio depende do ser supremo e não é, portanto, causa da desordem.

Se a noção de *privatio formae*, adequada à concepção augustiniana de matéria informe, é tendência à acção, inversamente, a noção de *privatio boni* – que, no contexto da mundividência augustiniana, designa o domínio de realidade possível para o mal - é reactiva, contrariando a tendência, naturalmente expansiva, do ser, que o filósofo verifica radicar, fundamentalmente, na dimensão intencional da vontade. Esta privação é qualificada como *má* na medida em que cria, no Universo, um vazio de ser, deixando por realizar a perfeição total contida numa forma humana que fora confiada a uma dada liberdade, num determinado momento da história. É defectiva, porque demissionária. É reactiva, porque contraria a natureza do ser¹⁸². Contudo – e aqui reside a sua ineficácia sobre o bem, afinal, o seu carácter *inofensivo* -, não se lhe pode atribuir causa eficiente. Por isso, definitivamente, na perspectiva augustiniana, o mal não se pode designar como sendo coisa alguma.

Em *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*, ao discutir as quatro asserções de mal, defendidas pelos Maniqueus¹⁸³, o filósofo insiste, uma vez

¹⁸¹ Cf. *Conf.* XII, XII, 15; XII, XII, 22 (CCL 27, p. 223; p. 226-227).

¹⁸² *LA* III, XV, 44: "(...) In omnibus ergo defectibus aut non acceperunt ultra esse quae deficiunt et nulla culpa est - sicut etiam cum sunt, quia non acceperunt amplius esse quam sunt, nihilominus nulla culpa est -, aut nolunt esse, quod, si uellent, esse acceperunt, et quia bonum est, reatus est si nolint." (CCL 29, p. 301-302). Sto. Agostinho define o vício e o mal como a corrupção de uma natureza. Trata-se, por isso, de algo que, estando numa dada substância e não subsistindo *per se*, vai contra ela. Deste modo, o filósofo insiste na bondade de toda a substância, sendo o vício e o mal apenas uma alteração que nela sucede. Privando-a de uma expressão de ordem e de bem, o mal e o vício são sobretudo realidades omissivas que podem suceder numa natureza pela condição mutável e composta desta. Cf. *LA* III, XIII, 36; XIV, 41 (CCL 29, p. 296-297; 299-300). Em *De moribus* II, V, 7-VI, 8 (CSEL 90, p. 93-95) serve-se do argumento para introduzir contradição na tese maniqueísta que postula a subsistência de duas naturezas em conflito.

¹⁸³ *De moribus* II, V, 7 (CSEL 90, p. 93): “ (...) Sed corruptio non est in seipsa, sed in aliqua substantia quam corrumpit: non enim substantia est ipsa corruptio. » ; *De nat. boni* 4: « Proinde cum quaeritur, unde sit malum, prius quaerendum est, quid sit malum. Quod nihil aliud est quam corruptio uel modi uel speciei uel ordinis naturalis. » (CSEL 25/2, p. 857); *De nat. boni* 6: « Corruptio autem si omnem modum,

mais, na ausência de consistência ontológica do mal. Trata-se de um abandono da essência e de uma tendência ao não ser ¹⁸⁴. O movimento pelo qual todo o ser tende ao não ser é comum a qualquer natureza corruptível e mutável, é manifestação da contingência dos seres e revela, inclusivamente, ordem e beleza, pela sucessão das realidades no tempo. Quando Sto. Agostinho postula, para o mal, esta *tendência ao nada*, acrescenta à definição de *mal* o facto de se tratar de uma deficiência que reside numa essência ou forma. É neste aspecto que se identifica, precisamente, a desordem do mal e, ao mesmo tempo, a impossibilidade de o definir, pois trata-se de uma realidade omissa. *Deficere ab essentia* é, afinal, expressão sinónima do movimento de aversão ao Ser supremo. Tal expressão, como se lê em *De libero arbitrio*, em nada consiste: *nihil est*. De facto, como atribuir consistência ontológica a um movimento da vontade cuja direcção, em vez de se orientar para o ser, tende ao nada? Por esse mesmo motivo, não é possível indagar acerca do mal a não ser por contraste, aferindo-o com o dinamismo do ser e da ordenação própria de cada forma, no contexto de uma hierarquia.

Já na Invocação à Deidade que serve de prómio a *Soliloquiorum*, Sto. Agostinho atribui a um favor divino, reservado aos que procuram a Verdade, o reconhecimento e a compreensão do que é o mal: *quod nihil est*¹⁸⁵. Com efeito, conjugando as coordenadas da metafísica augustiniana, toda a manifestação de ser - para a qual o Hiponense encontra, como designações sinónimas, os termos natureza, substância ou essência¹⁸⁶ - é um bem, na diversidade das formas e graus. A bondade do ser deriva, efectivamente, da dependência de tudo quanto é em relação a um Princípio Supremo que, desinteressada e gratuitamente, quer que as coisas sejam. Por isso, a subsistência de uma determinada realidade é consequência do facto de comungar do ser, o que faz regredir a causa da permanência dos seres ao Princípio Supremo, de cuja Vontade dependem. Assim, é a

omnem speciem omnem ordinem rebus corruptibilibus auferat, nulla natura remanebit.” (CSEL 25/2, p. 857).

¹⁸⁴ *De moribus* II, II, 2: " (...) Idipsum ergo malum est (...) deficere ab essentia et ad id tendere ut non sit." (CSEL 90, p. 90).

¹⁸⁵ *Solil.* I, I, 2: " (...) Deus qui paucis ad id quod vere est refugientibus, ostendis malum nihil esse." (CSEL 89, p. 4).

¹⁸⁶ Cf. v. gr. *De moribus* II, I, 2 (CSEL 90, p. 89); *VR* VII, 12-13; XXIII, 44 (CCL 32, p. 195-197; p. 214-215) ; *DT* II, XVIII; VII, VI; XV, XIII; XV, XX (CCL 50, p. 123-126; p.261-267; 50A, p. 494-495; p. 507-508); *Ep.* CXX, III, 17 (CSEL 34/2, p. 719); *Contra Sermonem arrianorum* XXXVI, 34 (PL 42, 707; CSEL XCII, p. 110).

relação dos seres a esse Princípio que justifica a multiplicidade das essências, não podendo estas jamais ser conotadas com qualquer princípio subsistente de malícia.

Por isso, ao analisar a origem do mal, Sto. Agostinho começa por confinar esta noção ao domínio das acções humanas, com a finalidade de inviabilizar uma indagação acerca da essência do mal, limitando o âmbito desta noção ao diferente valor e densidade ontológica das acções livres. Por seu turno, tendo remetido a explicação causal de toda a realidade e, portanto, também a da forma do ser humano, para uma relação entre uma máxima expressão de Ser e uma forma específica, contingente e dependente, é para um domínio da forma do ser humano, que se exerce mediante o livre arbítrio da vontade, que o Hiponense reserva a possibilidade das acções defectíveis.

Sto. Agostinho atribui a origem do mal ao livre arbítrio da vontade. Mas este não se exerce sem a intencionalidade da vontade humana. Por seu turno, a intencionalidade da vontade significa a determinação dela em função de bens concretos. Ora, de acordo com os supostos da metafísica augustiniana, para que fosse possível conferir consistência e substância ao mal, seria necessário que o livre arbítrio se pudesse independentizar da dimensão intencional da vontade, a qual determina e limita a subordinação radical desta faculdade em relação ao Ser supremo. Porém, o filósofo esclarece que a existência própria escapa ao livre arbítrio da vontade, mesmo no caso limite do desejo de auto-aniquilação. Se a vontade humana fosse pura indeterminação, puro poder absoluto de querer, sem qualquer dependência de nenhum outro princípio, seria possível, porventura, atribuir-lhe plenos poderes e considerá-la como pura indeterminação. Este é, de algum modo, o modelo de liberdade proposto, ao tempo de Agostinho, por Pelágio e, mais próximo de nós, pelos voluntarismos que se alicerçam na pura autonomia de vontade, esta considerada não como vontade de ser, mas de poder, e perfilhando, para a forma especificamente humana de ser, o ideal de super-homem.

Todavia, tal proposta é, na perspectiva augustiniana, totalmente desprovida de sentido. Só um puro poder, capaz de aderir à pura perversão, faria emergir uma relação totalmente negativa, onde o ser é poder e onde cabe a possibilidade de a vontade humana se dirigir à posse de uma realidade totalmente desordenada, porque uma e outra são absolutamente disformes. Mas uma tal relação, mesmo se fosse possível, seria estabelecida entre dois pólos esvaziados de ser - um hipotético puro poder da vontade e uma realidade absolutamente informe, ou seja, um nada de realidade. Só uma tal relação corresponderia à subsistência do mal. Ora, desde a perspectiva de Sto. Agostinho, uma relação cujos termos se colocam à margem do ser não tem suporte ontológico: *nihil est*.

Com efeito, o filósofo analisa este desejo perverso de independência em face do bem supremo e considera que um tal desejo está, até certo ponto, ao alcance do poder da vontade, designando-o por *avaritia*: o movimento pelo qual a mente humana pretende ser *mais do que aquilo que lhe é devido*, ambicionando dominar, não os bens que existem, mas a própria causa da subsistência dos bens¹⁸⁷. A mente avara quer ser o seu próprio poder ao invés de, possuindo tal poder, o colocar à disposição do Ser. Esta é, na essência, a definição de desordem, quando referenciada ao ser humano. Porém, afora a impossibilidade metafísica deste movimento, dado o ser contingente da vontade humana, este exercício de radical aversão ao bem comum é, ainda e sempre, um movimento de adesão ao bem, não obstante o fazer a uma expressão raquítica e diminuta dele. Num universo como o agostiniano, onde tudo é expressão de bondade e de ser e no qual a vontade livre se enquadra como expressão dessa mesma realidade, não há lugar para uma subsistente malícia, mas apenas para relações deficientes, ontologicamente deficitárias, entre formas de seres. Por isso, o filósofo insistirá sempre na inconsistência ontológica do mal, não obstante esta noção mergulhar numa certa ambivalência.

Sto. Agostinho não nega a realidade do sofrimento, da desordem, do conflito, de todo um conjunto de acontecimentos que caem, na rotina do termo, sob a noção de *mal*. Tal ingenuidade não seria compatível com a experiência que o filósofo teve da desordem, não só no domínio da sua vivência pessoal, como descreve em *Confessionum*, mas também no âmbito comunitário e histórico, como é dado ver na abundante literatura produzida em contexto de controvérsia e, inclusivamente, de alcance cósmico, se considerarmos a causa da feitura de *De ciuitate dei* - a invasão de Roma pelas tropas de Alarico, em 410, e o conseqüente derrubamento de toda uma civilização, perturbando a paz entre os povos com um conjunto de atrocidades atribuídas, segundo os relatos da época, à passagem dos *bárbaros*, sem esquecer que é durante o cerco de Hipona que ocorre o passamento de Agostinho. Porém, se

¹⁸⁷ No *Sermo* LXXXV, VI, 6 (PL 38, 523), encontra-se uma definição breve e esclarecedora de *avaritia*: "(...) *radix est enim omnium malorum avaritia*. Avaritia est, velle esse divitem, non iam esse divitem. Ipsa est avaritia". Ver, também, a análise elaborada pelo Hiponense em *LA* III, VII, 48 (CCL 29, p. 303-304) que se completa com a concepção paulina do termo, tal como a descreve, v. gr. em *De gen ad litt.* XI, 15: " (...) cui testimonio non inconuenienter aptatur etiam illud, quod apostolus ait: *radix omnium malorum est avaritia, si avaritiam generalem intellegamus, qua quisque adpetit aliquid amplius quam oportet propter excellentiam suam et quendam propriae rei amorem.*" (CSEL 28/1, p. 347).

quiséssemos qualificar a reflexão augustiniana acerca da origem do mal e do sofrimento, afinal, da desordem, designá-la-íamos por uma *metafísica do bem menor*.

De facto, o modo como o filósofo equaciona a noção de Ordem, articulando-a com a proposta de uma efectiva Mediação entre o Ser e os seres, permite-lhe-á enquadrar toda a espécie de acontecimentos numa concepção essencialmente construtiva do Ser na qual, se é verdade que há expressões diminutas e defectíveis dessa realidade suprema, também o é que a elas não se confia a última palavra, na dinâmica da história, com a qual o próprio Ser está comprometido. Inversamente, tais expressões de *bem menor* integram-se, como todas as manifestações de ser, numa Ordem Soberana, que supera a mera consideração da disposição hierárquica dos seres. Totalmente dona do real, sem aniquilar as expressões de liberdade e os seus efeitos daninhos, tal Ordem supera-as em potência, não se deixando afectar por elas. Mais ainda, por caminhos ínvios - e, naturalmente, arcanos para a mente humana, na medida em que a própria Ordem, enquanto noção excelente, escapa à compreensão plena da razão do ser humano -, ela é capaz de fazer que o Ser cumpra a sua vocação essencial, manifestando-se plenamente.

Por último, a própria ordem – noção agora entendida como racionalidade intrínseca e inseparável de toda a expressão de ser - nada deixa fora do seu lugar, sendo este o motivo pelo qual Sto. Agostinho atribui a Deus a causa do mal que se padece, expressão que carece, também, de esclarecimento. O filósofo define o sofrimento relacionando esta noção com a prática do mal, considerando-o uma consequência imediata da tentativa humana - frustrada à partida, porque metafisicamente impossível - de estabelecer uma ruptura com a fonte do seu ser. Ora, este movimento da prepotência da vontade arrasta consigo, paradoxalmente, uma diminuição ou degradação, um decaimento da forma humana na ordem, por deixar incumprido o mandato de ser. Nesta medida, enquanto consequência de uma decisão voluntária, o sofrimento é da exclusiva responsabilidade de cada ser humano. Porém, Sto. Agostinho não deixa de atribuir a Deus a autoria do mal que se padece¹⁸⁸, organizando-o em três categorias. Em primeiro lugar, o mal que decorre da ausência de um bem devido no corpo, como sucede com a perda involuntária da vida ou da integridade corporal. Todavia, nenhum destes bens é, efectivamente, posse do ser humano, razão pela qual se podem perder contra a própria

¹⁸⁸ Cf. *LA* I, I, 1; III, XV, 44 (CCL 29, p. 211; p. 301-302); *De nat. boni* 7 (CSEL 25/2, p. 858).

vontade, sem que tal facto afecte a essência humana¹⁸⁹. Da sua perda, e em face da gradação ontológica, não advém, necessariamente, um domínio ôntico de sofrimento, podendo inclusivamente daí resultar uma maior plenitude de perfeição do ser humano¹⁹⁰.

Uma outra forma de padecimento decorre da ruptura de relações entre seres humanos, as quais têm como referente elementos que só extrinsecamente afectam a essência humana. É o caso da perda dos seres que sustentam uma relação de parentesco - paternidade, filiação, fraternidade - ou de cidadania. Ora, o elo de ligação entre estes seres referencia-se a uma união de carácter temporal. Por isso, a perda destes bens não afecta essencialmente o interior de cada ser humano e, por conseguinte, não disturba o seu lugar na disposição hierárquica. Deste modo, pelo carácter mutável do fundamento deste tipo de relações, elas não devem ser queridas como um fim. Isto não significa, esclarece o filósofo, a negação do sentido de humanidade que deve reger as relações humanas, nem sequer a ilicitude de sentimentos humanos nobres. Bem pelo contrário, afirmá-lo é, para Sto. Agostinho, fazer apanágio da verdadeira razão da humanidade de tais relações, evidenciando o carácter intemporal e eterno daquilo que nelas existe e sublinhando que é nesse elemento que radica toda a forma de relação humana¹⁹¹.

Por último, o filósofo considera essa dimensão mais radical do mal de pena que decorre da perda do bem próprio do ser humano, o qual consiste na união da vontade humana com o Bem Comum. Essa perda, ao corromper, no âmago, a forma do ser humano, é a origem da única acepção do mal, por ser a única que instaura, voluntariamente, no interior de uma relação essencial, uma desvirtuação ou indigência ontológica. É neste nível que o sofrimento atinge o ser, como consequência de uma desordem da vontade que inverte o sentido da relação entre o ser humano e o Ser supremo.

¹⁸⁹ Cf. *LA I, II, 5* (CCL 29, p. 213). Também nesta ordem se integram as deficiências corporais de carácter congénito, como podem ser a carência de um membro ou de uma determinada função corpórea (Cf. *LA II, XVIII, 48*: CCL 29, p. 269-270).

¹⁹⁰ É o caso da perda da vida corporal, ou do padecimento voluntários, com vista à obtenção de um bem espiritual, como acontece com a morte em defesa da fé, de que é exemplo a conduta dos mártires (Cf. v. gr. *VR III, 5*: CCL 32, p. 191-192; *De ciu. dei VIII, XIX*: CCL 47, p. 236) ou o padecimento em defesa da verdade, de que é exemplo a fortaleza de Firmio (Cf. *De mendacio XIII, 23*: CSEL 41, p. 442).

¹⁹¹ Cf. *LA I, XV, 32* (CCL 29, p. 233); *VR XLVI, 88*: " (...) neque hoc cuiquam inhumanum uideri debet. Magis enim est inhumanum, non amare in homine quod homo est, sed amare quod filius est. Hoc est enim non in eo amare illud quod ad Deum pertinet, sed amare illud quod ad se pertinet. " (CCL 32, p. 245).

Sto. Agostinho considera que Deus é autor do mal de pena nestas três asserções. Porém, apenas a terceira satisfaz com completude a definição augustiniana de *mal*. Aparentemente, esta afirmação faria emergir, no seio da metafísica do Hiponense, a ideia de um Deus castigador, policiando as acções humanas e regozijando-se com o sofrimento das suas criaturas, o qual tem origem, precisamente, numa capacidade que a própria Deidade lhes atribui. Porém, esta concepção de divindade, com sentimentos próximos do sadismo, não poderia corresponder à noção excelente que o Hiponense propõe na sua obra como sendo a única adequada à noção de Deus.

Com efeito, o sofrimento é a consequência imediata de toda a acção do livre arbítrio que se oriente numa direcção contrária à tendência intrínseca da vontade humana: Ser. Por isso, para o Hiponense, Deus é autor do mal de pena na exacta medida em que é responsável pela natureza específica da existência humana como *vontade de ser*. Mas a desorientação da vontade, a acção desordenada, é da exclusiva autoria de cada ser humano, quando faz uso de si mesmo, mediante as funções da mente que lhe são *próprias*. Por isso, só indevidamente se pode afirmar que o sofrimento, enquanto afecção da alma, é um mal. Na verdade, de acordo com os pressupostos augustinianos, trata-se, ainda, de uma manifestação da suprema bondade de Deus: a existência de uma manifestação sensível, de um sentimento que, no domínio próprio e no plano íntimo das afecções do espírito, revela uma carência ontológica profunda, decorrente da descoincidência entre a vontade própria e o bem comum, entre a direcção do ser e a do dever, afinal, entre a alma e Deus. Trata-se, portanto, ainda e sempre, da manifestação de um impulso positivo na procura da felicidade. O sofrimento humano é, na óptica do Hiponense, uma forma de *admonitio* que se integra numa certa pedagogia divina. Esta teria por objectivo despertar o ser humano do seu torpor, recordando-lhe que a dimensão intrínseca da sua vontade é a posse da felicidade, fim que só atingirá mediante a orientação da vontade própria no sentido inverso - na aversão aos bens próprios e na conversão ao bem comum.

À decisão voluntária pela posse de bens inferiores àqueles que são devidos segue-se o sofrimento, afecção que evidencia ainda a essência amável da vontade providente de Deus. Esta afecção, ao registar-se no plano da sensibilidade - própria do grau *uiuere*, domínio instintivo integrado na natureza racional do ser humano -, faz que a compreensão de uma existência construída sobre a desordem esteja ao alcance de todos, podendo ser ponto de partida da tomada de consciência da necessidade de conversão. Por conseguinte, o próprio sofrimento humano - que, no nível psicológico, revela uma

indigência ontológica, decorrente do facto de o ser humano não estar a coincidir com o seu lugar natural - é sinal de vida e manifesta que a forma humana está direccionada à posse do Supremo Bem.

O que são os afectos na alma, afirma o filósofo, são os lugares nos corpos. A alma move-se pela vontade e os corpos pelo espaço¹⁹². Os afectos revelam à alma humana a sua situação na escala dos seres. No plano da sensibilidade, eles denunciam o conteúdo intencional da vontade e indicam a situação de superioridade ou de inferioridade que aquela função da alma adquiriu. Sendo assim, o sofrimento tem, para o ser humano, uma função marcadamente pedagógica. Revela à mente um estado de profunda cisão interior, a presença de uma situação de ruptura no interior de si própria, de desunião, cuja superação está ao seu alcance. Nesta perspectiva, tornando-se instrumento da providência divina, o sofrimento não é mais do que uma manifestação íntima de uma vontade amorosa de ser que, mesmo quando não se realiza, não deixa de estar presente, como contínuo apelo a uma rectificação do rumo da vontade.

Inversamente, a vontade que se fixa no bem supremo, ascende na hierarquia ontológica e eleva consigo os bens de que faz uso: torna-se, de bem médio, em bem superior e, transcendendo os seus próprios limites, realiza, de algum modo, em si mesma e na realidade de que usufrui, o bem comum. Ao decidir pela posse dos bens superiores, habita progressivamente, na alma de cada ser humano, a felicidade, consequência da rectidão da vontade, à qual se segue uma coesão interior designada por *virtude*, cuja máxima expressão é a sabedoria.

Para além desta dimensão, positiva e optimista, do sofrimento, cabe ainda considerar, na obra de Sto. Agostinho, uma outra. Com efeito, a afirmação de que o sofrimento é o *castigo de Deus* em face de uma desobediência do homem é reiterada pelo Hiponense. Porém, como essa afecção da alma é resultado de uma eleição humana, poder-se-ia dizer que o castigo de Deus é, afinal, fruto de uma decisão de cada ser humano, a consequência de uma acção defeituosa cuja responsabilidade não pode tributar-se ao Princípio de Ser, pois não tem Nele a sua origem.

De facto, pela acção providente de Deus, todas as coisas se realizam na ordem, isto é, de acordo com o seu modo específico de ser. Quanto aos seres cujo movimento natural é necessário - os que se inscrevem nos graus *esse/uiuere* -, essa integração dá-se de modo concomitante com a natureza deles, isto é, necessariamente. O mesmo

¹⁹² Cf. VR XIV, 28 (CCL 32, p. 204).

acontece no ser humano, mas aí a situação torna-se problemática, pois a existência humana tolera um certo espaço de indeterminação, ao integrar, na vontade, o livre arbítrio: o natural, no ser humano, é poder escolher, facto que supõe não estar determinado senão pela tendência ao ser.

A fixação da vontade, bem intermédio, em bens inferiores, médios ou superiores, coloca cada ser humano no lugar que lhe corresponde, na ordenação dos seres, em virtude da maior ou menor densidade adquirida ou, dito de outro modo, em função do calibre, do *pondus* adquirido pela sua vontade. Este, por sua vez, é definido pelo maior ou menor valor dos bens a que o ser humano adere. Sto. Agostinho evidencia, deste modo, o alcance intrínseco da justiça divina, a qual, enquanto distribui prémios e castigos, se situa, na obra do filósofo, num contexto demasiado próximo da concepção greco-romana de justiça e corresponde a um sentido fraco de ordem, querendo significar o modo como se acomodam, no conjunto dos seres, aqueles que, livremente, assumiram a sua existência de modo demissionário. Todavia, sobretudo em obras de maturidade, Sto. Agostinho reserva uma outra dimensão para o termo *iustitia*, que se articula com o sentido pleno que assumirá a noção de *ordo*, na metafísica agustiniana.

O designado prémio ou castigo de Deus resulta de uma decisão humana, pessoal e íntima. A vontade que se fixa em bens inferiores assume um lugar inferior na hierarquia dos seres: degrada-se, *porque quer*. Coloca-se a si mesma em função de um lugar inferior que não corresponde à sua natureza específica. Transforma-se, assim, de bem intermédio, em bem inferior. Nessa medida, é em consequência de uma decisão singularíssima que a vontade de um ser humano se degrada. Esta degradação significa precisamente uma descida de grau na ordenação dos seres e acontece quando o ser humano quer ser aquilo que não é.

Sto. Agostinho declara que a essa decisão se segue, *com toda a justiça*, o desconhecimento da Verdade e a perda da liberdade, pois são precisamente esses bens supremos – a Verdade e a Liberdade - que o ser humano rejeita. Ora, se o conhecimento da Verdade e o exercício da liberdade são características especificamente humanas, a presença destas noções supremas degradar-se-á naquele ser humano que, voluntariamente, nega a especificidade da sua forma, contrariando o bem comum.

Pelo alcance maximamente imanente desta lei de ordem, a cada decisão humana está inerente, *ius suum*, o bem devido, aquele que cada ser humano procurou, mediante o arbítrio da sua vontade. Portanto, um ser que decide por um bem inferior encontra, pela determinação da ordem dos bens, de modo imediato, o grau que sentenciou para a

qualidade da sua vontade. É deste modo que a justiça divina o integra, *nullo interuallo*, na ordenação dos seres. De facto, cada ser livre tem o que quer, e não seria justo - mais ainda, seria contraditório com a acção do Ser Supremo, criadora de vontades livres – atribuisse, na hierarquia ontológica, a um dado ser humano, uma situação ontológica diferente daquela que ele livremente escolheu. Deste modo, conferindo uma certa plasticidade à vontade humana livre, Sto. Agostinho faz entrar em sintonia estes dois elementos, aparentemente de difícil conciliação: o alcance universal da ordem e a dimensão arbitrária da vontade humana.

CAPITULO II

O TODO E AS PARTES

1. *Pulchrum et aptum*

Tendo-a percebido como propriedade universal dos corpos, Sto. Agostinho relata, em contexto autobiográfico, a atracção que sobre ele próprio exercia a beleza. O seu primeiro escrito, redigido em Cartago entre os anos 380/381, intitulava-se *De pulchro et apto*. Obra cedo extraviada por motivo que o seu autor não pôde explicar, fora elaborada quando Agostinho se encontrava imerso na seita maniqueísta.

Atendendo ao relato de *Confessionum*, é possível situar as inquietações do jovem filósofo, à época da redacção de *De pulchro et apto*, entre duas interrogações. Uma primeira, acerca da causa do mal que se pratica, leva o filósofo, na busca de resposta, a consultar os *mathematici* e a entregar-se, por si mesmo, ao estudo dos *libri genethliacorum*¹⁹³. Uma outra, acerca da natureza do amor de amizade, tomaria como ponto de partida a experiência da finitude desta dimensão antropológica, tragicamente sentida com a morte de um dos amigos de infância.

De facto, é na sequência de uma reflexão sobre o amor, nas suas múltiplas expressões, que o filósofo se refere a *De pulchro et apto*¹⁹⁴. Este aspecto não é de desprezar, pois manifesta a matriz da reflexão agustiniana sobre a beleza, neste caso aquela que é percebida nas formas corpóreas visíveis. Tal experiência é um reflexo da ordem, sendo esta entendida como congruência entre as partes e o Todo ou como um tecido harmónico que se gera na relação de conformidade entre as diferentes formas dos seres. É a harmonia das partes de um corpo entre si e deste em relação ao conjunto dos corpos que atrai a alma, fazendo que ela, por seu turno, se una às coisas belas, se concilie com elas e se pacifique em tal contemplação. Assim se justifica, para Sto. Agostinho, a relação entre a alma humana e o conjunto dos seres, atraída para eles mediante o decoro e a beleza que cada um estabelece na relação com o conjunto.

¹⁹³ Cf. *Conf.* V, III, 4-5 (CCL 27, p. 58-59).

¹⁹⁴ *Conf.* IV, XIII, 20: “(...) dicebam amicis meis: ‘Num amamus aliquid nisi pulchrum? Quid est ergo pulchrum? Et quid est pulchritudo? Quid est quod allicit el conciliat rebus, quas amamus? Nisi enim esse in eis decus et species, nullo modo nos ad se mouerent’ (CCL 27, p. 50-51).

Não obstante confessar que fora o amor da lisonja que o levava a dedicar este primeiro escrito a Hiério, *Romanae urbis oratorem*, o filósofo reconhece que o seu espírito se deleitava na contemplação dessa mesma beleza e aptidão presente nos corpos visíveis, mesmo se não houvesse quem louvasse o seu escrito¹⁹⁵.

Quanto resta, na obra de Agostinho, como testemunho deste escrito perdido, evidencia algumas linhas mestras da mundividência do futuro Bispo de Hipona. A sua primitiva definição de beleza funda-se na percepção visível e começa por distinguir, num corpo, aquilo que é a integridade dele e o facto de ele constituir uma totalidade. Por seu turno, na medida em que esse corpo se relaciona adequadamente com outros, ou que, num mesmo corpo, e em função de uma determinada finalidade, as partes se adaptam à totalidade em que ele próprio consiste, dir-se-á que reside nele a aptidão, qualidade expressa pelo termo latino *aptus*¹⁹⁶.

Neste sentido, a beleza é, antes de mais, o efeito visível da harmonia pela qual subsiste um todo ordenado. Tal qualidade dos seres resulta da ordem que subsiste *per se*, enquanto a aptidão resulta da ordem que subsiste *ad aliud*, i.e., pela referência a outros elementos, sendo, por isso, um subconjunto da beleza¹⁹⁷. De acordo com este modo de conceber o real – com base na relação entre *pulchrum et aptum* – é possível identificar, num mesmo corpo, um elemento de carácter substancial, a beleza *per se ipsa*, e um outro, que faz que tal corpo entre em relação com o conjunto: a aptidão, a acomodação a um elemento extrínseco e alheio – *ad aliud accomodatum* –, como a sandália ao pé, a parte de um corpo ao seu universo próprio, ou seja, à totalidade da qual ele é parte¹⁹⁸. Ordem é, neste contexto, a noção que a mente elabora quando, mediante os sentidos, percebe, numa forma corpórea, a dialéctica que se estabelece entre beleza e aptidão.

No momento em que redige *De pulchro et apto* não se operou ainda em Sto. Agostinho nem a adesão à metafísica cristã da Criação, nem o abandono das categorias veiculadas pelo maniqueísmo, as quais é sabido que o filósofo confrontava com

¹⁹⁵ Conf. IV, XIV, 21 (CCL 27, p. 51).

¹⁹⁶ Conf. IV, XIII, 20: “ (...) Et animaduertebam et uidebam in ipsis corporibus aliud esse quasi totum et ideo pulchrum, aliud autem, quod ideo deceret, quoniam apte accomodaretur alicui, sicut pars corporis ad uniuersum suum aut calciamentum ad pedem et similia. ” (CCL 27, p. 51).

¹⁹⁷ Conf. IV, XV, 24: “ (...) pulchrum, quod per se ipsum, aptum autem, quod ad aliud accomodatum deceret, definiebam et distinguebam et exemplis corporeis astruebam. ” (CCL 27, p. 52).

¹⁹⁸ Conf. IV, XIII, 20 : “ (...) pars corporis ad uniuersum suum (...) ” (CCL 27, p. 51).

frequência, nesse período, com os *escritos de muitos filósofos*¹⁹⁹. As realidades aprendidas, em estilo autodidacta, junto dessas autoridades que fundavam o seu conhecimento na observação das criaturas e, articulando a matemática com a astronomia, obtinham resultados verdadeiros acerca do curso dos tempos e das estações, permitiram que Sto. Agostinho reconhecesse, paulatinamente, o carácter fabuloso do discurso de Manés. Não obstante não ter iniciado, ainda, no período a que nos referimos, a leitura dos *Platonicorum*, com os quais toma contacto posteriormente, já em Milão²⁰⁰, a presença do platonismo nas referências a *De pulchro et apto* não deixa de ser notória, quer quanto à metodologia, quer quanto ao conteúdo, podendo justificar-se de muitos modos²⁰¹.

De acordo com o testemunho do autor, a noção de beleza, exposta em *De pulchro et apto*, circunscrevia-se ao domínio da formosura corpórea visível, num universo onde toda a realidade é entendida como matéria e deriva de combinações materiais. Referindo-se ao conteúdo doutrinal daquele opúsculo, Sto. Agostinho explica que, após aplicar as categorias de beleza e aptidão às naturezas corpóreas, se seguia uma reflexão

¹⁹⁹ *Conf.* V, III, 3: “(...) multa philosophorum legeram memoriaeque mandata retinebam, ex eis quaedam comparabam illis Manichaeorum longis fabulis, et mihi probabiliora ista uidebantur (...).” (CCL 27, p. 58). São consagradas as passagens de *Confessionum* onde Sto. Agostinho refere as leituras que acompanharam o seu crescimento intelectual entre os 20 e 30 anos de idade, período que coincide praticamente com a sua adesão à seita maniqueísta. Assim, em *Conf.* IV, XVI, 28-31 (CCL 27, p. 54-56), informa que: a) leu as *Categorias* de Aristóteles, as quais causaram efeito pernicioso no seu espírito, mormente na compreensão da divindade como substrato dos seus próprios atributos, gerando, nela, a multiplicidade; b) leu todos os livros que pôde ler das designadas artes liberais, tendo-os entendido por si próprio, especificando: “de arte loquendi et disserendi, de dimensionibus figurarum et de musicis et de numeris”. Resumindo, leu um conjunto de livros enredadíssimos “tot nodosissimi libri enodati”, sobre cujo proveito se interroga, transcorridos cerca de dezasseis anos.

²⁰⁰ Cf. *Conf.* VII, IX; VII, XX; VIII, II (CCL 27, p. 101-103; p. 109-110; p. 114-116).

²⁰¹ Paralelamente à relação entre a beleza e o amor, o filósofo propõe uma dialéctica ascendente que parte da percepção da beleza corpórea para a natureza da alma e para uma aproximação racional à essência do Princípio. Uma análise das possíveis fontes de *De pulchro et apto* pode ler-se em K. SVOBODA, *L'esthétique de saint Augustin et ses sources* (Paris 1933), p. 10-16. V., também, o conjunto de estudos indicados em *Bibliografia B. II. 17. PVLCHRVM*, dos quais se destacam, para a compreensão deste opúsculo perdido do Hiponense, as seguintes publicações: Donald A. CRESS, “Hierius & St. Augustine's Account of the Lost 'De pulchro et apto': 'Confessions' IV,13-15”: *Augustinian Studies* 7 (1976) 153-163; Jean-Michel FONTANIER, “Sur le traité d'Augustin 'De pulchro et apto': Convenance, beauté et adaption”: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 73 (1989) 413-421; A. SOLIGNAC « Le «de pulchro et apto» » in *Bibliothèque augustiniennne. Œuvres de saint Augustin* 14 (1996), 670-673.

sobre a presença delas na natureza do espírito. Mas, como esclarece Agostinho, no referido escrito o espírito era entendido em função de categorias igualmente materiais, sujeitando-se, por conseguinte, à divisão e corrupção. Da narrativa presente em *Confessionum*, ao aplicar a definição de *pulchrum et aptum* ao universo do espírito e à natureza de Deus, resultaria uma visão do Mundo dualista, na qual dois reinos entrariam em conflito. De um lado, o reino da virtude, da paz e da unidade, ao qual corresponderia a natureza da verdade e do supremo bem, assim como a da mente racional, sendo esta última identificada com aquelas duas noções supremas, Verdade e Bem; de outro lado, o reino da discórdia, da divisão, do vício, da vida irracional, ao qual corresponderia o mal supremo, origem do erro e das opiniões falsas²⁰².

Em suma, considerando as categorias que suportariam a concepção de beleza exposta em *De pulchro et apto*, entendida como o instrumento privilegiado de acesso à compreensão do real, Sto. Agostinho propunha uma visão do mundo dualista, na qual o Uno e o Múltiplo, substancializados, se oporiam entre si, respectivamente, como princípios supremos de Bem e de Mal. Este conflito verificar-se-ia nos diferentes graus de realidade: no nível corpóreo, pela oposição entre beleza e fealdade, entre o apto e o inepto; na realidade da alma, pela oposição entre virtude e vício, sendo este último de natureza estranha à racionalidade da alma e emergindo de uma vida irracional, presente naquela e dela distinta; por último, no grau supremo de realidade verificar-se-ia uma antinomia entre um princípio anónimo, indiferenciado, assexuado, monádico, e um outro, múltiplo, essencialmente colérico, razão de todas as dissensões, crimes e más acções espalhados pelo Mundo.

Não obstante os escassos elementos disponíveis sobre o tratado *De pulchro et apto*, é possível afirmar que a concepção de beleza, nesse escrito do jovem Agostinho, estava, sem dúvida, imbuída da sua visão maniqueísta do mundo, mas elaborada de modo original, por meio de um conjunto de doutrinas expostas sincreticamente, através de categorias devedoras de elementos neopitagóricos e neoplatónicos²⁰³. Sto. Agostinho

²⁰² Cf. *Conf.* IV, XV, 24 (CCL 27, p. 52-53).

²⁰³ A metafísica agustiniana é assaz sugestiva no que se refere à categoria do belo. Porém, como recorda Fontanier, toda a reflexão em torno a *De pulchro et apto* incide sobre uma lacuna. Este autor questiona a dependência daquele escrito perdido em relação às categorias maniqueístas. Atenuando o peso desta influência, insiste na subordinação da concepção de beleza veiculada naquela obra de Agostinho em face do dualismo inerente ao platonismo, bem como na dependência deste escrito em relação a Cícero. [Cf. J.-

articulária, nesse seu primeiro escrito, as fabulações maniqueístas, por um lado, e as categorias de Mônade e Díade, de tradição pitagórica, por outro, deixando sobressair uma visão, dual e conflituosa, do Universo e da ordenação do real²⁰⁴. Tal como se apresentaria em *De pulchro et apto*, a própria noção de beleza não se dissocia de uma concepção de harmonia baseada em categorias matemáticas e geométricas, como a da relação entre as partes e o Todo que gera a congruência da unidade – o *pulchrum per se* -, à qual subjaz a relação de inclusão, dado que o *aptum* emerge, aí, como subconjunto do *pulchrum*.

Em espírito de auto-avaliação, ainda em *Confessionum* o filósofo aponta duas deficiências a esta sua primitiva concepção da beleza e da ordem: a defesa da substancialidade do mal e a identificação entre Deus e a natureza humana ou mente racional²⁰⁵. Já em *De pulchro et apto* Agostinho tentara construir uma escada que o elevasse das formas corpóreas à contemplação do bem supremo. Contudo, ele próprio reconhece que não possuía categorias capazes de o esclarecerem acerca da natureza do espírito humano, impedindo-o de superar uma mundividência fundada sobre categorias materiais. Estas encontrava-as sem dificuldade quer no maniqueísmo, que então perfilhava, quer nos escritos filosóficos de Cícero, de filiação estóica²⁰⁶, quer nos elementos de pitagorismo que poderia colher em fontes doxográficas, quer,

M. FONTANIER, «Sur le traité d’Augustin De pulchro et apto: convenance, beauté et adaptation”: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 73 (1989) p. 413-415].

²⁰⁴ *Conf.* IV, XV, 24: “ (...) Et illam monadem appellabam tamquam sine ullo sexu mentem, hanc uero dyadem, iram in facinoribus, libidem in flagitiis, nesciens quid loquerer.” (CCL 27, p. 52-53). A influência de Pitágoras no conjunto da obra de Sto. Agostinho é notória e far-se-á sentir sobretudo nos primeiros escritos. A. SOLIGNAC, no seu artigo “ Doxographies et manuels dans la formations philosophique de saint Augustin ” : *Recherches augustiniennes* 1 (1958), p. 113-148, espec. 133-137, sem desprezar a influência de Varrão como fonte da absorção do pitagorismo por Sto. Agostinho, faz notar que estaria em causa o escrito de Nicómaco de Gerasa, *Introductio arithmetica* (Nicomachos of Gerasa, *Introduction to Arithmetic*, Transl. by L. L. D’OOGHE, with Studies on Greek Arithmetic by F.-E. Robbins and L.-C. Karpunsky, Univ. of Michigan Studies, New-York, 1926), na versão latina de Apúleo. V., também, A. SOLIGNAC, *Oeuvres de saint Augustin. Les Confessions*, Bibliothèque augustiniennne 13, p. 90-92.

²⁰⁵ Cf. *Conf.* IV, XV, 26 (CCL 27, p. 53).

²⁰⁶ M. Testard nota que, na obra de Cícero, Sto. Agostinho poderia colher algumas noções sobre a imortalidade da alma e, inclusivamente, sobre escatologia. Mas escreve: “Précisons en effet, qu’autre chose est d’affirmer l’immortalité de l’esprit, autre d’en étudier la nature» (M. TESTARD, *Saint Augustin et Cicéron*, p. 65. V., também, p. 62, n. 2).

inclusivamente, nas *Categorias* de Aristóteles e na noção de substância proposta pelo Estagirita.

O neoplatonismo prodigalizava ao Hiponense os elementos de mediação entre as formas corpóreas e a inteligibilidade do bem supremo, tanto no plano epistémico, ao analisar os diferentes níveis de conhecimento, como no plano ontológico, estabelecendo diferentes formas de apreensão do real com base numa noção ordem entendida como disposição gradual de seres. Esta hierarquização do real, por seu turno, aplicar-se-ia quer ao mundo sensível, onde os seres se dispõem segundo a gradação *esse-uiuere-intellegere*, quer ao mundo inteligível, onde a própria hierarquia afecta as hipóstases – Alma do Mundo, ■□◆♠✂, Uno. Articulado as categorias lidas nas fontes neoplatónicas, às quais Agostinho acrescenta os elementos colhidos na meditação da Escritura, o filósofo apercebe-se de que uma justificação da ordem entendida como congruência entre as partes e o Todo que se fundasse numa visão conflituosa do real redundaria numa falsa concepção da relação entre o ser humano e o ser supremo, pois ambos ficariam submetidos ao combate entre duas substâncias opostas e subsumidos na onipotência delas. O Hiponense compreende, ainda, que uma concepção como a maniqueísta não atinge o plano do ser, mas apenas o dos *phantasma*, o horizonte psicológico das fabulações da mente, tornando-se, por isso, falsa e incapaz de explicar a estrutura do Universo, razão pela qual é ínvia para radicar a noção de ordem no domínio ontológico e equacionar o filosofema em causa²⁰⁷.

Basicamente, os novos elementos que Sto. Agostinho articula na sua concepção da beleza que por toda a parte se espelha no universo corpóreo - e que, nos primeiros escritos, servirá de argumento à afirmação da universalidade da noção de ordem - são aqueles que retém da leitura dos *Platonicorum*. Antes de mais, o filósofo de Hipona assimila a metodologia neoplatónica que apela para a via da interioridade como caminho para a compreensão da relação de congruência entre o Todo e as partes. A

²⁰⁷ Em VR XX, 36-40 (CCL 32, p. 209-212), Sto. Agostinho volta a insistir que a causa do mal não está nas formas dos corpos, nem em qualquer expressão de forma. O mal é uma afecção desordenada da alma, fruto de um *aspectus innordinatus* sobre o real, de uma desordem introduzida na própria percepção da beleza das formas. Por isso, é sempre no interior da mente que a desordem se instala, sendo a *superstitio* uma das suas expressões mais perniciosas. Por meio dela, a imaginação forja um falso mundo, que tem por verdadeiro. A desordem ergue-se, assim, numa visão do mundo suficientemente organizada e produto de uma faculdade da mente, pelo que se confunde facilmente com o Mundo Real.

percepção hierarquizada do real, por sua vez, na proposta plotiniana, centralizava a causa da racionalidade universal na segunda hipóstase, o $\blacksquare \square \blacklozenge \text{†} \text{‡} \text{⌘}$, ou, na versão latina a que o filósofo acede, o Verbo. É precisamente esta concepção do Verbo como Princípio de Inteligibilidade presente no universo material que lhe permite postular a universalidade da ordem. Paralelamente, a versão neoplatónica de um Mundo Inteligível confere-lhe a possibilidade de superar uma visão do real encerrada nos limites das categorias materiais (extensão e finitude/ infinitude²⁰⁸), que o impediam de ascender à vida do espírito e às potencialidades nela contidas.

Uma vez conquistados estes elementos, Sto. Agostinho considera-se na posse dos instrumentos necessários para equacionar a *magna quaestio* acerca da ordem. De facto, não deixará de insistir, quer nos seus primeiros escritos, quer nas obras de maturidade, no carácter imaterial da beleza, o qual não depende da quantidade da massa que constitui um corpo determinado, mas do Princípio de Racionalidade de que procede o seu ser²⁰⁹.

²⁰⁸ Sto. Agostinho resume do seguinte modo a causa do erro inevitável que o prendia ao maniqueísmo: “(...) et quoniam cum de deo meo cogitare uellem cogitare nisi moles corporum non noueram – neque enim uidebatur mihi esse quidquam, quod tale non esset – ea maxima et prope sola causa erat ineuitabilis erroris mei” (*Conf.* V, X, 19: CCL 27, p. 68). E, em *Conf.* IV, VII, 12: CCL 27, p. 46): “ (...) non mihi eras [domine] aliquid solidum et firmum, cum de te cogitabam. Non enim tu eras, sed uanam phantasma et error meus erat deus meus.”

²⁰⁹ Cf. v. gr. *De immort. anim.* VIII, 13 : “ Quod si non id, quod est mole corporis, sed id, quod in specie, facit corpus esse, quae sententia invictiore ratione adprobat: tanto enim magis est corpus, quanto speciosus est atque pulchrius, tantoque minus est, quanto foedius ac deformius, quae defectio non praecisione molis, de qua in satis actum est, sed speciei privatione contingit (...) – quaerendum de hac re diligenter ac discutiendum est (...)” (CSEL 89, p. 114); *De nat. boni* 23: “ (...) item species mala uel in comparatione dicitur formosioris atque pulchrioris, quod ista sit minor species, illa maior, non mole, sed decore, aut quia non congruit huic rei, cui adhibita est, ut aliena et inconueniens uideatur: tanquam si nudus homo in foro deambulet, quod non offendit, si in balneo uideatur. Similiter et ordo tunc malus dicitur, cum minus ipse ordo seruatur: unde non ibi ordo, sed potius inordinatio mala est, cum aut minus ordinatum est quam debuit, aut non sicut debuit.” (CSEL 25/2, p. 865). *De ciu. dei* XI, XXII: “[pulchritudo] (...) non mole constat, sed parilitate ac dimensione membrorum” (CCL 48, p. 341); *VR* XLIII, 80: “(...) itaque omne granum milii suae parti tantae, quantam in hoc mundo nostrum corpus tenet, tam magnum esse, quam mundus est nobis, totumque istum mundum figurarum ratione pulchrum esse non mole, magnum autem uideri non pro sua quantitate, sed pro breuitate nostra, id est animalium, quibus plenus est.” (CCL 32, p. 240).

Por seu turno, uma concepção de harmonia baseada na racionalidade numérica, de influência pitagórica, será preservada como alicerce da mundividência agustiniana, alargando-se, inclusivamente, a outros domínios da metafísica que transcendem a percepção estética ou a reflexão agustiniana sobre o belo. De igual modo, na mente de Sto. Agostinho persistirá uma concepção de beleza fundada na articulação entre *pulchrum et aptum*, enquanto expressão da disposição ordenada do real e da harmónica articulação entre as partes e o Todo.

Todavia – não obstante as novas categorias a que adere e a defesa da cerrada metodologia da *exercitatio animae*, associada ao cumprimento didáctico de um programa de estudos rigoroso –, Agostinho necessita de superar alguns elementos dúbios, contidos na mundividência neoplatónica. Entre eles encontram-se a dificuldade de identificar a singularidade da alma humana e a redução da ideia de ordem à noção de hierarquia, entendendo cada expressão do real como o efeito de uma sucessiva degradação do Uno. Para equacionar o filosofema da Ordem, o Hiponense necessita de esclarecer, acima de tudo, a questão que assume como matricial, para a sua concepção de Sabedoria – a natureza de Deus e da alma e o modo como se estabelece a relação entre ambas. O próprio filósofo confessa só ter conseguido esclarecer as dificuldades acerca da natureza do belo e ter compreendido o alcance fulcral da questão que o ocupava em *De pulchro et apto* quando assumiu, como categoria axiomática da sua metafísica, a noção bíblica de Criação, que exige conceber a onipotência de um princípio único, causa de todos os seres²¹⁰.

Inversamente, uma vez assumida a radicalidade da proposta de uma dependência ontológica dos seres em face de um ser supremo, Sto. Agostinho pode defender a presença efectiva da unidade em todos os *corporalia* e em toda a expressão de ser, conseguindo introduzir, na completa inacessibilidade e no absoluto alheamento do Uno plotiniano em face do Múltiplo, a categoria matricial de Ser. E, ao encontrar uma metodologia que lhe permite compreender quer o modo como o Ser e o Uno se relacionam, quer a forma como ambos se dão a partilhar na multidão dos seres, o filósofo exulta perante a infinita pulcritude do Ser Supremo e transcendente, a qual se

²¹⁰ *Conf.* IV, XV, 24: “ Sed tantae rei [pulchrum atque aptum] cardinem in arte tua nondum uidebam, onnipotens, ‘ qui facis mirabilia solus’ et ibat animus per formas corporeas. ” (CCL 27, p. 52).

espelha em todo o universo, onde quer que se manifeste uma ínfima expressão de forma²¹¹.

Será, portanto, numa concepção da soberania do Ser que Sto. Agostinho fará repousar a fonte do deleite que frui quem procura o belo, em qualquer das suas multiformes expressões. Por isso, na metafísica agustiniana, a beleza será, a par da Verdade, Bondade e Unidade, uma das qualidades da essência da Deidade²¹². Por sua vez, o acesso da razão a um modo de compreender a ordem por meio da beleza percebida pelos sentidos, leva o filósofo a assumir a definição de beleza como a congruência entre as partes e o Todo. Efectivamente, esta é uma acepção da ordem que deriva da apreciação estética do real. Todavia, pela sua dependência em face da percepção sensível, o seu horizonte de sentido é restrito. Não obstante, Sto. Agostinho entrega-se a uma análise profusa da riqueza deste recurso na compreensão e no acesso à universalidade da ordem. Este facto justifica-se tanto por razões de carácter metodológico, como por exigência de coerência interna da mundividência agustiniana.

Com efeito, a concepção de ordem entendida como disposição gradual dos seres está presente na obra de Sto. Agostinho desde o seu primeiro opúsculo. Mesmo tomando a concepção de uma substância material como limite do pensar, já em *De pulchro et apto* o filósofo distribuía a beleza por graus: o *apto*, o acomodamento dos corpos entre si, de acordo com a utilidade; o *belo*, o que convém por si e respeita ao conjunto, à totalidade dos corpos. Estas duas categorias – aptidão e beleza – ter-se-iam mostrado operativas na abordagem dos diferentes graus de realidade, tal como o jovem *rector* então os concebia: os corpos visíveis, o espírito humano e os dois princípios supremos de realidade, Mónade e Díade²¹³. Uma vez superada a dificuldade que

²¹¹ *Conf.* IV XI, 17: “ (...) Ita semper omnia, quibus unum aliquid constat – et non sunt omnia simul ea, quibus constat – plus delectant omnia quam singula, si possint sentiri omnia. Sed longe his melior qui fecit omnia, et ipse est deus noster, et non discedit, quia nec succeditur ei.” (CCL 27, p. 49).

²¹² Vejam-se, v. gr. em *Confessionum*, as seguintes expressões: “(...) mi pater summe bone, pulchritudo pulchrorum omnium” (*Conf.* III, VI, 10: CCL 27, p. 31); “ (...) tua pulchritudo tu ipse sis” (*Conf.* IV, XI, 29: CCL 27, p. 54). E o trecho famoso de *Conf.* X, XXVII, 38, que encerra a descrição do processo de conversão agustiniana: “ Sero te amaui, pulchritudo tam antiqua et tam noua, sero te amaui! Et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis inruebam.” (CCL 27, p. 175).

²¹³ M. Testard quer fazer depender a intervenção destes dois conceitos em *De pulchro et apto*, Mónade e Díade, da leitura de obras de Cícero, manifestando a influência estoica neste primeiro escrito de Agostinho, sendo um facto que, nos escritos de Marco Túlio, Sto. Agostinho encontraria também a

consistia em não conseguir ultrapassar uma compreensão do real para além dos limites da substância material, Sto. Agostinho conservará uma visão do Universo baseada na disposição hierárquica dos seres, grata ao platonismo. Permanece, assim, na sua obra, após o abandono do maniqueísmo, a defesa de uma concepção hierarquizada do real, onde os seres se dão de forma diferenciada, qualitativamente desigual, sendo, no caso em análise, uns mais belos do que outros. Fica, porém, por definir qual a causa da beleza das formas e qual o efeito que ela produz, uma vez em contacto com o espírito humano.

O esclarecimento destas duas questões permitirá a Sto. Agostinho afirmar, desde os níveis mais elementares de realidade, como são os corpos e os órgãos da sensação corpórea, a presença universal da ordenação e da congruência do real, confirmando, nestes níveis ínfimos de percepção, a razoabilidade do real. Quando se detém demoradamente, de modo particular nos seus primeiros escritos, na análise da beleza dos corpos e da percepção sensível dessa mesma beleza, o filósofo proclama que toda a realidade, desde a sua mais ínfima expressão e desde o modo mais ínfimo de a perceber, é espelho de congruência e ordenação, tornando-se, por isso, caminho para aceder à compreensão da natureza e da universalidade da ordem.

Na articulação deste processo de ascese e de compreensão da ordem por meio das realidades corpóreas, terá sido decisiva a descoberta da via da interioridade ou do método da inflexão do espírito sobre si mesmo. Na realidade, Sto. Agostinho alude inúmeras vezes à necessidade de o espírito humano reflectir sobre si próprio, afirmando que, de contrário, ele não poderá aceder a uma visão de totalidade sobre o real, incorrendo na falácia de tomar a parte pelo Todo, dispersando-se na multiplicidade das formas. Inversamente, quando o espírito se recolhe sobre si mesmo, obtém, a um tempo, a visão de conjunto sobre a congruência do real e o acesso à Unidade do Princípio de realidade, permitindo deduzir, de imediato, que, para Agostinho, o Universal e o Uno são princípios convergentes. Dito de outro modo, na perspectiva agustiniana, a ordenação do real não se sustenta na relação que a multiplicidade dos seres estabelece entre si, mas na relação que o Universo celebra com um princípio qualificativo que realiza o elo de união entre todos os seres.

presença de Pitágoras (M. TESTARD, *Saint Augustin* ..., p. 55, n. 2; 66). V., também, J. FONTANIER, “*Le De pulchro et apto...*”, p. 414-416.

A necessidade do regresso do espírito sobre ele mesmo para aceder à compreensão do real é uma tese partilhada por autores como Plotino, Porfírio, Cícero ou Séneca, sendo reconhecida a influência quer do estoicismo, quer do neoplatonismo na constituição da mundividência agustiniana²¹⁴. Sto. Agostinho assume esse movimento na completude da sua dinâmica – do exterior para o interior, do interior para o Supremo –, mas evidencia, dentro do acesso à noção suprema, a transcendência desta e a sua total distinção face à alma que realiza o processo de ascese. Agostinho afasta-se, deste modo, da proposta neoplatónica que defendia a ideia de uma consubstancialidade entre a alma e o Uno.

Na exploração das vias de acesso à definição da ordem como congruência entre as partes e o Todo, o filósofo fará apelo à metodologia da auto-reflexão, concretamente por meio das distintas explanações em torno das *liberales artes*. Não obstante nem sempre tornar clara, sobretudo nas exposições dos primeiros *Diálogos*, a transcendência do termo de chegada desses processos de ascese da mente, o filósofo defende, todavia, sempre e inexoravelmente, a efectiva diferença entre a alma e Deus, noção com a qual identifica o Princípio Supremo de Inteligibilidade.

Ao assumir a metodologia do *regressus animae*, Sto. Agostinho inicia a busca da Unidade precisamente pela análise daquilo que, estando em contacto com a razão, lhe é inferior, de modo a respeitar um princípio de ordenação ontológica absolutamente intangível, de acordo com o qual uma realidade inferior não pode agir sobre uma outra, superior. Entendendo a noção de ordem, num primeiro momento, como a disposição hierárquica dos seres, a metodologia que parte do inferior para o superior parece garantir o sucesso da indagação racional do filosofema²¹⁵.

²¹⁴ Entre a profusão de estudos sobre as fontes neoplatónicas para a assunção da metodologia do *regressus animae*, veja-se: A. SOLIGNAC, “Réminiscences...”, p. 455-464; J. DOIGNON, “Connaissance de soi et dispersion dans les choses (1, 1, 2-2, 3)” in *Bibliothèque augustiniennne. Œuvres de saint Augustin 4/2*, p. 332-333.

²¹⁵ Em *De mus.* VI, IV, 7, é com surpresa que o filósofo nota que pode haver uma reacção do inferior sobre o superior: “ [magister] – Mirare potius quod facere aliquid in anima corpus potest.” (PL 32, 1166). Esta desordem não poderá, todavia, ter origem na estrutura da sensibilidade, nem mesmo na natureza da razão, mas num terceiro princípio, cujo alcance será analisado pela primeira vez com demora em *De libero arbitrio* e que lançará Sto. Agostinho numa polémica que durará até ao final dos seus dias, na tentativa de justificar a relação entre três realidades que interagem no ser humano: um princípio de desordem ou *concupiscentia*, um princípio de possibilidade de escolha ou *liberum arbitrium* e um princípio de sobreabundância de bondade e ordem, ou *gratia*.

Efectivamente, é na relação entre as realidades corpóreas e a percepção sensível que, primeiramente, se centra a análise do Filósofo de Hipona, na procura de construir um discurso capaz de garantir a universalidade da ordem. Ao fazê-lo, põe em prática a convicção que defendera em *Contra Academicos* e que manterá, coerentemente, ao longo da sua obra: é possível aceder à Verdade e a relação epistémica que se estabelece entre o sensível e o seu órgão próprio não constitui um obstáculo, na consecução de tal objectivo. Bem pelo contrário, esta relação é, no processo de acesso àquela noção suprema, um instrumento tão imprescindível quanto fiável. De facto, quem erra não o faz por não perceber correctamente uma realidade dada, mas porque o seu juiz – a razão – é falível, sendo este um factor que revela, também, o lugar que essa função da mente ocupa, na hierarquia ontológica.

Os excursos de Sto. Agostinhos acerca da percepção sensível multiplicam-se ao longo da sua vasta produção, e não há nenhum dos *conhecidíssimos sentidos* que fique por tratar, no que diz respeito ao contributo que prestam no acesso da razão à *ordo rerum*. Todavia, é um facto que, na sequência de uma larga tradição, o filósofo privilegia, no conjunto da actividade sensível, a visão e a audição, exaurindo as virtualidades do recursos da vista e do ouvido, no que se refere à indagação acerca da ordem.

No caso dos corpos visíveis, o Hiponense percebe a ordenação que os caracteriza equacionando a unidade, efeito da congruência entre as partes e o Todo, com a categoria do espaço, uma das coordenadas da percepção sensível. Os exemplos onde identifica tal ordenação são de diversa índole, mas é um facto que, para esta descrição da congruência das partes a partir dos recursos da visão, Sto. Agostinho tem particular afeição pelos ensinamentos retirados da geometria. Com efeito, a principal virtualidade deste domínio de realidades é o facto de poder conjugar a percepção da figura de um corpo, recebida por meio do órgão da visão, com o seu arquétipo, presente no espírito. Este paradigma inteligível está já imerso num grau superior, na hierarquia ontológica, garantindo que a percepção da forma corpórea levada a efeito pela mente humana é universal e imutável. Ora, são precisamente estas as qualidades que o Filósofo de Hipona pretende advogar para a noção de ordem.

Nos primeiros escritos agustinianos, é possível identificar exemplos retirados da vida quotidiana e do espectáculo da natureza, cuidadosamente seleccionados com base

no princípio de harmonia, medida ou *modus*²¹⁶. O filósofo chega a designar esta última categoria, intrinsecamente unida à percepção da beleza visível nas realidades corpóreas, pela expressão *pater ordinis*²¹⁷. O processo que realiza a ordem do real como aptidão e congruência é a transformação de um conjunto de elementos, amorfos e sem sentido, da dispersão de estilhaços de realidade à formação de um todo conexo. Desta *congregatio* resulta a união numa forma única e a emergência, perante a mente humana, de uma realidade dotada de sentido. Este movimento de congregação entre as diversas parcelas do real obedece a uma finalidade determinada, a qual permite, por seu turno, identificar progressivos graus de realidade, em função da participação deles na racionalidade subjacente à Totalidade. Assim, o trabalho da abelha ou da andorinha na tarefa de construir o seu ninho produzem quer a *congruência* dessa totalidade, que reuniu um conjunto de elementos, antes dispersos, sobrevivendo isoladamente, sem sentido e finalidade específicos, quer um ninho *apto* para a sobrevivência da espécie²¹⁸.

Aptidão e congruência são, por conseguinte, para Sto. Agostinho, condições de realização do *modus*, isto é, da disposição dos seres que compõem o Universo. Tal disposição, por estar sujeita a uma *mensura*, confina-se a um limite e, por isso, apresenta-se à razão humana como uma realidade configurada, podendo ser apreendida sob forma de juízo estético. Contudo, os animais supra referidos – a abelha e a andorinha - produzem um todo harmónico sem o conhecimento da própria congruência. Fazem-no apenas por instinto de conservação da espécie ou em virtude de um hábito natural de sobrevivência. Realizam a sua actividade *operante natura*, manifestando, assim, que participam num grau de ser inferior ao da racionalidade. Com efeito, segue-se-lhe, na hierarquia ontológica, o grau de ser que se caracteriza pelo conhecimento da actividade produzida, concretamente através da percepção da finalidade da mesma. Tal percepção é específica da forma do ser humano: *nouit quod facit*²¹⁹. A percepção da

²¹⁶ Veja-se em *De ordine* a referência ao espectáculo da luta de galos, em si mesmo ordenado, pois nele se pode verificar uma racionalidade intrínseca que equilibra as forças em combate e que faz que ele se realize em lugar adequado - um espaço rústico como a quinta de Cassiciaco. É a medida - *modus* - a categoria que garante a unidade dos diferentes elementos deste espectáculo, estendendo-se à qualidade moral de quem observa, ela mesma devendo ser moderada, de forma a não lesar a ordem (cf. *DO* I, VIII, 25-26; *DO* II, 4, 12: CCL 29, p. 101-102; p. 114).

²¹⁷ Cf. *DO* II, XIX, 50-51 (CCL 29, p. 134-135).

²¹⁸ Cf. *DO* II, XIX, 49 (CCL 29, p. 134).

²¹⁹ Sto. Agostinho adopta o esquema neoplatónico da disposição das formas das coisas mediante os graus *esse-uiuere-intelligere*. Os graus *uiuere-intelligere* causar-lhe-ão algumas dificuldades, dado que,

congruência implica o conhecimento da lei da dimensão que preside ao ordenamento entre as partes e o Todo, sendo descodificada pela razão com base na categoria de *modus*. O efeito desta harmonia – o belo inteligível que deleita o olhar do espírito – produz o agrado dos sentidos ²²⁰. Assim, se Sto. Agostinho propõe uma via de ascese para alcançar a universalidade da ordem com base na percepção sensível, contudo é sob o signo da razão que ela se desenrola. Efectivamente, é a partir de uma definição de *ratio*, claramente enunciada em *De ordine – ratio est mentis motio ea, quae discutitur, distinguendi et conectandi potens*²²¹ –, que o filósofo sustenta a procura da harmonia nos recursos da percepção sensível.

No caso da análise das manifestações de ordem presentes nas realidades audíveis, note-se a peculiar atenção prestada por Sto. Agostinho à *scientia bene modulandi*. Ao redigir *De musica*, mais uma vez assume como objectivo construir degraus para que a razão aceda à contemplação da Verdade, simultaneamente íntima e excelsa, entre todas as realidades. Cada degrau encontra-se na progressiva atenção da mente à presença de uma outra categoria ontológica, inseparável do *modus* - a categoria de *numerus* -, verificada no som produzido pelas vozes, isto é, nas palavras proferidas. É por esse motivo que Sto. Agostinho se ocupa da música, e não da gramática, cujo objecto já delimitara em *De ordine*. Com efeito, se a gramática ensina os nomes das coisas, a música trata deles enquanto dotados de pés e batimentos - de ritmo ou *numerositas*. Na realidade, como tantas vezes afirma, o Hiponense não quer discutir acerca de nomes, meras convenções. O objectivo da sua investigação, quando se trata de palavras, é sempre o de, pela mediação delas, alcançar o acordo de fundo, a Verdade do real, pois é

subsistindo numa mesma forma, a do ser humano, nem sempre se torna fácil traçar a fronteira entre o conhecimento sensível e o conhecimento racional. Um dos textos onde esta questão é tratada de modo mais explícito é precisamente *De libero arbitrio* I, VII, 16; II, III, 7 (CCL 29, p. 221-222; p. 240).

²²⁰ Em *De ordine*, Sto. Agostinho faz desembocar o discurso acerca das *opera naturae* e das *opera rationis* numa *explanatio* sobre o deleite da razão na percepção da beleza inteligível, termo *ad quem* da escalada da razão para a Unidade. Por seu turno, a percepção da beleza e o deleite que ela produz na alma racional é inseparável de uma entrega unitiva, efeito de um desejo de posse. Temos, assim, o esquema da adesão à Sabedoria onde convergem a alma, a percepção do Belo e a adesão amorosa ao Uno (cf. *DO* II, XIX, 51: CCL 29, p. 135).

²²¹ *DO* II, XI, 30 (CCL 29, p. 124).

abraçando essa harmonia fundante que todos os que a buscam a podem contemplar como património comum, entrando em concordância de razões²²².

Assim, para saber de que consta esta *scientia bene modulandi*, que corresponde à definição agustiniana de *música*, é necessário elucidar a noção de *modus* - encontrando o sentido próprio de uma ideia tão vasta que se pode, inclusivamente, aplicar a realidades tão vis como a pantomima de um histrião ou as representações teatrais -, até encontrar a sua especificidade quando aplicado à disciplina que, em *De musica*, adquire direito de soberania. Para esclarecer a definição de *modus*, o Filósofo de Hipona analisa os seus três componentes: *quid sit modulari*; *quid sit bene modulari*; *quod ibi scientia posita est*²²³.

Antes de mais, a presença de *modus* nos corpos supõe a existência de uma realidade que se move. Porém, como todas as realidades físicas são desse tipo, Agostinho considera necessário restringir o âmbito da definição. A música trataria, assim, dos movimentos que se procuram por si mesmos, isto é, daqueles cuja modulação ordenada se considera como um fim. O objecto da *scientia bene modulandi* não é, portanto, qualquer movimento, mas apenas aquele que se observa nas realidades mais perfeitas, isto é, aquelas que dominam sobre as demais, por serem desejadas por si mesmas. É, portanto, uma razão de ordem, unida a um *telos* específico, que determina, neste caso, o objecto da música, definindo o primado que ela ocupa entre as demais disciplinas que se consagram às realidades audíveis²²⁴. Para Sto. Agostinho, o movimento que constitui objecto da música há-de ser executado *propter se ipso* e o deleite por ele produzido será, por esse motivo, puro e recto. A expressão *scientia modulandi* é, portanto, sinónima de *scientia bene mouendi*. Mas se só é lícito falar de *modus* quando se trata de um movimento bem executado, isto é, de um movimento realizado *propter se ipsum*, por que razão se acrescenta, à definição de música, o

²²² *De mus.* I, I, 1: “ (...) sed etsi alia uocabula sunt imponenda, cum eiusdem dimensionis soni sunt, sed ad grammaticos tamen non pertinent; quid mihi est de nominibus laborare, cum res aperta sit?” (PL 32, 1083). A expressão é recorrente. *Res non uerba* torna-se lema constante de Agostinho, nada mais entrar em Filosofia, abandonada a profissão de *rector*. Não obstante afirmar que a atenção às palavras é caminho privilegiado para chegar a compreender a razão universal, esta última virá a identificar-se, já em *De musica*, mas com maior evidência em obras como *De libero arbitrio* ou *De magistro*, com a Verdade ou Verbo, ao qual se chega pela via da interioridade.

²²³ Cf. *De mus.* I, II, 3 (PL 32, 1084).

²²⁴ *De mus.* I, II, 3: “M. - Quando ergo censes aliquam rem praestare et quasi dominari? cum propter seipsam, an cum propter aliud appetitur? D. - Quis negat cum propter seipsam?” (PL 32, 1084).

advérbio *bene*? De facto, uma vez que o *modus* adquire, para Sto. Agostinho, estatuto de categoria ontológica, se ele falta, não há entidade, o que inviabiliza a constituição de qualquer saber.

Ao esclarecer a noção de *música*, o filósofo faz convergir, por um lado, na categoria de *modus*, a justiça, a congruência ou a aptidão, fazendo-as penetrar num domínio ontológico; por outro lado, exige à *numeritas* ou *dimensio*, o *sentido de oportunidade*, isto é, a adaptação às circunstâncias de lugar e tempo. Ora, todas estas reflexões são resultado da aplicação da mente de Agostinho não já à contemplação das realidades corpóreas mas, por meio delas, à estrutura da racionalidade humana.

Efectivamente, o filósofo não assume de modo fortuito a metodologia do *regressus in ratione*. Fá-lo com o objectivo de identificar a universalidade da ordem através do conhecimento da relação entre as partes e o todo, entre o ladrilho e a figura de fundo do mosaico, entre a circunferência e o seu centro, entre Deus e a alma, afinal entre o Uno e o Múltiplo. Tal metodologia obedece, também, a uma estratégia que pretende dar a conhecer a razão ao próprio ser humano, uma vez que, por estranho que pareça, ele a si mesmo se desconhece, sendo esta uma das causas apontadas para os desvarios e ímpias opiniões dos humanos acerca da ordem.

Assim, dado que a razão se manifesta de modo privilegiado na aprendizagem das artes, a ordem dos saberes é de extrema importância neste trabalho de auto-reconhecimento do ser humano, mediante o qual ele alcançará a compreensão do ordenamento do Universo. Indubitavelmente, Sto. Agostinho sofre, neste aspecto, a influência dos *disciplinarum libri*, de Varrão, e é todo o peso de uma cultura que se manifesta nesta proposta de uma dedicação à erudição, entendida como via privilegiada de acesso ao enigma da *ordo rerum*²²⁵. Porém, a romper a própria disciplina das artes, há o factor surpresa, como o filósofo verifica nas intervenções perspicazes dos seus discípulos, na pequena escola de Cassicíaco e, sobretudo, nas desconcertantes intervenções de Mónica que, sem se ter dedicado a um estudo sistemático dos dizeres dos homens sábios, emite, as mais das vezes, respostas de valor incalculável e de aguda penetração de espírito, no que se refere às questões que moram no coração da

²²⁵ O poema de Licêncio que Sto. Agostinho transcreve na *Ep. XXVI*, 6 (CSEL 34/1, p. 89) é uma das fontes para determinar a presença do *Nouem disciplinarum libri* de Varrão como painel de fundo da *expositio* de Agostinho sobre a função das disciplinas na aprendizagem e na formação do homem sábio (cf. A. SOLIGNAC, “Doxographies et manuels...” p. 120-124).

Filosofia²²⁶. O Hiponense irá paulatinamente dissociando o sentido da erudição e a sua concepção da *uera sophia*, num trajecto que caminha, em boa parte, a par do desenvolvimento da sua gnosiologia sem, todavia, abandonar a disciplina de espírito, pois o exercício da Filosofia, enquanto especial forma de saber, vive daquela. De facto, a obra agustiniana é pródiga em *exercitationes animae* que emergem quando menos se espera, para apurar um argumento na demora do raciocínio ou para preparar o espírito para aceder a um domínio onde o raciocínio prescinde, em absoluto, da relação aos *corporalia*.

No caso da concepção agustiniana de beleza, a relação entre o espírito humano e os *corporalia* permite apresentar uma via de acesso à universalidade da ordem por meio da análise da percepção sensível. A ascese da razão à harmonia inteligível mediante os recursos dos sentidos é a mais acessível, não apenas porque é esse o nível de percepção mais ínfimo e comum a todo o ser vivo, mas também pelo efeito imediato, epidérmico, deste nível de percepção da ordem, a *delectatio*²²⁷.

²²⁶ O ideal de conquista da sabedoria por meio da dedicação da mente ao estudo das designadas *artes liberales*, tão patente nos primeiros escritos de Sto. Agostinho, sofrerá algumas inflexões, à medida que o Hiponense aprofunda a sua concepção de sabedoria. Também no epistolário é patente a ideia da dependência entre *eruditio* e *sapientia*, mas ir-se-á atenuando (vejam-se, v. gr, as *Ep.* CI, CVIII, CXXXVIII, nas quais a função dos saberes ditos “profanos” se vai diluindo). Em *De doct. christ.* II, XLI-XLII (CCL 32, p. 75-77), Sto. Agostinho deixa clara a subordinação de tais saberes entre si, em ordem a uma hermenêutica bíblica e ao princípio supremo de realidade, sendo a *caritas*, na sua dupla vertente – *amor Dei et proximi* – o princípio hermenêutico que alcança maior amplitude. Por razões de universalidade de sentido, o texto bíblico é aquele que deve ser objecto de reflexão por excelência e é a *caritas* - não a letra do texto, nem o seu esquadrinamento à luz dos saberes profanos - o princípio de interpretação que deve prevalecer. Sobre o sentido que Agostinho dá à *eruditio* em *De doct. christ.*, veja-se Madeleine MOREAU, “Le juste usage de la culture”, in *Bibliothèque augustinienne. Oeuvres de saint Augustin* 11/2, p. 529-546.

²²⁷ *De mus.* VI, XI, 29: “ (...) Non ergo invidemus inferioribus quam nos sumus, nosque ipsos inter illa quae infra nos sunt, et illa quae supra nos sunt, ita Deo et Domino nostro opitulante ordinemus, ut inferioribus non offendamur, solis autem superioribus delectemur. Delectatio quippe quasi pondus est animae. Delectatio ergo ordinat animam. Vbi enim erit thesaurus tuus, ibi erit et cor tuum (*Mt.* 6: 21): ubi delectatio, ibi thesaurus: ubi autem cor, ibi beatitudo aut miseria.” (PL 32, 1179). O texto prossegue definindo a ordenação dos seres, a fim de que a alma saiba quais aqueles a que deve aderir, para que nela resida a ordem. Assim, as realidades superiores são aquelas que permanecem na suprema e inconcussa eternidade, imutabilidade e igualdade, situando-se à margem de toda afecção temporal, pois nelas não há mutação. A dispensação temporal deriva desta Ordem sublime e Eterna. Aquela, com efeito, constitui-se à imitação desta. Por esse facto, nela se reflecte a congruência e ordenação que se comprova no movimento

Fundado na percepção visual, o recurso à percepção da congruência das partes desemboca na experiência do belo²²⁸. Porém, se a análise da mente recair sobre o recurso da razoabilidade audível, o efeito é a suavidade. Num caso e noutro, é a congruência entre as partes e o todo que está em causa, bem como a sua imediata reprodução num efeito de agrado sensível, ao alcance de todos os humanos, doutos ou ignaros²²⁹. É um facto que, na beleza de um corpo, aquilo que atrai os sentidos é a cor, pois esta é, de modo estrito, o sensível próprio do órgão da visão. Agostinho sabe que é a cor que atrai o olhar para os corpos e que, permitindo captar o contorno da forma, produz agrado. Este facto permite-lhe definir, de modo estrito, em que consiste o agrado que produz a beleza de um corpo²³⁰. O filósofo encontra a congruência das partes, percebida pela visão, quer no espectáculo da natureza, quer nas produções humanas que decorrem da transformação do real, como é o caso da construção de uma habitação ou de um aqueduto, quer naquelas outras formas de saber, de natureza mais especulativa, como sucede com a geometria ou a astronomia, disciplinas que resultam de uma combinação de artes e de metodologias, v.gr. daquelas que associam a experiência sensível e o cômputo.

A percepção da relação entre as partes e o todo, de que resulta a congruência que deleita a mente no belo, é, em qualquer dos casos, o resultado de uma propriedade comum, inerente à racionalidade do real: a *aequalitas* ou *iustitia*. O *modus*, qualidade dos seres que expressa, no domínio estético, a ordenação do Universo ou a fundamental

dos astros, no curso dos tempos e das estações do ano. Assim, as realidades terrenas, submetidas às celestes mediante a categoria da *numerositas*, fazem que a ordenação do Universo se assemelhe à musicalidade de um poema – *quasi carmini uniuersitatis associant*.

²²⁸ DO II, XI, 33: “(...) Sed ad oculos quod pertinet, in quo congruentia partium rationabilis dicitur, pulchrum appellari solet (...).” (CCL 29, p. 126).

²²⁹ Sobre o sentido do termo *Delectatio* na obra de Agostinho v. Cornelius Petrus MAYER, “Delectatio (delectare)” in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 2 (1996-2002) 267-285.

²³⁰ Cf. DO II, XI, 33 (CCL 29, p. 126). A definição, ratificada em *Ep.* III, 4: “quid laudantur in corpore? nihil aliud quam pulchritudinem. Quid est corporis pulchritudo? congruentia partium cum quadam coloris suavitate.” (CSEL 34/1, p. 8), prevalece em *De ciu. dei* XXII, XIX: “(...) Omnis enim corporis pulchritudo est partium congruentia cum quadam coloris suavitate.” (CCL 48, p. 840). Ver, a este propósito, o comentário de J. TSCHOLL, “Vom Wesen der körperlichen Schönheit zu Gott”, *Augustiniana* 15 (1965), p. 33 n. 4. Para a tradição estoíca, cf. v. gr. os Frg. 278-279; 592, in *Chrysippi fragmenta moralia. Stoicorum ueterum fragmenta* (ed. Von Arnim), t. III, p. 68; 154. Em *Enn.* I, 6, 1 (p. 95-97), PLOTINO considera esta pretensa definição como consensual e evidencia a dificuldade de a aplicar às realidades simples, como são as do Mundo Inteligível.

beleza, sustenta-se numa categoria ontológica mais radical, cuja identificação semântica se diversifica, na obra de Sto. Agostinho, por termos como *concordia*, *congruentia*, *iustitia*, *aequalitas*. Estes vocábulos implicam sempre a referência a um universo de relações, sendo um facto que a própria ordenação ou acordo entre as partes se obtém, precisamente, no equilíbrio e ajuste de tais relações, obedecendo a uma graduação: a mais unidade entre as partes de um todo corresponde uma maior congruência ou acordo das partes, uma maior simetria ou equilíbrio, mais manifestação de ordem, de racionalidade e de beleza no Universo²³¹.

Todavia, se a beleza dos corpos é meio para perceber a ordenação do Universo como *congruentia partium*, a finalidade dela é a contemplação da beleza inteligível, associada à percepção do Uno Supremo, e a da relação que a Unidade estabelece com o Universo, através do deleite produzido na alma. A insistência na contemplação da beleza corpórea é, portanto, essencialmente propedêutica. A alma humana avança por graus para a contemplação do Uno, sendo a beleza dos corpos o mais ínfimo de entre eles. Imprescindível ou, pelo menos, irrecusável, na medida em que a congruência entre as partes e o todo se manifesta mesmo nesse grau diminuto e elementar, tal degrau deve ser ultrapassado, dado que aquilo que a alma busca é a beleza *simplex*, a qual só pode ser contemplada com o olhar do espírito.

A alma que respeita a ordem da erudição eleva-se necessariamente, aproxima-se progressivamente da visão espiritual da beleza. Nessa ascese, compreende que entre o termo de chegada e aquilo de que partiu há uma distância qualitativa, que corresponde a uma imensa desigualdade de perfeição. Tal desigualdade decorre da discrepância entre um universo onde a diferença se harmoniza por congregação ou acordo de partes, e um outro Mundo, onde a diferença reina por direito, na simplicidade da natureza do Uno.

²³¹ Os exemplos proliferam na obra de Sto. Agostinho. A título meramente indicativo, recorde-se, em *De ordine*, a *ratio* presente na arquitectura dos *balnea* quando as janelas estão colocadas de forma simétrica: de contrário, o olhar seria ferido pelo desequilíbrio e desajuste. Veja-se, em *De quant. anim.* VI, 10-XII, 21 (CSEL 89, p. 142-157); [máxime, para a perfeição do círculo e do ponto, *De quant. anim.* XII, 19: CSEL 89, p. 154], o longo excurso sobre a perfeição das formas geométricas, sendo dada preferência à perfeição do círculo, pela igualdade que reina entre qualquer ponto limite da circunferência e o centro da mesma. O paradigma do círculo como modelo de forma perfeita é grato na tradição neoplatónica e Sto. Agostinho não resiste a enunciá-lo na *Dedicatio* de *De ordine*, onde chega a sublinhar que, tal como acontece na circunferência, onde o centro é um princípio que reina com igualdade de direito, também no Universo há um princípio de unidade que aí estabelece a justiça entre as diferentes partes, consideradas em conflito pela razão quando dela se ausenta o tirocínio das disciplinas.

Por isso, a alma que ascendeu até à beleza suprema contemplada na Unidade Pura é, de algum modo, levada a realizar a trajectória inversa: a de expurgar tudo quanto - na medida em que partiu dos sentidos - ela apreendeu acerca do belo e do uno, abandonando a informação dos corpos, que é falsa não porque a percepção que deles se tem, mediante o deleite sensível, seja fonte de equívoco, mas porque o juízo que sobre eles se exerce é dissonante, quando comparado com a beleza interiormente contemplada. Não é nos corpos que reside o fundamento da beleza, mas na perfeição da beleza inteligível, da qual aqueles são um pálido reflexo. Se, inicialmente, a percepção sensível e o deleite correspondente foram caminho no processo de ascese da alma para o Uno, progressivamente eles tornam-se estorvo e elemento de dispersão, pois a aspiração do espírito é a de contemplar a beleza *sola et simplex*. Estas duas qualidades não são realizadas pelos corpos, uma vez que eles sempre se associam à matéria, à divisibilidade e à corrupção. Por isso, neles a beleza só pode reinar mediante uma unidade de algum modo extrínseca ou, pelo menos, não duradoura.

Efectivamente, Sto. Agostinho proclama nos primeiros escritos, bem ao modo neoplatónico, que o cume da sagesa é alcançado no diálogo sossegado entre a alma e o Uno. Este colóquio em recolhimento tem por finalidade a contemplação daquele princípio supremo *na sua pureza*, isto é, alheado da multiplicidade com a qual, no Universo, a pureza do Uno inevitavelmente se mescla. Nessa relação privilegiada que se estabelece entre a alma e o Uno, mediante um processo de progressiva purificação das influências que os elementos decorrentes da percepção das realidades corpóreas deixam na mente humana, é possível descortinar o modo como todo o real, também naquelas suas expressões aparentemente disformes e tempestuosas, converge para uma fundamental beleza e harmonia, onde os próprios contrastes concorrem para evidenciar euritmia e congruência. Todavia, para que a congruência entre as partes e o todo se realize no plano universal, ela deve, antes de mais, realizar-se em cada nível de realidade. Há, por isso, uma beleza própria de cada forma, quando esta se realiza no acordo de cada ser consigo mesmo, e há uma beleza específica do conjunto, quando, entre as formas, se estabelece uma efectiva unidade e sintonia. Há um decoro próprio da constituição de cada indivíduo de uma espécie, o qual resulta da posse daquela forma que lhe confere subsistência, garantindo-lhe o acordo de si consigo mesmo. E há um acordo na localização dos elementos materiais, na disposição das patas das pulgas, nos

órgãos do corpo de um animal dado, do mesmo modo que há uma concordância no ser humano, quando executa a actividade que lhe é própria²³².

Cada ser, pela sua forma, está dotado de beleza e de decoro – *species et decor* são categorias de que Sto. Agostinho se serve para dar conta desta concordância de si consigo mesmo, em cada ser e no grau que ele ocupa no conjunto. Também por esse facto é possível e, até, fácil, que a mente incorra em equívoco, tomando a parte pelo todo, isto é, fixando a atenção na beleza e no decoro da parte, sem a referenciar ao conjunto. A mente humana obtém, neste caso, uma interpretação da ordem definhada e esvaziada de sentido. Todavia, este erro de percepção só é possível porque cada parcela está dotada de congruência em si mesma, e não apenas cada ser, mas cada grau de ser possui a sua beleza própria, ordenando-se à harmonia do conjunto²³³.

2. *Congruentia*

É um facto que, nos primeiros escritos, nomeadamente naqueles que correspondem ao período de estância em Cassiciaco, se nota um forte influxo das categorias neoplatónicas, estóicas e pitagóricas, no que se refere à apresentação de uma concepção de ordem estreitamente ligada à congruência das partes, cujo efeito é o deleite na percepção da beleza. Todavia, a exposição de Sto. Agostinho, ao tomar como axiomático o ordenamento hierárquico do real, desvenda alguns dos aspectos que integram esta congruência das partes. Assim, se a influência dos *Platoniorum* se faz notar na concepção de beleza e de ordem presente nos primeiros escritos agustinianos, a seu tempo os elementos colhidos nas fontes bíblicas irão completando e transformando esta noção de ordem como congruência das partes, conferindo-lhe um novo alcance. Num escrito como *De ordine*, a metodologia do *regressus in ratione* é claramente devedora do neoplatonismo e a proposta da dedicação da mente ao exercício

²³² A actividade própria do ser humano é agir conforme a razão, seja qual for a tarefa específica que realize. Há um modo de vida *apte congruenterque* (Cf. *DO* II, VIII, 25: CCL 29, p. 121), que é pano de fundo do discurso parenético que Sto. Agostinho, na esteira de Cícero e Séneca, dirige aos seus pupilos de Cassiciaco, mormente em *De ordine*.

²³³ É uma ideia recorrente na obra agustiniana. Veja-se, v. gr., *De quant. anim.* XXXIV, 78. “ (...) Namque illis omnibus gradibus inest distincta et propria pulchritudo, quos actus melius adpellamus.” (CSEL 89, p. 228).

das disciplinas anda próxima da concepção transmitida por Varrão para o ideal de homem sábio. Porém, em escritos como *De quantitate animae* ou *De uera religione* é já possível verificar a introdução de novos elementos na concepção agustiniana de ordem e na de beleza, que se lhe associa. A ascese da alma à Beleza Suprema mantém-se como meta. Sto. Agostinho chega a assumir, como uma das sínteses possíveis para os graus que a alma terá de percorrer para aceder ao Deus, Supremo Bem, a categoria de *pulchrum*.

Em *De quantitate animae, docendi causa*, para tornar mais compreensíveis os sete graus que a alma necessita de escalar para efectivar as suas capacidades, tornando-se concorde consigo – de facto, cada degrau é aí adesignado como acto da alma -, o filósofo delinea um conjunto de actividades da mente que convergem para uma plenitude onde se cruzam, como num só e mesmo acto, a *contemplatio*, a permanência *apud Deum* e a realização da beleza própria junto da Beleza Suprema – *pulchre apud pulchritudinem*²³⁴.

Sendo um facto que, na obra do Hiponense, a finalidade da conquista humana da sabedoria permanece colocada na união da alma com Deus e na posse do supremo bem, suprema igualdade e unidade, a noção que, em *De quantitate animae*, o filósofo delinea quer da alma, quer do próprio soberano e pulquíssimo bem, sofreu alguns matizes, desde os escritos de Cassiciaco até àqueles outros, cuja data de composição se situa no designado segundo período romano.

Analisando, por vezes quase com as mesmas palavras e exemplos presentes nos escritos de Cassiciaco, a natureza do juízo humano acerca do belo, o filósofo procura acentuar a subordinação da actividade da razão em face de uma norma suprema de judicção, cuja natureza faz convergir numa só realidade: a suprema unidade da verdade²³⁵. A beleza e o agrado mantêm-se, para Sto. Agostinho, como um efeito da *conuenientia* e da *pulchritudo*, sendo um facto que ambas as qualidades estão presentes no Universo, na medida em que, nele, se reflectem duas categorias ontológicas: *aequalitas* e *unitas*. Mas a possibilidade de julgar desta conveniência e desta unidade, a

²³⁴ *De quant. anim.* XXXV, 79: “ (...) Possunt et sic: pulchre de alio, pulchre per aliud, pulchre circa aliud, pulchre ad pulchrum, pulchre in pulchro, pulchre ad pulchritudinem, pulchre apud pulchritudinem.” (CSEL 89, p. 228).

²³⁵ Cf. v. gr. *VR XXX*, 54 (CCL 32, p. 222-223) onde Sto. Agostinho retoma o exemplo, já presente em *DO II*, XI, 34 (CCL 29, p. 126) da necessária simetria arquitectónica para que a percepção do belo não seja afectada, no que se refere ao deleite.

razão de ser última do juízo humano acerca da beleza, é claramente referenciada a um princípio único de Verdade que ilumina a razão e lhe permite – por comparação com uma norma interna de Verdade e Unidade, impressa na mente – avaliar o grau de *congruentia* que cada realidade corpórea possui, no conjunto dos corpos.

Sto. Agostinho conserva a certeza inabalável quanto à função que a percepção da beleza corpórea ocupa no processo de ascese da alma para a contemplação do Uno. Porém, o princípio que ilumina a percepção da beleza assume, agora, contornos mais definidos. Trata-se da Verdade, a qual é superior à mente, dada a imutabilidade e incorruptibilidade daquele princípio, em contraste com as alterações de que a razão humana é passível²³⁶.

A percepção da beleza deleita, efectivamente, o espírito humano, tanto mais quanto ele compreende que a congruência e harmonia que encontra nos corpos é vestígio e reflexo de uma suprema beleza. Esta, por seu turno, é identificada pelo filósofo com o próprio Deus²³⁷. Partindo de um facto incontestável – as formas dos corpos são belas e deleitam a visão -, as perguntas que o espírito teria de fazer a si mesmo, se quisesse encontrar a causa da beleza, obedeceriam a este encadeamento:

- Por que razão, para obter a beleza num edifício, se há-de obedecer às leis da simetria? *Quia decet*. É a resposta do artífice.

- Qual a causa do deleite humano, quando observa a beleza da simetria? Os corpos deleitam porque são belos, ou são belos porque deleitam? [*Delectant*] *quia pulchra sunt*. É a resposta do homem interior – *uir intrinsecus oculatus*.

- Qual a causa da beleza? *Quia rediguntur ad unam conuenientiam* – é a resposta do filósofo.

²³⁶ VR XXX, 55: “ Et cum omnia, quae sensibiliber pulchra sunt siue natura edita siue artibus elaborata locis et temporibus pulchra sint ut corpus et corporis motus, illa aequalitas et unitas menti tantummodo cognita, secundum quam de corporea pulchritudine sensu internuntio iudicatur, nec loco tumida est nec instabilis tempore.” (CCL 32, p. 223).

²³⁷ Cf. VR XXXI, 57 (CCL 32, p. 224). Deus é a natureza imutável que está acima da alma racional. Nele se encontram a vida primeira, a primeira essência e a Sabedoria primeva. Ele é a verdade imutável a que se chama com justiça lei de todas as artes e arte do artífice omnipotente. A ideia da Sabedoria divina *artifex mundi* é também recorrente, na obra de Agostinho: LA III, XV, 42: “ Et si ars ipsa per quam facta sunt omnia, hoc est summa et incommutabilis sapientia dei, uere summeque est, sicuti est, respice quo tendat quidquid ab illa discedit.” (CCL 29, p. 300). V., também, *De diu. quaest.* 83, q. LIX; LXXVIII: CCL 44A, p. 116-117; p. 223; DT VI, X, 11: CCL 50, p. 241.

Efectivamente, é a unidade inteligível, presente na forma de um corpo, que, nele, garante a congruência das partes. A beleza é, por conseguinte, sempre e em qualquer caso, reflexo de unidade. Esta pode perceber-se em um corpo ou em realidades de carácter espiritual. Todavia, o efeito dessa percepção é o deleite, não do corpo mas do espírito, dado que, independentemente da forma, corpórea ou espiritual, onde se percebe a beleza, é o espírito humano que a capta. É nesta direcção - insistindo no primado ontológico da unidade inteligível - que irá prosseguir a investigação a propósito da beleza dos corpos e, conseqüentemente, a concepção de ordem que o filósofo irá descortinando, ao longo da sua obra.

Na realidade, a concepção de ordem como congruência das partes ou conveniência, já disponível nos livros dos *doctissimi uiri*, será entendida por Sto. Agostinho como uma aceção fraca daquela noção, na medida em que é pouco abrangente, como aliás se comprova quando se procura solucionar o filosofema da Ordem à luz de tal horizonte. O Filósofo de Hipona não recusa esta aceção de ordem, mas cedo se apercebe dos limites dela, para alicerçar a sua mundividência. Por isso, tal aceção ficará como a expressão da ordem circunscrita ao domínio da percepção estética e, mesmo assim, necessitará de ser revisitada e testada, sobretudo à luz da definição de ser supremo.

Quando Sto. Agostinho esclarecer as características daquela entidade que coloca no topo da hierarquia ontológica, então a própria ordem, entendida como harmonia, e a percepção e deleite do espírito na beleza suprema farão pleno sentido, no interior da sua obra. Só à luz do princípio soberano de ser, colocado no vértice da hierarquia ontológica, se compreenderá o lugar que a noção de beleza ocupa na mundividência agustiniana. De facto, é ao visitar a noção de ser supremo, confrontando-a com as categorias disponíveis na Antiguidade, que o filósofo proclama que o amor pela beleza apenas se encontrará plenamente satisfeito na medida em que seja viabilizado por uma contemplação espiritual. A consciência, a um tempo, da grandeza daquela realidade soberana e da proximidade dela em relação ao ser humano – *interior intimo meo, superior summo meo* – farão que o filósofo profira a consagrada exclamação de *Confessionum: sero te amaui, pulchritudo tam antiqua et tam noua, sero te amaui*.

Assim, se é verdade que a percepção agustiniana da beleza, a que corresponde a atitude estética, parte de um processo introspectivo, efeito da auto-reflexão da razão, todavia tal movimento não encerra a concepção do belo num subjectivismo insano. Pelo contrário, Sto. Agostinho assume esta via como uma trajectória para a transcendência,

encontrando, no ser supremo, a beleza realizada de modo simples, à qual corresponderá, certamente, uma outra concepção de ordem, que ultrapassa, integrando-a, a acepção do ordenamento dos seres ou da congruência entre as partes e o todo.

Em *De musica*, Agostinho recupera a reflexão sobre o todo e a parte, sobre o Uno e o Múltiplo, centrando-se na análise da razão última, certamente inteligível, da *modulatio* que se revela na produção dos sons. A *bona modulatio* é aquela que respeita não apenas as regras da composição – que geram um todo íntegro – mas também a congruência e a oportunidade da execução de tal arte²³⁸. Com efeito, a boa modulação é inseparável do uso que se faz do conhecimento das dimensões e dos *numeri* que lhe estão subjacentes. É assim que o filósofo estabelece uma distinção entre a *modulatio* e a *scientia bene modulandi*. À primeira pertence a acção de qualquer cantor ou poeta que não se engane nas dimensões das vozes e dos sons, prescindindo da finalidade para a qual as executa e da oportunidade da execução. Mas a *bona modulatio* é a que pertence à música, entendida como disciplina liberal, isto é, como a arte que procura a harmonia dos *numeri* e das dimensões *como fim em si mesmos*, prescindindo do deleite que produzem nos sentidos²³⁹.

Entendida como categoria ontológica, a *modulatio*, que é objecto da música, será mais ou menos perfeita de acordo com o uso que dela se faça, pois é inalienável da música a actividade humana de executar sons e de fruir do deleite produzido por eles no ouvido²⁴⁰. Esta dupla inflexão será decisiva à hora de elucidar por que razão a música se

²³⁸ *De mus.* I, III, 4: “ (...) sed quia bene moveri jam dici potest, quidquid numerose servatis temporum atque intervallorum dimensionibus movetur - jam enim delectat, et ob hoc modulatio non incongrue jam vocatur -; fieri autem potest, ut ista numerositas atque dimensio delectet, quando non opus est; ut si quis suavissime canens, et pulchre saltans, velit eo ipso lascivire, cum res severitatem desiderat: non bene utique numerosa modulatione utitur; id est ea motione quae iam bona, ex eo quia numerosa est, dici potest, male ille, id est incongruenter utitur.” (PL 32, 1085).

²³⁹ Cf. *De mus.* I, IV, 5 (PL 32, 1085) ; *DO* II, V, 14 (CCL 29, p. 115). O termo *scientia* é necessário na definição de *musica* pois nem toda a *bona mudulatio* é fruto de um exercício da razão. E só nesta medida a música se converte em disciplina ou itinerário de ascese da mente para o Princípio, através do conhecimento e aplicação das leis da numerologia. A este propósito, veja-se o artigo de A. QUACQUARELLI, “Le scienze e la numerologia” in *Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione, Roma, 15-20 settembre 1986. Atti 1* (Roma 1987) 419-438 [reed. em: “Le scienze e la numerologia in sant’ Agostino”: *Vetera Christianorum* 25 (1988) 359-379].

²⁴⁰ A radicalidade do par conceptual *uti / frui* que Sto. Agostinho explanará em diversos momentos da sua obra, dos quais se destaca o Livro I de *De doct. christ.* (cf. *De doct. christ.* I, cc.III-IV: CCL 32, p. 8; v., também, *De diu. quaest.* 83, q. XXX: CCL 44A, p. 38-40), ocupará uma função axial no esclarecimento

inscreve entre as ciências. Tal facto não decorre apenas do carácter numeral dos seus elementos, que fazem que ela se dirija à razão, permitindo designá-la por *scientia* ou *disciplina*, a ponto de a poder confundir, se não com a aritmética, pelo menos com a aritmologia. A música é *scientia* também pelo facto de, no seu exercício, se manifestar a *ordem de valores* pela qual *opta* aquele que a executa, sendo esta mesma ordenação reveladora de sabedoria naquele que a exerce.

Se o advérbio *bene* era imprescindível para a definição de música, dada a possível introdução de desarmonia através da mistura de uma paixão na arte, o termo *scientia* não pode dispensar-se, pois sem ele poder-se-ia considerar *música* a mera reprodução dos sons, sem conhecimento das leis da dimensão e do número que a sustentam. Com efeito, são incontáveis os exemplos em que pode haver música - movimento bem modelado - sem ciência, desde a execução de movimentos ordenados por animais adestrados, como acontece com os elefantes e os ursos no circo, ao canto das aves e à execução da arte de produzir sons harmoniosos por parte de seres humanos, não mediante o emprego da razão mas apenas por recurso à imitação²⁴¹, explorando uma certa aptidão natural²⁴². Sto. Agostinho admite que se pode dar uma execução

do conceito agustiniano de *ordo*, nomeadamente no que diz respeito à introdução da dinâmica da liberdade no seio desta noção. Esta relação entre uso e fruição já se encontra esboçada nos primeiros Diálogos agustinianos, indiciando o estabelecimento de uma íntima relação entre a bondade dos seres e o sentido impresso na actividade humana que deles usufrui. A compreensão da *ordo rerum* terá de ponderar sempre estes dois factores que contribuem para evidenciar até que ponto a mundividência agustiniana torna indissolúveis os domínios ético e ontológico da actividade humana. Para o filósofo, a dissociação destes dois domínios é desprovida de sentido e os ulteriores desenvolvimentos da sua obra mais não fazem do que reiterar esta intuição, aprofundando as raízes dela e obtendo conclusões de alcance cada vez mais universal para a noção de ordem.

²⁴¹ A discussão sobre o lugar da imitação na arte e a distinção entre arte, imitação e razão ocupa *De mus.* I, IV, 6. Nos seres humanos, a execução da arte suporia a destreza da imitação. Nisso consiste, no entender do Discípulo, a aprendizagem: “ (...) D. – Praebent enim se magistri ad imitandum, et hoc ipsum est quod vocant docere” (PL 32, 1086). Sto. Agostinho corrigirá paulatinamente, ao longo destes *Diálogos*, esta versão institucionalizada do ensino, até fazer convergir a sua doutrina em *De magistro*, onde expõe os fundamentos teóricos do modo como concebe a relação de aprendizagem.

²⁴² Cf. *De mus.* I, IV, 5 (PL 32, 1085). Sto. Agostinho discute o mesmo problema com que, em *De ordine*, encerra o excuro sobre as disciplinas. O que faz de um arte expressão de razão é o facto de que quem a executa conhece, por ela e através dela, a ordem inteligível, a proporção e a lei que nesta se espelha, a gera e sustenta. De facto, muitos animais executam movimentos onde se reflecte de modo extraordinário a *numerositas* e a *dimensio*. Portanto, não é por esse facto que o ser humano se lhes

dimensionada, suavíssima e ordenada, *sine ratione* ou mesmo *contra rationem*, quando se perverte o uso do prazer da audição²⁴³.

A dificuldade de atribuir à música a pureza da actividade racional deriva do facto de que essa arte exige uma parte de execução técnica, a qual faria supor a necessária intervenção do corpo. Mas, se assim fosse, não poderia atribuir-se a esta arte o carácter de ciência, como quer a definição, pois a ciência apenas reside no espírito²⁴⁴. Ante as dificuldades colocadas acerca das condições epistémicas da música, a tarefa do filósofo vai consistir em destituir os histriões, os tocadores de flauta e todo o género de profissões afins do teatro e de outros espectáculos, ao tempo de Agostinho socialmente desconceituados, da posse da ciência da música, fundando o raciocínio no *valor do conhecimento*.

sobrepõe, quando é capaz de construir casas ou aquedutos. A superioridade do ser humano na hierarquia ontológica deriva do facto de ele estar dotado de razão, aquela faculdade que lhe permite descobrir a lei da harmonia (cf. *DO II*, XIX, 49: CCL 29, p. 134). Todavia, como se lê em *DO II*, 19, 50 (CCL 29, p. 134-135), o ser humano actuaria contra este princípio se, encontrando essa lei, a aplicasse apenas à sua actividade racional, deixando por ordenar a sua própria conduta.

²⁴³ Mestre e Discípulo discutem o problema em *De mus.* I, IV, 5 e ss. De facto, como a grande maioria dos que se dedicam à música não conhece a arte e o faz apenas por deleite, o Discípulo está em crer que a música é, afinal, fonte de intemperança no mundo. Agostinho é mais optimista e chega a afirmar que o deleite na música pode ter efeito, se não medicinal, pelo menos catártico. Mas quando alguém, em vez de *tomar o som se deixa tomar por ele*, então sobrevém a desordem no uso: “(...) *Quam interdum sic capere modestissimum est; ab ea vero capi vel interdum, turpe atque indecorum est*” (*De mus.* I, IV, 5: PL 32, 1086). Sto. Agostinho propõe, assim, um plano para o recto uso do prazer audível. Neste passo pode antever-se a resposta à nem sempre fácil conciliação entre o que o filósofo escreve em *Conf.* X, XXXIII, 49-50 (CCL 27, p. 181-182), onde mostra o seu espírito vacilando entre o risco do prazer e a experiência do bem que não muda, e aqueles outros passos, onde afirma que a presença do canto na liturgia teve um papel a desempenhar no seu percurso de conversão.

²⁴⁴ *De mus.* I, IV, 8: “ (...) M. – *Certe enim jam mihi dedisti in solo animo habitare scientiam* “ (PL 32, 1087). Não é fácil decidir quais as funções do ser humano que entram em jogo quando alguém se dedica à aprendizagem da disciplina que é a música. Sto. Agostinho, ultrapassando já a definição dada em *De ordine*, segundo a qual a música é filha do entendimento e da memória, e não obstante considerar que o estudo da função da memória, em concreto, deve aprofundar-se noutra momento, em *De musica* não abdica de confiar esta aprendizagem apenas ao intelecto. Deste modo, o que fazem aqueles que nela misturam o deleite, a técnica de execução e a imitação, ou tão-somente a natureza, alheia-se em absoluto daquela disciplina liberal.

Para Sto. Agostinho, nem todo o conhecimento possui igual valor. Por isso, quando alguém julga mal acerca de uma coisa, não se pode considerar que a conheça²⁴⁵. Ora, se a perfeição de um acto se avalia pela finalidade pela qual ele se realiza – de facto, o objectivo constitui o elemento primordial (*praestantius*) da acção –, e se a posse da ciência é incompatível com a desvirtuação do fim da acção em vanglória, então os histriões, que actuam por amor aos aplausos do povo, não possuem ciência. Com efeito, eles julgam que *o aplauso é melhor do que o canto*. Tal facto revela o desconhecimento do *valor* do canto e, conseqüentemente, a carência, em tais indivíduos, da respectiva ciência²⁴⁶.

A ideia de uma configuração do Universo em termos de finalidade harmónica, ou musicalidade, presente nas realidades naturais e nas acções humanas, percorre toda a obra do filósofo, evidenciando-se, de modo particular, nos dois eixos sobre os quais se ergue a mundividência agustiniana, os quais se alicerçam precisamente sobre a noção de *ordo*: a metafísica da Criação e a economia da Encarnação. Esta concepção de ordem, associada a noção de uma teleologia que caminha para a harmonia ou união de todos os seres no Ser supremo - preservada a identidade de cada um e a diferença entre todos e com o Princípio deles - é registada pelo Hiponense mediante a enunciação de inúmeros factos, insistindo na noção de convergência, reunião, adaptação ou sintonia de todos os seres. Tais factos, inscritos em distintos níveis de realidade, convergem numa única noção que traduz uma categoria dos seres: *coaptatio*. De que modo – interroga-se Agostinho -, pode uma madeira curva adaptar-se a uma superfície plana, ou a vontade do pecador à vontade de Deus²⁴⁷? De que modo as pedras vivas de um templo se entre-

²⁴⁵ *De mus.* I, VI, 12: “ (...) M. - Quid? ille qui male de aliqua re iudicat, videtur tibi eam scire? D. - Nullo modo, nisi forte quoquo modo corruptus. M. - Ergo qui vere putat melius esse aliquid quod deterius est, nullo dubitante scientia ejus caret. D. - Ita est.” (PL 32, 1090).

²⁴⁶ De facto, só em *De libero arbitrio* Agostinho criará as condições para a compreensão do que agora afirma implicitamente. Contudo, nesta análise, já se supõe que há uma ordem de realidades objectiva, independente das convenções e do uso que dela possa ser feito. Fica também implícita a afirmação segundo a qual a consideração da intenção como elemento de mais-valia no interior da acção humana não subjectiviza o conhecimento. Igualmente, para alcançar a *ordo rerum* não se trata de julgar intenções. De facto, o estatuto dos histriões era socialmente muito mal conceituado, mas em *De mus.* I, VI, 12 (PL 32, 1089-1090) o Discípulo quer deixar lugar para o benefício da dúvida, pois pode haver algum que actue conhecendo a arte e tendo-a como fim em si mesma. Então, falar-se-á de um histrião sábio.

²⁴⁷ Cf. *Enarr. in Ps.* LXIV, 44: “ (...) Distortum ad rectum quando coniungis? collinari non potest. Tamquam si in pavimento aequali ponas lignum curuum; non adiungitur, non cohaeret, non coaptatur

adaptam para formar a estrutura do Templo de Deus?²⁴⁸ De que modo as peças de um pavimento se combinam para formar um mosaico belo?²⁴⁹ De que modo, na Incarnação, a divindade do Verbo se adapta (*se adaptare / coaptare*) à humanidade do ser humano, na pessoa de Cristo?²⁵⁰

Em *De ciuitate dei*, a noção grega de harmonia é entendida, sem dúvida, como sinónimo de *coaptatio*, mas abrange a dimensão intrínseca dos próprios corpos, precisamente porque eles se regem, no movimento intrínseco que os forma, pelas regras da aritmologia²⁵¹. Sto. Agostinho sublinha a íntima união entre harmonia e beleza ou decoro, a qual permanece mesmo para além da utilidade dos corpos e das funções deles. A beleza é definida, nesse contexto, como uma categoria ontológica associada à eternidade e, portanto, como uma propriedade dos seres que prevalece no tempo que há-de vir. Neste sentido, a *coaptatio*, mesmo aquela que está presente nos próprios corpos, é a revelação de uma presença escatológica inerente à própria ordem como categoria ontológica²⁵². Como tal, a *coaptatio* sobrepõe-se à própria ideia de utilidade, pois há realidades, mesmo corpóreas, cuja presença no Universo se pode dissociar de uma finalidade imediata.

Nesta medida, em *De ciuitate dei* como em tantas outras obras, Sto. Agostinho enaltece a beleza de toda a Criação a qual é, em si mesma, um bem e pode dissociar-se do uso, sendo este dependente daquela²⁵³. Mas, a ser assim, a harmonia da Criação

pauimento; pauimentum ubique aequale est; sed illud curuum est, non coaptatur aequali. Ergo dei uoluntas aequalis est, tua curua est; propterea tibi curua uidetur illa, quia tu illi coaptari non potes; dirige ad illam te, ne illam uelis curuare ad te; quia non potes, frustra conaris: illa semper directa est.” (CCL 38, p. 505).

²⁴⁸ Cf. *Sermo XXVII*, 1 : “ (...) concurrant ergo lapides uiui ad canticum nouum, concurrant et coaptentur in structuram templi dei.” (CCL 41, p. 361).

²⁴⁹ Cf. *DO I, I*, 3 (CCL 29, p. 90).

²⁵⁰ Cf. *DT IV*, X, 13 (CCL 50, p. 178-179); *In Iohan. Ev. Tract. XLIX*, 18; *XCIX*, 1 (CCL 36, p. 428-429; p. 582).

²⁵¹ Cf. *De ciu. dei XXII*, XXIV; XXII, XXX (CCL 48, p. 846-852; p. 862-866).

²⁵² *De ciu. dei XXII*, XXIV: “ (...) Transitura est quippe necessitas tempusque uenturum, quando sola inuicem pulchritudine sine ulla libidine perfruamur (...)” (CCL 48, p. 851).

²⁵³ A leitura dos comentários de Sto. Agostinho ao conteúdo de *De pulchro et apto* conduz facilmente a estabelecer o paralelo e a articulação entre *pulchrum (per se)* e *aptum (ad aliud)* e aquela outra distinção, que será operativa na obra do Hiponense, sobretudo no esclarecimento de uma *ordo amoris*, entre *frui / uti* [cf. J. TSCHOLL, “Augustins Interesse für das körperliche Schöne” in *Augustiniana* 14 (1964), p. 87]. Porém, se o paralelo entre os primeiros elementos – *pulchrum / frui* – não coloca dificuldade de maior,

subsistiria mesmo se, sobre ela, o ser humano adoptasse uma atitude apenas contemplativa, e não pragmática, pois a contemplação da beleza é, afinal, uma atitude do espírito que aplica, a um universo criado segundo regras de proporção – *ordo, mensura, numerus* –, a sua forma de nelas participar, isto é, as regras de beleza impressas na própria mente.

Estas três categorias – *ordo, mensura, numerus* – acompanham, sempre, para Sto. Agostinho, a forma de cada criatura, e são indício, na dialéctica que tais categorias estabelecem entre si, da presença nelas do ser supremo. A tal ponto essas qualidades dos seres se encontram interrelacionadas numa dada forma de existência que, na ausência de uma delas, de modo algum há forma, ou presença de ser.

Mensura e modus são categorias ontológicas que adquirem uma certa sinonímia, significando o limite, a determinação da forma, afinal, a circunscrição ou o confim de um ser. A categoria de *numerus*, por seu turno, dá conta essencialmente da condição múltipla do real, do facto de ele não ser Uno, mas Múltiplo, divisível. É também em virtude do *numerus* que a forma de um ser é percebida pela mente humana como *speciosa*, facto que evidencia a positividade atribuída pelo Hiponense ao múltiplo. Expressão de uma lei interna de harmonia, a *numerositas* garante a condição ontológica da beleza da forma, independentemente do juízo de gosto. É certo que a *species* se verifica empiricamente e, portanto, é ela o objecto directo de uma percepção estética. A relação entre *species* e *numerositas* dá-se pela mediação do juízo - neste caso estético - que, para Sto. Agostinho, supõe sempre uma apreciação valorativa sobre o real.

Por seu turno, a categoria de *ordo* é precisamente aquela cujo sentido é mais difícil de fixar. No contexto da dialéctica que estabelecem entre si as referidas qualidades do

dado que a Beleza deve fruir-se *per se*, à noção de *aptum* não corresponde, de modo algum, a concepção do *bonum utile* (cf. *De diu. quaest.* 83, q. XXX: CCL 44A, p. 38-40), onde Sto. Agostinho distingue o *bonum / pulchrum* e o *honestum*, sendo este o que se refere a um fim. A concepção agustiniana de congruência ou aptidão não está direccionada a uma finalidade funcional, mas precisamente a uma harmonia que subsiste *per se*, que se realiza e manifesta, progressivamente, no curso dos tempos. A uma maior aptidão (*coaptatio*) corresponde uma maior expressão de *ordo*, no tempo. Nesta medida, a plenitude da aptidão dá-se, precisamente, na Pessoa de Cristo, quando, na história, o tempo e a eternidade se conjugam numa forma única e subsistente, revelando antecipadamente o que será a congruência escatológica entre os seres, a perfeita harmonia que reinará entre as partes e o Todo e que se realiza no final dos tempos. Este momento significará, no conjunto da Criação, o estabelecimento de uma harmonia entre eternidade e tempo, entre unidade e multiplicidade, a qual não prescinde, antes exige, a condição mediadora do *Homo christus Deus*.

ser - *ordo, mensura, numerus* -, o sentido de *ordo* completa-se com uma outra noção, a de *pondus*, e indica a finalidade de uma determinada forma, o seu lugar próprio. Ao confiar à categoria de *ordo* o esclarecimento da finalidade de um ser, o filósofo de Hipona inscreve nela a dinâmica do movimento. Tendendo para o repouso, é conquistando a sua ordem própria, o seu peso, a sua densidade ontológica, que uma dada forma atingirá o seu fim, de acordo com a sua natureza específica.

Sto. Agostinho exige, para que a atitude estética se realize na plena aceção, o desinteresse, o respeito pela realidade tal como ela é em si mesma, enquanto manifestação da acção de um ser supremo, Criador. Tal perspectiva deve desprender-se do aspecto funcional ou instrumental que, inerente a cada forma de existência, lhe confere uma função de utilidade. Na mundividência agustiniana, o aspecto funcional há-de submeter-se e ordenar-se àquele primeiro, meramente contemplativo ou de fruição. Em todo o caso, não há, na obra do filósofo, uma correspondência entre o par conceptual, *frui / uti* – que tem por referência a actividade humana - e aquele outro, *pulchrum / aptum*, que é propriedade das formas dos seres e, portanto, se exerce independentemente da acção humana. Por conseguinte, a categoria que, juntamente com a de *pulchrum*, compõe a harmonia de conjunto, não é o *bonum utile*, mas a *coaptatio*, ou seja, a congruência entre as partes e o todo que garante a integridade de um ser.

Com efeito, Sto. Agostinho identifica - mediante a análise da percepção do belo e num nível primário e epidérmico, directamente dependente da experiência sensível - a compreensão da estrutura racional dos seres. A razão humana tem, todavia, um itinerário a percorrer, desde esta percepção imediata, quase instintiva, da ordem, mediante a beleza, até à apreensão da estrutura ontológica que perpassa todo o real. Como se disse, este processo de ascense da mente até à beleza suprema é propedêutico, na medida em que nele se revela a natureza relacional da razão, fazendo-a entrar em diálogo quer com o Mundo, quer com o Princípio Soberano de Ser. Na percepção do Universo, entendido como congruência entre as partes e o todo, e mediante a percepção do belo, a razão humana revela-se a si mesma como elemento de mediação entre o Uno e o Múltiplo.

Entendida como *congruentia*, a *ordo rerum* manifesta-se na beleza das formas, ao mesmo tempo que constitui um meio para justificar a presença da disformidade. Esta é, para Sto. Agostinho e quando confinada ao domínio estético, o efeito de uma má interpretação, de um erro de perspectiva que se esconde na falácia da razão quando toma a parte pelo todo, obtendo uma compreensão redutora do real, cerrada à

universalidade. A beleza está na convergência de toda a realidade para uma formosura uniforme, a qual só é dada a contemplar ao espírito que reflecte sobre si mesmo e sobre os seus conteúdos, avançando em direcção à transcendência que, nesse movimento introspectivo, se lhe manifesta. O Filósofo de Hipona reconhece que há, de facto, uma *ordinatio*, uma disposição absolutamente ordenada de todos os corpos, mesmo dos mais ínfimos. Tal ordenação resulta do facto de todos eles dependerem, no seu ser e na sua forma, de uma razão universal causadora de ser e não apenas garante de inteligibilidade. Aderindo à hierarquia ontológica proposta pelo neoplatonismo numa das mais simples formulações – *esse, uiuere, intellegere* -, e cuja operatividade o filósofo não abandonará, não faria sentido que realidades inferiores, como os membros de animais insignificantes tais que as pulgas ou as formigas, estivessem submetidos à racionalidade do Verbo e que esta não abrangesse realidades superiores, como as almas racionais e a vida dos humanos, no seu condicionamento histórico, onde as vicissitudes se entrecem com os momentos de calma.

Para Sto. Agostinho é incontestável a presença desta ordenação, precisamente na medida em que o seu princípio transcende a mente humana. Ela está, por conseguinte, inscrita no real como uma lei imutável. Ora, se a razão a rejeita, e encontra, no Universo, disformidade e contradição, tal facto não se poderá atribuir à debilidade da Ordem soberana, causadora de ser, mas sim a uma redutora e deficiente compreensão do real por parte da mente humana, fundada numa falha de percepção. Por isso, esta compreensão da beleza uniforme só é dada às mentes que se dedicam à ordem dos estudos e que procuram, com afincamento e por cima das demais preocupações desta vida, a unidade perfeita e inteligível.

Todavia, se, inicialmente e com alguma insistência, Sto. Agostinho propõe a dedicação à ordem dos estudos como itinerário da mente para alcançar a Unidade Suprema, tal metodologia vem a simplificar-se, concretizando-se na proposta agustiniana da entrega da razão à análise dos seus próprios conteúdos. A única e universal beleza resulta da congruência que existe entre as partes e o todo, pois o real está desenhado segundo uma concordância universal que se manifesta de modo privilegiado quando a razão atende à *numerositas*, ao ritmo ou harmonia interna que reina nas formas dos seres. Na estrutura do real subjaz uma musicalidade perfeitamente harmónica, cuja estrutura inteligível é redutível à mesma ordem existente na sequência numérica. Por este motivo, o Universo emite uma certa musicalidade, uma concertação universal das formas, no relacionamento que estabelecem entre si – *uniuersum rerum*

coaptatio atque concentum. A beleza universal, a ordenação subjacente em todo o real, a perfeita harmonia dessa musicalidade de fundo, a beleza da figura do mosaico estão lá, mas descobri-las exige um trabalho de purificação do olhar. A mesma exigência de uma purificação interior, necessária à contemplação da Unidade é, igualmente, postulada pela metodologia neoplatónica. A ascese para o Uno, termo final da actividade do sábio, só é possível por um sucessivo despojamento da actividade sensível, em face das realidades corpóreas e materiais²⁵⁴.

A análise augustiniana acerca da categoria ontológica de *pulchrum*, entendida como congruência entre as partes e o todo, integra-se, assim, num plano mais geral: o da percepção de uma racionalidade inerente a todos os âmbitos de realidade, mesmo nas mais diminutas expressões. Por seu turno, como ficou dito, a compreensão dessa racionalidade articula-se, sobretudo nos seus primeiros escritos, com a proposta da dedicação da mente a um esforço dialéctico, reservado a uma parcela da humanidade que dele necessita para alcançar a compreensão da harmonia entre o Uno e o Múltiplo. Neste contexto se desenvolve o discurso augustiniano sobre a natureza das diferentes artes, a finalidade delas – a união entre a alma e o divino, ascendendo *per corporalia ad incorporalia* - e as duas vias que concretizam tal projecto de sageza: a autoridade e a razão²⁵⁵. Num caso e noutro é a tarefa de aprendizagem que está em causa, a qual caminha a par do progressivo descortinar de uma racionalidade universal. A meta é o acesso ao Princípio da Totalidade uma vez que, a partir dele, a mente humana haverá de avistar o lugar próprio que compete a cada forma, no conjunto.

Ao insistir na necessidade de uma aprendizagem da razão, Sto. Agostinho sublinha, entre outros, um aspecto central da sua mundividência: a historicidade da própria racionalidade. Esta verifica-se, antes de mais, a nível individual, pois o próprio

²⁵⁴ Plotino e Porfírio, tal como Sto. Agostinho, insistem numa necessidade de purificação interior, de catarse, para que a alma possa vir a contemplar o Uno Simples, assemelhando-se a ele. Todavia, se o neoplatonismo faz incidir esse percurso na força da razão, no domínio que a alma humana pode exercer sobre si mesma, a proposta augustiniana insistirá na acção purificadora da fé. Esta, sem deixar de ser um acto racional e humano, implica uma atitude de confiança no Outro: o Absoluto ou Deus. O fundamento daquele acto transcende, portanto, a razão individual e alicerça-se na Eternidade do Verbo, que se revela na história.

²⁵⁵ J. Doignon, referenciando em particular Cícero e Séneca, faz notar que esta distinção não é inaugurada por Sto. Agostinho, sendo um elemento clássico da filosofia latina (Cf. J. DOIGNON, “De l’authorité à la raison: une pédagogie classique de la beatitude”, in *Bibliothèque augustinienne. Oeuvres de saint Augustin* 4/2, p. 357-358).

exercício do discurso exige a medida do tempo, mediante a sucessão das sílabas, indiciando que a razão se exerce na demora do raciocínio. Contudo, a dimensão histórica da razão humana manifesta-se também a nível comunitário, mormente no plano do discurso. De facto, as palavras e o sentido que lhes é atribuído são temporários, caducam. Por sua vez, a razão universal, a ordem das razões, resulta da expressão da consonância dos diferentes *verba* e das acções humanas que os sustentam, na sucessão e no curso dos tempos.

Assim, não obstante considerar que a beleza se apreende num nível epidérmico da relação dos *sensibilia* com os *corporalia*, a exposição augustiniana acerca do belo integra-se num plano mais geral do que o da mera análise da sensação. Partindo de um estudo apurado sobre este fenómeno psicossomático, o objectivo do filósofo é disponibilizar uma metodologia que sirva à mente humana para, *gradatim*, ascender *per corporalia ad incorporalia*.

Sto. Agostinho conhece as vias a que o ser humano pode recorrer para descortinar o mistério da universalidade da ordem: a autoridade, sendo esta de instituição divina ou humana, e a razão. E reconhece que a via da autoridade, na qual se refugia a grande maioria dos humanos - não obstante não estar isenta de perigos -, é mais fácil de percorrer do que a da razão. Todavia, há umas quantas mentes que não se satisfazem com a adesão a argumentos alheios e exigem pô-los à prova, pela força da dialéctica. A estes reserva-se o duro caminho da depuração da razão, a qual deve contrariar um comércio, de algum modo natural, que a mente humana estabelece com o domínio das realidades sensíveis e corporais, a fim de se confrontar com aquele universo das realidades que correspondem à sua natureza própria: as inteligíveis. Assim, a função dos saberes ou artes na realização da ascense da razão está intrinsecamente unida ao objectivo de alcançar um desprendimento progressivo da razão humana da convicção da sua dependência em relação à actividade sensível e ao mundo dos *corporalia*. A este propósito, é paradigmática a *expositio* acerca da ordem dos saberes no processo de ascense da mente à razão universal glosada em *De ordine* e fundada, precisamente, na percepção do belo.

Se a reflexão sobre o *pulchrum* – a que Sto. Agostinho associa termos como *decor*, *aptum*, *honestum*, *accomodatum*, *conueniens*, *congruens* e, mesmo, o termo *ordo* – ocupa, no que se refere à compreensão da noção de ordem, um lugar proeminente nos primeiros escritos do filósofo, esse facto deve-se à insistência em identificar aquela noção com a percepção de uma harmonia omnipresente. A via para tal desiderato seria

dedicar-se a uma análise da sensação, privilegiando-a nos domínios visível e audível, a fim de, por meio dela, comprovar a presença, no Universo, de propriedades como a equidade, a justiça, o equilíbrio e a simetria. Deste modo, se a razão humana conclui o contrário, julgando estar em presença de um Universo onde reina o conflito, a oposição e a injustiça, ela deve saber que incorre num grave erro, cuja causa é a ignorância que tem de si mesma e da sua actividade própria. Desta estultícia resulta, como que por osmose, o desconhecimento da natureza do cosmos, no qual a razão humana se insere como parte integrante.

O projecto de construção de uma enciclopédia de saberes conjugava, na intenção do filósofo, estas três dinâmicas: servir de exercício do espírito, permitir um trabalho, progressivo e seguro, no acesso do espírito às realidades supernas, e revelar, simultaneamente, o ser humano a si mesmo, dando-lhe a conhecer a sua natureza específica e anunciando-lhe o lugar que ocupa na hierarquia ontológica.

No que se atém à resolução do filosofema da Ordem e à função mediadora que uma reflexão sobre o belo pode assumir no itinerário da razão para compreender aquela noção suprema, é notória a hábil articulação entre os três propósitos supra-referidos e a atenção de Sto. Agostinho a duas ciências ou artes em particular: a arquitectura e a música. Tome-se a arquitectura como ponto de referência. O filósofo indica que, no que se refere à percepção visível, aquilo que deleita o espírito e o faz reflectir sobre si mesmo, em busca da racionalidade presente em uma obra sua, é a disposição das partes que compõem uma determinada totalidade – no caso concreto apresentado em *De ordine*, o edifício dos *balnea*. As janelas, em número de três, estão dispostas *paribus interuallis*, sendo esta disposição simétrica designada pelos que se dedicam à arte arquitectónica exactamente por *ratio*²⁵⁶.

O critério de razoabilidade é, aqui, claramente enunciado como a concordância das partes em prol de um todo que se dirá ordenado precisamente porque a percepção dele não fere o olhar, antes o deleita. De facto, o olhar é agredido sempre que a beleza está ausente de uma realidade. A concepção augustiniana de beleza como efeito do equilíbrio entre as partes e o todo comprova-se, igualmente, no exemplo da dança ou no da pantomina de um histrião. A dança, enquanto actividade humana que conjuga os

²⁵⁶ DO II, XI, 34: “ (...) quod autem intus tres fenestrae, una in medio, duae a lateribus paribus interuallis solio lumen infundunt, quam nos delectat diligentius intuentes quam que in se animum rapit! manifesta res est nec multis uerbis uobis aperienda.” (CCL 29, p. 126).

membros do corpo, na medida em que o faz de acordo com a lei do equilíbrio ou da congruência é, em si mesma, bela, independentemente daquilo que, através dela, se tenha intenção de significar. Todavia, no caso da dança, a harmonia dos movimentos corpóreos tem por objectivo a representação. A sua finalidade é, portanto, a comunicação, sendo esta indissociável do significado dos movimentos. Ainda que agrade aos sentidos e deleite o olhar, uma realidade pode não ser expressão de harmonia se agredir o espírito, o que sucede quando não se verifica nela um acordo entre os sinais dados e aquilo que, mediante uma determinada acção, se pretende significar. Ao introduzir esta destriça na análise que faz da sensação e em função da percepção do belo, o filósofo estabelece a fronteira entre aquilo que o sentido capta e aquilo que ele transmite. Esta distinção constitui um marco importante para entender a relação agustiniana entre *ordo* e *ratio*²⁵⁷.

A percepção da beleza visível estende-se, progressivamente, às realidades circundantes. Se, de início, e para afastar qualquer suspeita sobre a razoabilidade de uma realidade dada, Sto. Agostinho detém a sua atenção sobre as obras humanas, uma vez detectado sub-repticiamente o critério e a causa da beleza – o equilíbrio, a dimensão justa, ou simetria entre as partes e o todo, cujo efeito é a *dimensio* – o olhar vai-se paulatinamente alargando sobre as obras da *natura*, de que é exemplo, em *De ordine*, a luta de galos – espectáculo harmónico, lugar adequado -, ou sobre os elementos dispostos no Universo. Assim, tudo quanto há no céu ou na terra se torna objecto de atenção e de indagação acerca da congruência, para concluir que é belo quanto agrada naquelas realidades e que a causa do agrado é a beleza das figuras, dotadas de dimensões. Por seu turno, a razão logra reduzir as figuras e as formas à categoria de *numerus*. As dimensões das figuras, aliadas à complexa noção de *numerus*, permitem que a razão aborde o movimento dos astros. Assim, o conjunto de deduções operadas sobre esta observação, tais como o conhecimento das estações do ano, a previsão de eclipses, de fases da lua e todo o conjunto de princípios referentes à astrologia, é resgatado por Sto. Agostinho ao âmbito da *superstitio*, inscrevendo-se no domínio da

²⁵⁷ DO II, XI, 34: “ (...) Aliud ergo sensus, aliud per sensum.” (CCL 29, p. 126). Sto. Agostinho prossegue, aplicando esta lei quer à visão, quer à audição, pois no ser humano o facto de sentir e a decodificação da realidade que se sente estão intrinsecamente unidos. Também no Livro VI de *De musica*, o filósofo detém-se na destriça entre os órgãos dos sentidos e quanto, por meio deles, se capta, analisando detalhadamente a harmonia dos sons.

racionalidade²⁵⁸. Tornando-se uma forma de saber, a astrologia integra-se no elenco das disciplinas, convertendo-se em *scientia*.

Em *De ordine*, Sto. Agostinho reconduz a percepção do belo que se capta *per sensum* à disciplina que compreende a forma inteligível da *aequalitas* ou *similitudo*, a saber, a geometria, ciência que se equaciona directamente com a matemática. Ambos os saberes se articulam sobre a noção de *numerus* e confrontam, portanto, a razão que percorre gradualmente a escalada para o princípio de racionalidade universal, ou Unidade, como termo final desse percurso de ascense. Despojada dos degraus, a razão

²⁵⁸ Sto. Agostinho relata, em *Confessionum*, o seu apreço pela astrologia e formas de conhecimento afins. A questão reveste-se de alguma complexidade. Por um lado, enquanto forma de saber que conjuga a observação empírica e a aritmologia, a astrologia é parte do conhecimento do cosmos e é útil em diversos domínios da actividade humana. Por outro lado, enquanto incide sobre realidades consideradas pelos sábios como divinas – as esferas celestes, o movimento circular dos astros – a penetração da razão em tais fenómenos aproximava, de alguma forma, homens e deuses, também pela capacidade de previsão de alguns fenómenos, pouco frequentes ou periódicos, como o caso dos eclipses do Sol ou da Lua. Este facto - unido a uma concepção do mundo fortemente dominada por uma ideia do divino intrinsecamente associada às forças supra-celestes ou telúricas, e na qual os movimentos cíclicos dos astros ou da própria natureza eram concebidos como materialização de um determinismo cósmico, onde a *fortuna* ou *fatum* justificam as acções dos homens e dos tempos – fazia da astrologia um saber facilmente vulnerável a um aproveitamento por parte de seitas e movimentos teosóficos, tais como o maniqueísmo (e outras expressões gnósticas, com as quais Sto. Agostinho contactou de uma forma ou de outra, v. gr. o priscilianismo, ou o origenismo), ou por parte do puro charlatanismo. Em ambos os casos e de um modo geral, a astrologia anda ligada, ao tempo de Agostinho, a práticas mágicas e divinatórias, favorecendo um culto de falsas divindades e a confusão entre religião, piedade e superstição. É um facto que, nos seus anos de maniqueísmo, o filósofo aderiu à vã curiosidade da adivinhação, como também é verdade que procurou respostas ao seu legítimo desejo de verdade junto dos Maniqueus, interrogando-os acerca dos fenómenos astrais, tendo, ao respeito, comprovado a ignorância profunda dos mais altos dignatários da seita. Sem deixar de afirmar a validade da astrologia como ciência, Sto. Agostinho é crítico, desde o primeiro momento em que desacredita para si mesmo as práticas mágicas e divinatórias (cf. v. gr., *DO* I, VI, 15; II, IX, 27; II, XV, 42: CCL 29, p. 96; p. 122-123; p. 130; *De doct. christ.* II, XXIII-XXV: CCL 32, p. 57-61), sempre associadas a uma interacção entre homens e *daemones*, e à actividade dos fazedores de horóscopos [os *genethliaci* que, como Sto. Agostinho informa em *De doct. christ.* II, XXI, 32 (CCL 32, p. 54); *De haer.* LXX, 1 (CCL 46, p. 334) se chamam vulgarmente *mathematici*], condenando acerrimamente qualquer forma de superstição. No que se refere à astrologia, o filósofo reconhece a sua relação com as leis do cômputo, mas critica a forma como os que a ela se dedicam estabelecem, entre os astros e a vida humana, nexos de um determinismo causal incondicionado, desrespeitando a hierarquia ontológica. Em síntese, a integração da astrologia entre as *disciplinae* não é questão inócua e a batalha terá de ser travada a diversos níveis.

defronta-se apenas com estes dois elementos: ela própria, na sua mutabilidade - verificada, por exemplo, no próprio movimento de ascese -, e a Unidade absolutamente inteligível, origem e fonte de toda a beleza. É para a contemplação deste princípio soberano que se direcciona a pedagogia das disciplinas²⁵⁹. No entender de Sto. Agostinho, a execução deste processo desembocaria no exercício de uma prática de vida ordenada, harmónica, ajustada e bela, só ela capaz de contemplar a fonte de onde emana a Verdade e, a partir desse princípio de universalidade, compreender de que modo todas as aparentes contradições que assolam a vida dos humanos concorrem para uma harmonia entre o todo e as partes que se compenetraram, conjugando-se num imenso poema sinfónico, a que se chama Universo. A contemplação e a compreensão desta harmonia universal coincide com a *beata uita* e a disciplina que lhe corresponde é a Filosofia.

Obviamente, esta exposição, que remete para uma compreensão da ordenação do Universo com base numa estrutura de modelo matemático, onde a relação entre *numerus* e *unitas* – afinal, a relação entre o Múltiplo e o Uno – é a forma última de explicação do real, pouco tem de original. Ela é profundamente devedora de quanto o filósofo assimilara do pitagorismo veiculado pelos escritos de Varrão e das doutrinas presentes, também, em outras fontes manuseadas pelo Hiponense. Esta influência das doutrinas pitagóricas nos primeiros escritos de Sto. Agostinho não é de desprezar. Está patente de modo explícito em obras como *De ordine*, *De musica* ou mesmo em *De quantitate animae* onde, indagando sobre a natureza do fenómeno vital que é a alma humana, o filósofo não hesita em procurar entender a presença dela no ser humano *more geometrico*.

Na verdade, o recurso à aritimologia pitagórica para equacionar a indagação sobre a universalidade de ordem é uma opção inteligente. Todavia, é necessário não perder de vista que as doutrinas do Filósofo de Samos estão presentes, na obra do Hiponense, apenas de modo indirecto, dado que foi assim que elas puderam ser lidas, a saber, impregnadas de influência neoplatónica, combinação que parece ajustar-se magnificamente às preocupações de um Agostinho recém-convertido, em busca da

²⁵⁹ Cf. *DO* II, XVI, 44 (CCL 29, p. 131). A este homem, erudito e sábio, resta acrescentar uma vida ordenada: “ (...) Gradatim enim se et ad mores uitamque optimam non iam sola fide, sed certa ratione perducit.” (*DO* II, XIX, 50: CCL 29, p. 134).

inteligência de uma infinidade de questões que, desde cedo, se apresentaram no seu irrequieto espírito.

No que se refere à natureza e universalidade da ordem, Sto. Agostinho enfrenta-se com algumas soluções possíveis na tradição cultural de que é devedor. Boa parte delas é discutida em *De ordine* e vem imbuída das categorias estóicas que parecem ter criado raiz na mente dos interlocutores do filósofo, tornando difícil suplantar uma solução por efeito de contrários ou a redução da causalidade de todos os fenómenos do Universo ao cego determinismo cósmico.

É certo que o neoplatonismo disponibilizava ao Filósofo de Hipona uma concepção do mundo optimista em extremo, defendendo a presença de uma razão universal que conjuga os fenómenos cósmicos numa lógica outra que a humana e superior a esta, integrando os contrários, as contradições e as contrariedades numa *harmonia mundi* que só ao sábio é dado descortinar. Todavia, se, para Plotino, também a vontade humana livre e as decisões dela têm lugar nessa lógica, sublime e divina, contornando, assim, o determinismo e fatalismo cósmicos dos estóicos, a diferença e a multiplicidade não deixam de emergir, na obra do Alexandrino, como efeito de uma degradação do Uno, sendo a matéria conotada com o princípio da malícia e negatividade, indiciando uma certa subsistência desse princípio de corrupção.

Se, no confronto com a mundividência estóica, Sto. Agostinho teria de batalhar contra uma visão materialista do real e contra o fatalismo cósmico, a mundividência neoplatónica facilmente abria passo a um novo dualismo, fantasma que o filósofo quer afastar definitivamente do seu horizonte intelectual. O pitagorismo, que rondara *De pulchro et apto* em estranha conciliação com algumas teses caras à gnose maniqueísta, surge agora como uma solução plausível para equacionar o filosofema da Ordem. Com efeito, trata-se de conceber a relação entre o Uno e o Múltiplo com base em deduções de carácter puramente inteligível. E se esta relação pode ser reconduzida à sede privilegiada onde o real é compreendido, ou seja, à natureza da razão, libertando-se, progressivamente, da sua aplicação directa à compreensão dos *corporalia*, então ela pode tornar-se extraordinariamente fecunda na intelecção daquela realidade que Sto. Agostinho considera ser o objecto privilegiado da filosofia – a relação entre Deus e a alma.

A hermenêutica agustiniana não é nunca servil em face das autoridades com as quais dialoga. A influência pitagórica, mais patente nos seus primeiros escritos, diluir-se-á com o passar dos anos e ao ritmo da maturação dos elementos que compõem a

metafísica agustiniana. Todavia, a intuição essencial do pitagorismo, o modo de conceber a relação entre o Uno e o Múltiplo, preservando simultaneamente a diferença e exigindo a mútua implicação, virá a erigir-se num elemento-chave para o esclarecimento da noção agustiniana de Ordem²⁶⁰.

Com efeito, a noção de ordem a que Sto. Agostino tem acesso mediante esta ascese por meio dos *uisibilia*, mais do que uma definição, com características de universalidade, alcança o deleite estético. Mediante os diferentes percursos graduais, a alma ascende ao Princípio da Totalidade que se identifica com o Uno inteligível puro. Na esteira de Plotino, também Sto. Agostinho admite que, a partir de uma peculiar forma de comunhão entre a alma e o inteligível, é possível compreender a totalidade e, desta forma, também o lugar que cada ser ocupa na hierarquia ontológica. Esta compreensão só é possível supondo que no Uno estão Todos os inteligíveis. Porém, o modo como Sto. Agostinho e Plotino compreendem a relação entre o Uno e a forma dos seres é radicalmente diferente.

A percepção que a alma tem do real é a da harmonia. O todo e as partes sintonizam, acomodam-se mutuamente, convêm entre si. Esta percepção faz o deleite da alma e permite-lhe afirmar o decoro e a adequação de cada forma a uma justeza fundamental de tudo quanto sucede no interior do cosmos. A ordem ou harmonia, mesmo quando expandida a todos os domínios de realidade, não pode ser entendida mais do que como congruência e acomodamento das partes entre si, sempre num âmbito intra-mundano, onde há partes e totalidades e onde a realidade se sujeita, de algum modo, à tridimensionalidade da matéria, à qual Sto. Agostinho insiste em acrescentar a quarta dimensão, a da sucessão temporal. Mesmo atribuindo alcance ontológico ao princípio universal da congruência, designado por *ordo* – isto é, mesmo entendendo a *ordo rerum* como categoria ontológica -, o domínio da percepção da ordem não ultrapassa, neste contexto, o horizonte do cosmos, pois a percepção que resulta da contemplação desta harmonia é de carácter estético, sem que a razão consiga justificar por que motivo o Universo se reveste desse acordo de fundo.

²⁶⁰ Em *Retract.* I, III, 3 (CCL 57, p. 13), critica os excessivos encómios que, em *De ordine*, tecera a Pitágoras. Esta rectificação é feita com o sentido da história que caracteriza o Filósofo de Hipona. Com efeito, não quer que quem leia ou ouça falar futuramente no que ficou registado em *De ordine* venha a supor que Agostinho não encontra qualquer deficiência nas doutrinas de Pitágoras, sendo elas muitas e de importância capital.

Afinal, um acesso à noção de ordem mediante aquele nível de percepção que se pode designar por uma estética inferior – que se cinge à relação entre os *corporalia* e os sentidos da visão ou audição -, faz prevalecer a interrogação do filósofo em *De ordine: cur ita est?* Se é verdade que, através da percepção da congruência ou da harmonia entre as partes e o Todo, é possível aceder, *gradatim*, à beleza suprema, também é um facto que tal percurso não corresponde à interrogação sobre o modo como se dá esta relação entre a alma e o Uno, por um lado e, por outro, entre o Uno e toda a realidade, da qual a alma é apenas uma expressão. Neste âmbito de indagação, a única certeza que Sto. Agostinho parece ter e que reitera com frequência nos seus primeiros escritos, é a da divergência de naturezas que separa a alma humana da Unidade suprema.

Ensaçando uma primeira resolução para o filosofema da Ordem, o filósofo centra-se na identificação daquelas obras humanas onde é possível verificar a congruência entre as partes, o equilíbrio, o *modus* e a equidade que nelas produz o decoro. Baseando nesta busca a identificação de uma racionalidade universal, o optimismo de Agostinho é generalizado. Dada a estrutura absolutamente congruente do real, baseada num tecido de relações de carácter matemático que, no caso das obras visíveis, é também geométrico, nada escapa a essa textura, imutável e universal, que converge para as leis do cálculo. Estas não só se eximem à corrupção do tempo, como também reservam para si a medida imutável e eterna do próprio tempo. Paralelamente, nas leis da geometria articulam-se as normas imutáveis da disposição dos corpos no espaço. É por isso que Sto. Agostinho insiste que é a simetria que deve reinar na arquitectura. Do mesmo modo, nas realidades naturais, uma aparente imperfeição deve ser reconduzida e reencontrada na figura perfeita, puramente inteligível, que a mente busca e para cuja racionalidade um dado fenómeno, visível corporalmente, apela, na sua condição vestigial. Os *corporalia* – *artefacta* ou *naturalia* - recordam, efectivamente a medida, o *modus* inteligível que configura o espaço, sendo esta a categoria à qual a mente humana pode aceder num plano de pura integridade. É assim que o filósofo apresenta a equidade das partes que deve reinar na disposição de uma casa. É também assim que se deve apreciar a *rotunditas* de uma noz, a qual se aproxima da perfeição ideal do círculo, sem que tal se lhe possa exigir, dada a natureza corpórea desse fruto²⁶¹.

²⁶¹ Erra a mente humana, pois busca a perfeição inteligível fora do seu lugar próprio, que é o das realidades espirituais: *LA* III, V, 14: “In eo plerique homines errant, quia meliora cum mente conspexerint, non in sedibus congruis ea oculis quaerunt, uelut si quisquam perfectam rotunditatem

Há beleza e decoro onde reina uma congruência perfeitamente ajustada das partes. Nenhum domínio da realidade pode escapar a esta ordenação, dado que – como Sto. Agostinho insinua nos primeiros escritos e procura mostrar ao longo da sua obra - a estrutura subjacente a toda a orgânica do mundo é de teor matemático, pois nela a *aequalitas numerosa* sempre se verifica. Este seu optimismo radical, celebrado sobretudo nos primeiros escritos, baseia-se, efectivamente, na convicção de que é possível compreender o real à luz da matriz matemática que suporta a sua verdadeira estrutura. Ascendendo a este plano de racionalidade, verifica-se que todas as contradições geradas na mente humana quando procura compreender a *ordo rerum* emanam de um *erro de cálculo*, cuja causa pode ser multiforme, variando desde a ignorância das leis aritmológicas até à preguiça ou inépcia do espírito para percorrer, atenta e cuidadosamente, os degraus dos saberes.

Sto. Agostinho está convicto da harmonia matricial que rege o Universo e tudo quanto nele se insere, quer no plano da natureza – ao nível das espécies, dos géneros e da interacção dos elementos cósmicos -, quer no plano da actividade humana, individual ou social e cívica, na sua manifestação extrínseca ou no recolhimento de âmbito puramente imanente, do qual emerge. Recorre, por isso, e com alguma frequência, à metáfora do Universo como feito arquitectónico, obra de arte, onde a *aequalitas* está presente, não obstante de modo silencioso e oculto a uma percepção imediata, exigindo, portanto, uma peculiar atenção do espírito. Há uma estrutura de fundo, um alicerce para tudo quanto existe que, se nos primeiros escritos do Hiponense não tem um rosto bem definido – sendo referido como *lex diuina* ou *numerositas* – paulatinamente, à medida que a relação entre o Artífice e a sua obra se vai esclarecendo na mente do filósofo, se virá a identificar com a *Sapientia dei*. Esta, por seu turno, insere-se no seio do Princípio Criador, Deus-Trindade, e identifica-se com o Verbo Eterno ou Virtude Divina.

Falar de uma matriz matemática do cosmos, formada de diferentes combinações numéricas com base na perfeição dos números primordiais, Mónade e Díade, e nas múltiplas aplicações destes às leis do cômputo – aplicáveis às diferentes disciplinas como forma de dominação da mente humana sobre o real circundante, a fim de instaurar uma superioridade, quase divina, do ser humano sobre os demais e sobre o cosmos nas suas diferentes expressões -, não permitiria a Sto. Agostinho, como não permitiu a

ratione comprehendens stomachetur quod talem nucem non inuenit, si nullum umquam rotundum corpus praeter huiusce modi poma conspexit.” (CCL 29, p. 283).

Pitágoras e às diferentes escolas pitagóricas, ascender ao Princípio sem princípio de realidade. Este desiderato último da sabedoria exige descentralizar o enfoque metafísico derradeiro tanto de um princípio elementar de carácter material – mesmo se sublime e deificado, como ocorre na mundividência estóica que assume o Fogo como elemento cósmico, simultaneamente primordial e escatológico –, como do próprio ser humano que, julgando-se na posse dos segredos do Universo, facilmente se considera igual a Deus, apropriando-se do real e usando-o em função de si mesmo e não do Bem Comum. O homem sábio é, no horizonte de tais propostas, um entre os *doctissimi uiri et paene diuini*, aos quais Sto. Agostinho alude nos primeiros escritos, lamentando posteriormente, tanto em *Retractationum* como em outros textos de maturidade, este seu encómio e divinização dos humanos.

Ao remeter para a responsabilidade de um Artífice Supremo a causa final da construção de um Universo onde as leis imutáveis da aritmologia garantem a perpétua integração entre as partes e o Todo, da qual resulta a beleza fundamental e a harmonia radical do cosmos, Sto. Agostinho parece aderir à proposta platónica de *Timeu*, atribuindo funções demiúrgicas ao Princípio Soberano, causador do ser. Assim, quando se atende aos esforços da razão agustiniana por encontrar caminhos para uma compreensão da natureza da ordem através da análise daquelas dimensões do real onde se assegura razoabilidade, torna-se patente a debilidade da resposta para a universalidade daquela noção. Neste contexto, a ordem restringe-se ao plano da justificação do real através da percepção estética, identificando-se com as noções de harmonia ou congruência das partes, quer estas se considerem mediante a aptidão, quer tal euritmia resulte do ajuste de elementos antagónicos. Todavia, o saldo dos excursos agustinianos, tanto sobre a racionalidade presente nas disciplinas como acerca daquela presença na actividade sensível humana é, sem dúvida, positivo, na medida em que permite verificar o alcance e o limite das teses disponíveis na cultura antiga para equacionar o filosofema da Ordem.

Sto. Agostinho não desdenhará os grandes princípios condutores do seu primitivo discurso sobre a ordem, nem os elementos que, nos primeiros escritos, considerou como verdadeiros e razoáveis. Não abandonará, sequer, na maior parte dos casos, a mesma terminologia, para se referir a uma ordem do Universo que se espelha na harmonia e na pulcritude de todos os seres, mesmo nos mais ínfimos e aparentemente abjectos, inúteis ou, inclusivamente, tidos como molestos para a vida dos humanos. Todavia, a noção de beleza que, nos primeiros escritos, parece ser aquela para onde converge a noção

augustiniana de ordem, virá a integrar-se num horizonte de compreensão mais amplo, regido por categorias mais universais do que aquelas que se podem colher na percepção sensível do real, mesmo se, por meio dela, se pretende ascender à contemplação de um Princípio Supremo, Uno e Inteligível. Ampliando quanto de positivo as primeiras categorias haviam conquistado no esclarecimento da *ordo rerum* e da condição universal deste Princípio, Sto. Agostinho avançará para uma identificação, ao nível da noção suprema, entre Ser, Verdade e Unidade, distanciando-se definitivamente dos modelos filosóficos da Antiguidade.

O Hiponense não deixará de identificar e de louvar a harmonia fundamental do Universo e, não obstante as críticas que tece à poesia e a determinadas formas de literatura, referir-se-á inclusivamente ao cosmos na sua condição histórica como a um grande poema, hierarquicamente ordenado por um *ineffabilis modelator*²⁶², na processão do tempo para a eternidade. Porém, a razão desta harmonia será a Sabedoria do Verbo, *per quem omnia facta sunt*. Este princípio de ser e de inteligibilidade garantirá o significado da forma de cada existência, enquanto participante do Ser da Forma Suprema e enquanto integrada numa imensa sinfonia cósmica, indissociável do curso ritmado dos tempos. A harmonia deste conjunto será garantida pela dependência ontológica de todas as formas dos seres em relação ao Verbo de Deus. Este Princípio Supremo, que Sto. Agostinho não deixa de designar por Artífice Divino, justifica o princípio, a evolução, o progresso e o decurso, bem como a chegada a termo ou aperfeiçoamento – a realização do fim -, da Criação de todas as formas, sendo um facto que o próprio curso dos tempos, na sua dinâmica, significará um acréscimo da densidade ontológica do Universo e, portanto, também uma progressiva intensificação da *ordo rerum*, entendida como categoria matricial dos seres na sua condição histórica.

3. Numerositas

O conceito de *numerositas*, de que depende, em última instância, a noção augustiniana de harmonia, pode entender-se em sentido lato como aquele género particular de ordem que resulta do concerto ou congruência entre as diferentes partes de um ser e os diferentes seres entre si, fazendo-os concorrer, numa feliz combinação, para

²⁶² Cf. *Ep.* CXXXVIII, 5 (CSEL 44, p. 130).

um mesmo efeito de conjunto. Sto. Agostinho recorre poucas vezes à formulação grega do termo (☉☐○☐■)✕☉❖■), a qual se pode notificar em *De genesi ad litteram*²⁶³, em *De trinitate*²⁶⁴ ou em *De ciuitate dei*²⁶⁵, surgindo nos três casos como sinónimo de *coaptatio*²⁶⁶. Destas três referências, o texto de *De trinitate* é eloquente, na medida em que estabelece explicitamente a relação entre Deus e o ser humano com base no modelo numérico da relação entre o Simples e o Duplo, ou seja, entre o Uno e o múltiplo. Nesse escrito, o filósofo aplica a noção de *numerositas* ou harmonia num contexto semântico que supera o domínio da compreensão do modo como se relacionam os seres e o Ser. A noção de uma harmonia de base aritmológica é aí colocada ao serviço do esclarecimento da justiça intrínseca que se reflecte na economia da salvação, operada pela mediação de Cristo, Verbo Incarnado²⁶⁷.

É em *De musica* que o Hiponense expõe pela primeira vez com alguma sistematicidade a sua aritmologia, facto que levou a que, consensualmente, se designasse a segunda parte do Livro primeiro da referida obra pela expressão *introductio arithmetica*. Na verdade, o filósofo recolhe aí os princípios pitagóricos sobre a natureza dos números. Caberia indagar legitimamente a razão pela qual Sto. Agostinho, ao propor-se redigir um tratado sobre a *numerositas* a fim de atribuir estatuto ontológico a esta noção, não optou por uma exposição daquelas artes que mais directamente incidem sobre a natureza do *numerus*, como seriam o caso da matemática, da astronomia ou mesmo da geometria, uma vez que esta última articula o número com

²⁶³ Cf. *De gen. ad litt.* X, 21, (CSEL 28/1, p. 325).

²⁶⁴ Cf. *DT* IV, II, 4 (CCL 50, p. 164).

²⁶⁵ Cf. *De ciu. dei* XXII, XXIV (CCL 48, p. 850).

²⁶⁶ Nomeadamente, em *De gen. ad litt.* X, 21 (CSEL 28/1, p. 325), o termo é empregue para negar que a alma humana seja harmonia, isto é, *aliqua corporea qualitate siue coaptatione*. Sto. Agostinho aplica aqui o termo grego ☉☐○☐■)✕☉❖☉ em sentido estrito de organização das partes de um corpo e nega-o da alma, realidade espiritual. Sobre a crítica de Plotino a este sentido de harmonia entre a alma e o corpo, v. PLOTINO, *Enn.* III, VI, 4, 41-52 (p. 99-100); IV, 7, 84 (p. 202). PORFÍRIO, ☉☉✕☐☐○☉)✕☉☐☐18 [ed. E. Lamberz, Teubner, Leibzig 1975 (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), p. 9].

²⁶⁷ *DT* IV, II, 4: “ (...) Haec enim congruentia (siue conuenientia, uel concinentia, uel consonantia, uel quid comodius dicitur, quod unum est ad duo), in omni compaginatione, uel, si melius dicitur, ualde plurimum. Hanc enim coaptationem, sicut mihi nunc occurrit, dicere uolui, quam Graeci coaptatione creaturae ☉☐○☐■)✕☉❖☉ uocant (...). ” (CCL 50, p. 164). Os termos *concinentia* e *consonantia* expressam precisamente a harmonia do canto ou das realidades audíveis.

a categoria de espaço. Esta interrogação encontraria, sem dúvida, resposta razoável no facto de Sto. Agostinho, como *rector*, saber mais de gramática do que de aritmética. Assim, ser-lhe-ia naturalmente mais fácil construir um discurso fundado na análise das palavras do que na dos números. Todavia, é possível avançar um argumento de crítica interna, capaz de criar um horizonte de sentido mais amplo para este facto, o qual não deixa de causar alguma perplexidade.

Efectivamente, a música é uma das quatro disciplinas matemáticas que, juntamente com a aritmética, a geometria e a astronomia, viria a integrar, futuramente, as artes do *quadriuium*. Exceptuando a aritmética, cujo objecto de estudo são os números e as relações que, entre eles, se estabelecem – e que, portanto, se poderia entender como ciência *mater*, da qual as demais são apenas aplicações – Sto. Agostinho poderia ter optado por redigir um tratado de astronomia. A razão atenderia, nesse caso, de modo particular, ao movimento das esferas celestes. Porém, uma das dificuldades de redigir um estudo neutro e desapassionado acerca da manifestação e presença da *ordo rerum* no curso dos astros reside na associação directa que a mentalidade coeva do filósofo estabelecia entre a observação dos astros e uma certa forma de religiosidade que não é separável da superstição e da credence. O próprio Agostinho possuiria alguns conhecimentos de cosmografia que lera nos escritos dos filósofos e armazenara na memória. Estes homens, através da observação dos astros, puderam reconhecer as leis do espaço sideral e transmiti-las à posteridade. Deste modo, por meio daquilo que os escritos dos filósofos transmitem, Sto. Agostinho admite ser possível um certo conhecimento da Criação e das criaturas, não obstante o carácter ténue e vestigial desta informação, por ausência de referência ao Verbo ou Sabedoria de Deus²⁶⁸.

O Hiponense reconhece que as descobertas feitas ao seu tempo no domínio da astronomia admitem uma certa previsibilidade sobre os acontecimentos referentes ao espaço sidéreo²⁶⁹. Com base neste facto, todavia, a superstição e a vã curiosidade dos povos facilmente atribuíam poderes divinos aos homens que predizem tais acontecimentos. A astronomia e os que a exercem confundiam-se, por conseguinte, com os magos e futurólogos. Esta exploração da credibilidade humana era prática comum entre as seitas e Agostinho conheceu de perto o seu carácter pernicioso, nos anos que passou como auditor na seita maniqueísta, a qual recheia de cultos astrais tanto os seus

²⁶⁸ Cf. *Conf.* V, III, 5-6 (CCL 27, p. 59-60).

²⁶⁹ Cf. *Conf.* V, III, 3-4 (CCL 27, p. 58-59).

discursos como as suas práticas, sem de modo algum possuir o conhecimento das leis dos movimentos dos astros²⁷⁰. Sto. Agostinho reconhece que durante muito tempo se interessou avidamente pelo estudo dos astros, não tanto para aceder à compreensão dos Uno inteligível, mas para descortinar, por um afã de segurança e de curiosidade insanas, os desígnios acerca do seu futuro, a tal ponto estava convencido de que umnexo de relação causal se estabelecia necessariamente entre o curso da vida humana e o andamento das esferas celestes. De facto, a transformação cultural do conceito de *mathematici* que gera, ao tempo, a ambiguidade em torno da astronomia, rondando entre a ciência e superstição, é claramente denunciada pelo filósofo em *De diuersis quaestiones* 83²⁷¹.

Por seu turno, a geometria anda associada à concepção do inteligível, equacionando-o com o espaço no qual se inscreve a extensão da matéria. Para o considerar, a mente não pode abstrair dos *phantasmata* dos produtos da imaginação que tanto aprisionaram a mente de Agostinho, nas suas tentativas de compreensão da natureza da Deidade²⁷². O filósofo concede à geometria a virtude de apresentar, aos olhos do corpo, a harmonia que reina na igualdade das figuras, isto é, na lei da simetria. E quando pretender iniciar o seu percurso de conhecimento de Deus e da alma, não descurará investigar *De quantitate animae*, indagando a relação entre esse princípio vital e o espaço: o modo como, na alma, se geram as figuras geométricas e como, através delas, se pode chegar a conceber a inteligibilidade do princípio. Todavia, o saldo daquele Diálogo parece ser a aplicação do “espaço da alma” à maior ou menor

²⁷⁰ Cf. *Conf.* III, VI, 10; V, III, 6 (CCL 27 p. 31-32 ; 59-60).

²⁷¹ *De diu. quaest.* 83. q. XLV: “ Non eos appellarunt mathematicos ueteres, qui nunc appellantur; sed illos qui temporum numeros motu caeli ac siderum peruestigarunt (...)” (CCL 44A, p. 67). SOLIGNAC, e a despeito da opinião de MARROU, comenta: “(...) Il est d’ailleurs deux domaines où les connaissances d’Augustin dépassèrent une pseudo-culture livresque et imprécise : ce sont la science des astres et la science des nombres, l’astronomie et l’arithmétique ! » [A. SOLIGNAC, *Oeuvres de saint Augustin, Les Confessions*, Bibliothèque augustinienne 13 (Paris 1998) p. 89].

²⁷² *Conf.* VII, I, 1: CCL 27, p. 92) : “ (...) Clamabat uiolenter cor meum aduersus omnia phantasmata mea (...)” O texto resume a noção de divindade que Agostinho podia então conceber, a qual articulava com a categoria de espaço: deus, um infinito espacial, espécie de vácuo (*spatiosum nihil*), ou a negação do espaço, para que se lhe pudesse atribuir a infinitude. A noção de Deidade que a mente do filósofo podia então acolher, equacionando matéria e espaço, assumia características de uma entidade estranha e quase monstruosa, inviável a uma relação pessoal, antes gerando, no coração, aquele estranho sentimento que o Hiponense descreve mediante a expressão *incrassatus cor* (cf. *Conf.* VII, I, 2; CCL 27, p. 92).

capacidade que ela tem de acolher e equacionar o sentido das coisas: grandeza de alma, numa palavra, é, para Agostinho, sinónimo de magnanimidade, abertura da dimensão racional do espírito humano a todas as dimensões do real, na riqueza de diversidade que o caracteriza.

Um argumento que porventura pode contribuir para compreender por que razão o Hiponense prefere a música à astronomia ou à geometria, entre as ciências de matriz matemática, é o facto de, auxiliado pelos *Libri Platoniorum*, desde os primeiros momentos da sua conversão metafísica o filósofo ter descoberto como lei irrecusável do real que, no processo de procura da Verdade, a mente humana, invisível, se há-de preferir aos objectos corpóreos, visíveis. Ora, Sto. Agostinho sabe que as palavras são produto da mente ou, pelo menos, com ela se relacionam de modo directo – razão pela qual a dialéctica e a ciência dos números estabelecem tão estreito vínculo -, não obstante o filósofo não ter explicado nem discutido, em *De musica*, a origem e a natureza da linguagem humana²⁷³.

Os excursos do Filósofo de Hipona sobre a percepção da harmonia através da dedicação do espírito às *liberales artes* levaram-no a distinguir dois domínios de realidades: o plano dos sentidos e o daquilo que eles captam. Uma reflexão sobre estes dois domínios da actividade sensitiva haveria de permitir estabelecer, entre eles, uma relação de prioridade. Igualmente, tal reflexão tornaria possível determinar a natureza harmónica da própria sensibilidade humana e de quanto, por meio dela, é percebido pela mente, sem, todavia, perder de vista o horizonte de todo este esforço especulativo – construir um caminho seguro para que a razão progrida, *gradatim, per corporalia ad incorporalia*.

Para reflectir sobre a estrutura matemática do real e, nela, encontrar a causa derradeira da percepção da beleza do universo, Sto. Agostinho parte da análise da experiência do movimento²⁷⁴. Este facto não é aleatório para esclarecer a noção de

²⁷³ A temática será discutida em *De magistro* e completada, não apenas no que à linguagem se refere mas na totalidade das disciplinas, em *De doctrina christiana* (v., sobretudo, *De doct. christ.* II, XIX, 29-XXVIII, 44: CCL 32, p. 53-63). O problema fundamental no uso das ciências é a distinção da origem, divina ou humana, dos sinais empregues no discurso. Não obstante o carácter relativo que, na referida obra, atribui às designadas ciências profanas, Agostinho dificilmente dispensa a numerologia. Extraíndolhe toda a força simbólica, emprega-a com frequência na sua exegese bíblica.

²⁷⁴ Escreve Guitton, a propósito da centralidade deste estudo sobre o movimento na obra do Hiponense: “(...) C’est que la musique est essentiellement la science du mouvement, et plus que tout autre discipline

ordem, quando entendida como a congruência entre as partes e o todo. A relação entre o fenómeno do movimento e a *ordo rerum* é posicionada desde os primeiros Diálogos de Agostinho a partir de uma dupla perspectiva. Com efeito, o filósofo reflecte sobre o movimento como realidade universal que afecta todos os seres dotados de corporeidade, assim como todos aqueles que são afectados pela duração, mesmo se a sua não é uma estrutura corpórea. Em suma, Sto. Agostinho considera que o movimento afecta toda a realidade que *não é eterna*. Mas, se assim é, o movimento não se restringe a uma afectação da matéria, sendo possível falar de um *motus animi* e deduzir que toda *anima* e, mais em concreto, todo *animus*²⁷⁵ - todo o princípio vital no qual resida a razão como realidade espiritual -, não obstante ser imortal, não é eterno. Por sua vez, considerando a hierarquia ontológica, cabe afirmar que toda a alma é superior a qualquer corpo, mesmo aos corpos mais subtis e perfeitos. Perante este facto, o Hiponense considera possível analisar, à luz da própria noção de movimento, a ordenação que se estabelece entre a alma, princípio de vida, e qualquer corpo. O objecto desta análise incide sobre aquele fenómeno que se designa de modo habitual por *sensação*.

Para garantir que todo o movimento está submisso a uma lei de ordem, eterna e imutável, Sto. Agostinho radica a sua interpretação daquele fenómeno na noção de ritmo ou *numerus*. Na consecução de tal objectivo encontrará, nas tradições filosóficas platónica, pitagórica e neo-pitagórica, elementos que lhe permitirão firmar no domínio ontológico a própria noção de *numerus*. Neste contexto, é sobretudo aquele movimento que escapa à vontade humana que se converte no horizonte da reflexão agustiniana, uma vez que se trata de garantir racionalidade a todo o real, desde as expressões mais sublimes de ser, até às mais pequenas e ínfimas.

Ao aprofundar a noção de *numerus*, o filósofo procura garantir que toda a expressão de realidade - mesmo a aparentemente irracional, mesmo a que escapa ao domínio da inteligência ou da vontade humanas - se gere pelas leis da proporção e congruência. Sto. Agostinho tem em vista conquistar um conjunto de normas que justifiquem a universalidade da ordem, sempre entendendo esta noção como sinónimo

elle permet de saisir avec précision l'accord de l'immuable avec le muable » (J. GUITTON, *Le temps et l'éternité...*, p. 153). A música é, afinal, a arte por meio da qual a razão pode aproximar-se de uma concepção da real relação entre o Uno e o múltiplo, mesmo partindo da análise de uma experiência sensível, como é a da audição.

²⁷⁵ Para o significado que estes termos assumem na obra do Hiponense, v. Gerard J.P. O'DALY, "Anima, animus" in *Augustinus-Lexikon* 1 (1986-1994) 315-340.

de congruência. Através da análise do movimento, procura um princípio de imutabilidade que seja, simultaneamente, um factor de estabilidade e de unificação do real, a fim de garantir a relativa firmeza da contingência e da mutabilidade que caracteriza todas as formas de existência. Ora, tal princípio parece estar presente na proporção numérica que a aritmologia, de filiação pitagórica, explanava adequadamente.

Sto. Agostinho considera que, se for possível mostrar que tudo quanto se move é regido por uma razoabilidade universal e eterna, então será fácil garantir a universalidade da ordem. De igual modo, sendo este princípio em si mesmo dotado de harmonia, ou seja, de igualdade e equilíbrio, uma vez encontrado tal primórdio, ter-se-á achado, também, a razão pela qual os corpos, na sua infinita variedade e diversidade, atraem os sentidos e geram, em quem os contempla, a percepção do belo.

Neste contexto, causa menos estranheza que o filósofo inicie a sua *introductio arithmetica*, em *De musica*, com o propósito de esclarecer a noção de ritmo mediante o recurso à experiência do movimento local e da velocidade. De facto, as reflexões agustinianas a este propósito, anteriores a *De musica*, convergiam já nesta direcção. *De ordine* e *De immortalitate animae* são, porventura, os escritos de juventude mais pródigos em contributos sobre estas inquietações. Em *De ordine*, o filósofo não cessa de recordar a harmonia reinante nos corpos dos animais, mesmo dos mais pequenos, a qual se manifesta na disposição, adequada e congruente, dos seus membros e, até, da actuação da natureza deles, como se pode verificar nos movimentos, quase rituais, efectuados para propagação da espécie, ou naqueles outros realizados para conservação da mesma. Também no movimento dos próprios corpos inanimados, como os astros, o Filósofo de Hipona descobre a lei de proporção numérica. Inclusivamente, os sinais de instituição humana, de que são exemplo a linguagem, na sua expressão oral ou escrita, a dança e os demais elementos convencionados para estabelecer comunicação entre os humanos, estão regidos pela lei da proporção numérica.

Não obstante o movimento ser um fenómeno que afecta tudo quanto existe, verificando-se em realidades substanciais, em *De immortalitate animae* Sto. Agostinho faz notar que tal realidade não subsiste por si²⁷⁶. Dado o carácter enigmático da natureza

²⁷⁶ *De immort. anim.* III, 3 : « (...) Nullus autem motus sine substantia; et omnia substantia aut vivit aut non vivit ; atque omne, quod non vivit, exanime est, nec est ulla exanimis actio. Illud igitur, quod ita movet, ut non mutetur, non potes esse nisi viva substantia. » (CSEL 89, p. 103-104).

do movimento e a sua interferência na indagação acerca da natureza da relação entre a alma e Deus, inscreve-o entre os elementos cuja compreensão compete à Filosofia. Todavia, tratando-se de um fenómeno indissociável das categorias de espaço e tempo, é necessário encontrar uma medida que torne inteligível aquela realidade. Agostinho encontrá-la-á no ritmo ou *numerus*, integrando numa única categoria aquelas duas dimensões, espaço e tempo. O movimento é, afinal, a difusão de um corpo no espaço e no tempo, e a categoria de *numerus* abarca ambas as dimensões²⁷⁷.

Por seu turno, a recondução do espaço e do tempo – que envolvem todos os corpos e também a percepção humana, enquanto actividade pertencente a uma parcela do cosmos – a um conjunto de leis universais, eternas e imutáveis, dissocia o real e a sua estrutura última da própria mutabilidade que afecta, também, a percepção humana. Sto. Agostinho refere com frequência que o movimento é causa das ilusões de óptica, como o engano que ocorre, a quem navega, quando percepção uma deslocação aparente das torres, fixas em terra. No caso do movimento da sucessão silábica, que constitui a expressão física da linguagem humana, a pronúncia pode dar origem a equívocos. Com efeito, se, ao fazer uso do termo latino *hominibus*, não se aspira o “h” inicial, confunde-se um substantivo com um adjectivo e a comunicação oral torna-se deficiente. Assim, a compreensão da lei universal que rege quer a deslocação no espaço, quer a enunciação no tempo é, também, um modo de contornar o cepticismo gnosiológico e de colocar o real na sua devida disposição, sabendo que a instituição humana e os seus sinais se submetem a uma outra lei, mais universal, imutável e eterna.

A exposição do final do Livro primeiro de *De musica* é pródiga em elementos para explicitar esta convicção agustiniana. Incidindo sobre a natureza da duração, o filósofo parte de uma primeira distinção entre *motus rationalis* e *motus irrationalis*²⁷⁸. O primeiro género respeita a norma de igualdade, pois tem em comum uma mesma unidade de medida, princípio que não é respeitado pelo segundo. Sto. Agostinho estabelece, assim, uma prioridade da igualdade sobre a disparidade. Por conseguinte, a análise do ritmo prossegue no sentido de encontrar aqueles movimentos que respeitem a perfeição da razão, ou seja, a paridade ou proporção no tempo da enunciação.

²⁷⁷ O recurso do Hiponense à tradição pitagórica é, a este respeito, eloquente. De facto, a aritmologia pitagórica associava, ao número, a disposição espacial, utilizando, para a representação do número, uma série de seixos, ou representando-o por meio de um conjunto de pontos, dispostos geometricamente.

²⁷⁸ *De mus.* I, IX, 15: “ (...) [magister] illud etiam, ut opinor, intelligis, omnem mensuram et modum immoderationi et infinitati recte anteponi.” (PL 32, 1092).

No plano das relações racionais abrem-se, por seu turno, duas possibilidades: ou dois movimentos têm duração igual, ou dois movimentos têm duração desigual. Em caso de *desigualdade*, cabem, ainda, três hipóteses: a) ou o movimento maior contém um número exacto de vezes o movimento menor (o exemplo dado é a proporção de 4 para 2, com base na identidade, já aritmológica, segundo a qual $4 = 2+2$); b) ou o número maior ultrapassa o menor, com uma relação de partes alíquotas (é o caso da relação de 6 para 4, na qual o número seis contém três vezes o número dois, que está contido, por seu turno, duas vezes no número quatro); c) ou o número maior não estabelece qualquer relação alíquota com o menor, não sendo possível estabelecer a lei de proporção nem a diferença entre eles.

Para simplificar, Agostinho atribui nomes a estas relações. Surgem, assim, os *numeri connumerati*, para designar as hipóteses a) e b), supra mencionadas; e os *numeri dinumerati*, para identificar a hipótese c). Posteriormente, os *numeri connumerati* hão-de admitir duas divisões: a) os *numeri complicati* ou múltiplos, nos quais o menor constitui uma parte alíquota do maior; b) os *numeri sesquati*, nos quais a parte alíquota do maior é o seu excesso ou diferença em relação ao menor²⁷⁹.

Da dedicação de Sto. Agostinho a este exercício do espírito evidencia-se o estabelecimento de uma hierarquia na qual a realidade mais perfeita é aquela que goza de igualdade e proporção. Nesta reside a *ratio* e o seu contrário é *irrationalis*. Porém, o irracional é, também, ininteligível. O filósofo reconduzirá, então, este conjunto de apreciações – que incide directamente sobre o ritmo e a métrica, isto é, sobre as normas de enunciação poética -, a princípios mais genéricos, onde toda a expressão de realidade possa ter cabimento. Se for possível encontrar uma lei de igualdade e de proporção que sempre se verifique, seja qual for a forma da realidade sobre a qual se aplique, então

²⁷⁹ Esta complexa divisão pode ler-se em *De mus.* I, IX, 15-17 (PL 32, 1192-1193). O esquema, presente nos Livros dois a cinco, é eficaz sobretudo na aplicação à secção rítmica-métrica deste escrito, fornecendo, com base nas leis dos números, uma grelha de compreensão para a complexa divisão silábica da métrica clássica, nas suas múltiplas combinações de sílabas longas e breves. Para o estado da investigação acerca das fontes que Sto. Agostinho terá empregue na obtenção do referido esquema, bem como para a influência do mesmo na tradição musicológica posterior, veja-se Ubaldo PIZZANI, “La “Musica disciplina” tra Agostino e Boezio” in G. A. PRIVITERA (ed.), *Paideia cristiana. Studi in onore di Mario Naldini*, Scritti in onore 2. (Roma 1994) 347-364; E. CASTRO CARIDAD, “De san Agustín a Beda: La estética de la poesía rítmica”: *Cuadernos de Filología Clásica-Estudios Latinos* 13 (1997) 91-106.

poder-se-á afirmar que todo o real se ergue sobre uma *ratio* ou lei de ordem, imutável e omnicompreensiva.

É neste contexto que surge a exposição da estrutura e da génese do número dez, enunciada, pela primeira vez, em *De musica*, no contexto de uma análise do ritmo, e empregue posteriormente com abundância na obra de Agostinho. O filósofo atribui-lhe uma tal eficácia que não mais abandonará os princípios e corolários expostos naquela obra. Analisando a distinção entre números pares – *illi qui potest in duas partes aequales diuidi* -, e ímpares – *illi quod non potest* -, a razão exige que se encontre o primeiro dos números pares, já que essa sequência há-de ter, também, um princípio. Entre os números divisíveis em partes iguais, o número dois surge com direito de cidadania, igualmente considerado como uma realidade íntegra e perfeita, indivisível enquanto par e princípio de uma sequência, número que carece de meio, característica que partilha com o número um. Desta forma, Sto. Agostinho obtém, no interior do cômputo decimal, os dois princípios platónicos de perfeição do Universo: a Mónada e a Díade²⁸⁰.

Esta conclusão, que coloca a dualidade no princípio da sequência numérica, causa alguma perturbação. Com efeito, uma mundividência que assuma a *numerositas* como categoria ontológica e que admita um princípio de igualdade entre os números um e dois, abre passo a uma concepção dualista da realidade. Contudo, o filósofo contorna esta dificuldade, mediante uma solução de compromisso entre as propostas pitagórica e neoplatónica²⁸¹. Efectivamente, seria de recear que se colocasse, no princípio de

²⁸⁰ Agostinho refere-se a estes princípios na *Ep.* III, reflectindo com Nebrídio acerca da infinitude do imperfeito e da finitude/limite da perfeição. Preocupado com a infinita divisibilidade dos corpos, plenamente imerso nas categorias neoplatónicas acerca do Uno e do Múltiplo, o filósofo distingue um número sensível, próximo da corporeidade e, com ela, do infinito, de um outro, inteligível, perfeito e redutível à Unidade (cf. *Ep.* III, 2: CSEL 34/1, p. 6-7) .

²⁸¹ Aristóteles, em *Metafísica* I, 5-6, resume a filosofia pitagórica e a platónica, aproximando-as em alguns aspectos. Para os pitagóricos, diz o Estagirita, o ilimitado e o Uno são substâncias das coisas e, por isso, o Número surge como princípio essencial de composição do real (cf. *Ibid.* 987^a, 15-30). Platão teria adoptado esta doutrina, mas acrescentara-lhe coisas próprias (cf. *Ibid.* 987b-988^a). De acordo com o Aristóteles, Pitágoras considerava o Número como parte da substância sensível, enquanto Platão colocava os Números como realidades intermédias, situadas fora das coisas. Os pitagóricos consideravam a díade Limitado-Ilimitado, Par-Ímpar como princípios constitutivos dos Números. O carácter primordial dos Números, abrangendo também a matéria e a extensão no espaço, inscrevia-os no plano das realidades sensíveis. Platão, inversamente, estabelece uma diferença entre os números ideais, representantes das

explicação de toda a realidade, uma dualidade derivada de uma estrutura essencialmente bética e entendida como condição intrínseca dos seres, os quais subsistiriam *ex aduerso*. Porém, ao concluir, pela análise da sequência numérica de um a dez, que existe um princípio comum entre o Uno e o Múltiplo, Agostinho afasta-se de qualquer concepção dualista do real. Todos os números derivam, de facto, do Uno primordial e o segundo princípio, o número dois, depende ontologicamente do primeiro. Dito de outro modo, o Múltiplo depende do Uno e este é princípio absoluto, não dependendo de nenhum outro. Aliás, como se verifica na operação numérica da adição/ multiplicação, o número dois não é senão o resultado do somatório de um e um, constituindo-se, de algum modo, como uma reiteração do Princípio²⁸². Assim, o número dois é, a um tempo, o princípio de multiplicidade e a primeira expressão do múltiplo.

Nesta conclusão, Sto. Agostinho encontrará um elemento de fecundidade para a constituição da sua mundividência. Antes de mais, afasta-se da posição pitagórica que considerava o Um e o Dois, entes matemáticos, como princípio de realidade, não obstante o próprio Hiponense ter partilhado dessa concepção em *De pulchro et apto*. Do mesmo modo, a concepção agustiniana de *unitas* e de *numerus* - esboçada nas explanações sobre a génese do número dez, presentes, com grande paralelismo, quer no primeiro Livro de *De musica*, quer no Livro segundo de *De libero arbitrio* - permitir-lhe-á conceber a relação ontológica radical - a saber, aquela que se estabelece entre o Uno e o Múltiplo.

Não obstante o cunho marcadamente platónico desta concepção agustiniana acerca da relação entre Unidade e Multiplicidade, ela separa-se subtilmente das teses do Fundador da Academia. De facto, de acordo com Aristóteles, Platão distancia-se da escola pitagórica, pois não identifica de imediato as Formas Supremas e os entes matemáticos. Estes serviriam de mediação para aceder àquelas, imóveis e eternas,

Formas originárias ou Ideias, e os entes matemáticos. Os primeiros são paradigma da estrutura sintética de unidade na multiplicidade que caracteriza qualquer plano do real, comum a todas as existências, seja qual for o nível de realidade considerado. Agostinho, por seu turno, entende o Uno e a Díade como dois princípios dos números, sendo estas as realidades descobertas pela razão quando atende à ordem do universo. Uno e Díade, Uno e Múltiplo, recolhem-se num só princípio supremo que é a *ordo rerum*, a harmonia ou congruência, noções com as quais, mormente nos primeiros escritos, se identifica a noção agustiniana de Deus.

²⁸² *De mus.* I, XII, 21: “ (...) nunc autem hoc alterum principium de illo primo est, ut illud a nullo sit, hoc vero ab illo: unum enim et unum duo sunt, et principia ita sunt ambo, ut omnes numeri quidem ab uno sint.” (PL 32, 1096).

análogas do universo sensível, na medida em que admitem a diferença dentro da mesma espécie, suportando a multiplicidade. Por seu turno, dada a vertente aritmosófica do neopitagorismo, este acaba por sublinhar a prioridade da Mônade sobre a Díade, pois só desse modo pode conceber uma escatologia na qual a alma tende, como ao estado de máxima perfeição, a dissolver a sua identidade na Unidade do Princípio.

Ainda com base na relação numérica entre o Uno e o Múltiplo – entre o Um e os números dele derivados, no interior da sequência decimal – Sto. Agostinho deduz as primeiras regras dos números, princípios imutáveis e eternos onde quer que se manifestem, entendendo-as como leis constitutivas do real, geradoras de ordem e harmonia. Com elas, a razão humana estabelece uma peculiar empatia, pois pode descobri-las para onde quer que se dirija. Na óptica do Hiponense, a razão fá-lo-á de modo peculiarmente eficaz se prestar atenção à *numerositas* inerente ao discurso poético.

Ao debruçar a atenção da razão sobre a lógica intrínseca que subsiste na sequência decimal, o filósofo deduz que a tendência à unidade é a regra mais universal da própria numeração. *Ex pluribus unum* transforma-se, efectivamente, num mote da mundividência agustiniana que irá adquirindo diferentes matizes à medida que o Hiponense o explana, enriquecendo-o com novas leituras e reinterpretando-o sucessivamente²⁸³. Com efeito, trata-se de analisar a sequência numérica à luz dos princípios de junção e ordenação²⁸⁴. Tais princípios estão virtualmente contidos nos dois primeiros elementos de toda a sequência numérica, a saber, os números Um e Dois. O mesmo é afirmar que estão contidos no número Um e na soma da multiplicação deste número por si mesmo. Quando se juntam, um e dois realizam um número completo, com princípio, meio e fim, que é o número três. De igual modo, o número três segue-se aos dois referidos números, na ordem do cômputo.

²⁸³ *De mus.* I, XII, 24: “ (...) [magister] quid? Illud nulla ne consideratione dignum putas, quod ista concordia quanto est arctior atque coninctior, tanto magis in unitatem quamdam tendit, et unum quiddam de pluribus efficit? (...) conuenerat quippe inter nos superius, tunc ex pluribus unum aliquid maxime fieri, cum extremis media, et mediis extrema consentiunt (...)” [PL 32, 1096-1097; V. também, *Conf.* IV, VIII, 13 (CCL 27, p. 46-47); *Enarr. in Ps.* CXXXIII, 3; CL, 2 (CCL 40, p. 1937 ; p. 2192); *DT* VI, III: CCL 50, p. 231-233].

²⁸⁴ Cf. *De mus.* I, XII, 22 (PL 32, 1096). A tarefa é a de *collocare in ordine* ou de *copulare in ordine*, de modo a encontrar um número acabado e perfeito, íntegro.

Sto. Agostinho faz notar que este fenómeno – o facto de que os dois números que se unem na enumeração criarem aquele que se lhes segue – não acontece em mais nenhum número. Por isso, a tríade inicial é perfeita e nela se manifesta uma imensa concórdia²⁸⁵. Esta harmonia ou concórdia revela-se na estreita união que se estabelece entre estes três primeiros números. Ela resulta do facto de que um número se faça uma só coisa a partir de muitas – *unum de pluribus efficit*. Tal união e conexão – que se verifica de modo perfeito na tríade com que se inicia a sequência numérica, mas que se estende aos primeiros dez numerais – tornar-se-ão mais evidentes, à medida que a razão penetra na relação que os números estabelecem entre si.

De facto, Sto. Agostinho define a coesão como o acordo entre o meio e os extremos, sendo o número quatro o paradigma desta forma de união. Quando se comparam os três primeiros números, verifica-se que o número dois supera tantas vezes o número um quantas o número três supera aquele outro, isto é, acrescentando sempre um. Por seu turno, quando a razão avança de um para dois e de dois para três, enuncia duas vezes o número dois, resultado que, em adição, se designa por quatro. Daí que a proporção que se percebe nesta relação atinja uma imensa concórdia e espelhe maximamente a beleza da ordem²⁸⁶. Aplicando esta regra de progressão numérica aos demais números, verifica-se que a maior perfeição, em termos de sequência, se encontra nesta primeira sucessão de quatro números, pois é ela que detém, de modo peculiar, a força da unidade entre o múltiplo.

Duas parecem ser, neste sentido, as preocupações do Hiponense. Por um lado, o cuidado de colocar, a par da igualdade e da proporção, a Unidade, como princípio de todo o real, sendo a relação entre a sequência numérica e o plano metafísico da *numerositas* legitimada pelo facto de tal sequência se obter através da consideração racional do movimento²⁸⁷. Por outro lado, sublinha a importância da finitude e do limite, princípios sem os quais o real se tornaria irracional²⁸⁸ e, portanto, ininteligível²⁸⁹.

²⁸⁵ *De mus.* I, XII, 22: “(...) [magister] – Magna haec concordia est in prioribus tribus numeris: unum enim et duo et tria dicimus, quibus nihil interponi potes, unum autem duo, ipsa sunt tria.” (PL 32, 1096).

²⁸⁶ Agostinho esclarece que o estudo da proporção – aquilo que os gregos designam por analogia - não pertence à música. Mas a harmonia que se produz na sequência de um a quatro é reflexo privilegiado da ordem dos números, pela qual se rege o Universo. Assim, lê-se em *De mus.* I, XII, 23: “(...) Unum, duo, tria, quator sit amicissime copulata progressio numerorum.” (PL 32, 1097).

²⁸⁷ *De mus.* I, XI, 19: “ (...) [magister] quoniam de numerosis motibus agimus, utrum ipsos debeamus consulere numeros, ut quas nobis leges certas fixasque monstraverint, eas in illis motivus

De facto, a sequência dos números é infinita se não *in dicendo* certamente na medida em que a *uis numerorum* é intrinsecamente indissociável da multiplicação²⁹⁰. Sendo assim, se não se encontrasse a razão que limita uma tal sequência, a própria sequência numérica tornar-se-ia irracional, pois é o limite que estabelece a regra da sua racionalidade intrínseca. Sto. Agostinho encontra esta regra ou *ratio numerorum* na sequência decimal, motivo pelo qual ergue tal sequência em norma que rege todo e qualquer número e toda a relação entre os números²⁹¹, articulando sempre a sucessão numérica com a perfeição das formas dos seres, e indica o número três como princípio que contém a perfeição do real e o limita, enquanto totalidade. Para que uma forma seja

animadvertendas observandasque judicemus. [discipulus] Placet vero: non enim quidquam ordinatus fieri posse arbitrator.” (PL 32, 1094). Esta recondução do ritmo à aritmologia tem por objectivo encontrar a estrutura matemática do juízo estético. Para tal, Sto. Agostinho necessita de identificar o elemento qualitativo da própria regra da sucessão numérica. Esse passo dá-se quando se confere, ao número, a categoria de Princípio de Realidade. Já em *De ordine* a razão, ousando demonstrar a sua imortalidade, considera a possibilidade de ser, ela própria, o número e, se tal não for passível de demonstração, pelo menos será o número o princípio pelo qual ela poderá compreender toda a estrutura do real.

²⁸⁸ Já o fizera em *De ordine* na descrição da *ars poeticae*, ao recordar que o verso é precisamente a medida do discurso poético, submetendo-se ao esquema divisório dos pés métricos. Esta medida exige-se para que o discurso não progrida para além daquilo que a razão pode suportar, afirmação que, implicitamente, designa que a razão não capta, no caso concreto, um discurso infinito e ilimitado, desmesurado.

²⁸⁹ Conforme o testemunho de Filolau, a fixação do limite no número 10 é de origem pitagórica (cf. *Diels-Kranz* 44, A 13: p. 400-402). Sobre a importância do número dez, veja-se o texto atribuído a JÂMBLICO, *Theologoumena arithmetica* [*The Theology of Arithmetic. On the Mystical, Mathematical and Cosmological Symbolism of the First Ten Numbers. Attributed to Iamblichus*. Trans. from the Greek by R. Waterfield, with a foreward by K. Critchlow, Grand Rapids, Michigan, 1988. Veja-se, também, de JÂMBLICO, *Il numero e il divino*. F. Romano, ed. (Milano, 1995)]. A hipótese de uma influência directa de Jâmblico em Sto. Agostinho foi, porém, afastada por O’MEARA, em *Pythagoras revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity* (Oxford, 1989), p. 60-85.

²⁹⁰ *De mus.* I, XI, 18: “ (...) Namque ista vis numero inest, ut omnis dictus finitus sit, non dictus autem infinitus.” (PL 32, 1094).

²⁹¹ *De mus.* I, XII, 20: “ (...) hoc ergo quantum diligenter possumus perscrutemur, quaenam sit ratio, ut ab uno usque ad decem progressus, et inde ad unum reditus fiat” (PL 32, 1095). Estas considerações sobre a dezena, sobre os princípios dos números e sobre os números perfeitos não são originais de Agostinho. SOLIGNAC em “Doxologie et manuels...”, p. 132-133, aponta VARRÃO como fonte principal desta *expositio*, nomeadamente em *De principiis numerorum* e *De arithmetica*, obras que integrariam os *Nouem disciplinarum libri* e nas quais se retomariam as teorias helénico-pitagóricas sobre o número.

perfeita, exige-se que tenha princípio, meio e fim. Ora, é precisamente a estrutura do número três a que recolhe esta perfeição das formas²⁹².

Acerca deste facto – a atribuição de perfeição ao número três – cabe tecer algumas reflexões. Note-se que este recurso de Sto. Agostinho à sequência de Um a Três sublinha a importância da mediação na perfeição de um ente ou de qualquer totalidade. De facto, para o Hiponense, não há perfeição sem mediação. Este convencimento tornar-se-á cada vez mais evidente ao longo da sua obra, até se converter num elemento decisivo para compreender a noção augustiniana de ordem. É também nesta perspectiva que o filósofo analisa o modo como nasce a sequência dos números, reflectindo sobre a escala decimal, comprovando que, não obstante a possibilidade de contar ser infinita, ela está delimitada pela numeração decimal. Esta, por seu turno, constitui como que uma escala, à qual toda a contagem numérica reverte permanentemente, como ao seu Princípio²⁹³. Para compreender a razão de ser desta escala, Sto. Agostinho discorre sobre a própria noção de Princípio e, com ela, sobre a de Totalidade. A noção de Princípio exige considerar que alguma coisa dele procede, do mesmo modo que a noção de Fim requer o termo de uma realidade, a perfeição dela. Implícito neste movimento está o “meio” isto é, uma terceira realidade, exigida para que a integridade de toda a forma seja perfeita. Por isso, na sequência numérica, o número três é o primeiro número integral, isto é, aquele que possui *princípio, meio e fim*²⁹⁴, aquela cifra que surge, sem necessidade de maior reflexão, como *unidade perfeita*.

Seria fácil articular esta explanação acerca da perfeição do número três com a concepção de divindade, de natureza trinitária, que Sto. Agostinho postula desde os primeiros Diálogos e à qual dedicará todo um Tratado. Tal concepção de divindade é inalienável da noção augustiniana de Ser supremo, Princípio de toda a forma. Poder-se-ia igualmente supor que o filósofo aproveitasse esta intuição acerca da mediação para justificar a presença do Mediador, essencial no seio da sua mundividência. Todavia, Agostinho não aplicará nesta direcção, pelo menos de modo explícito, os elementos obtidos na exposição artimológica de *De musica*.

²⁹² *De mus.* I, XII, 20: « (...) Vt totus aliquid sit, principio et medio et fine constat. In ternario numerum est quandam perfectionem, quia totus est : habet enim principium, medium et finem » (PL 32, 1095).

²⁹³ *De mus.* I, XI, 19: “ (...) In numerando enim progredimur ab uno usque ad decem, atque inde ad unum revertimur (...). Vides certe quos artículos dicam, quorum prima regula denario numero praescribitur”. (PL 32, 1094).

²⁹⁴ Cf. *De mus.* I, XII, 21 (PL 32, 1095).

Efectivamente, em *De trinitate* é possível encontrar uma reminiscência desta genealogia do número²⁹⁵. Ela vai estar presente, certamente, um pouco por toda a obra do Hiponense, quase sempre em contexto exegético, surgindo, com alguma insistência, na interpretação alegórica de passagens bíblicas, frequentemente veterotestamentárias, embora não exclusivamente, onde ocorrem referências de carácter numérico. Porém, a inflexão sofrida na obra augustiniana verificar-se-á, sobretudo, na aplicação dos resultados obtidos nesta indagação de carácter aritmológico ao universo de realidades espirituais, onde a Unidade se identifica com a indivisibilidade. Aí, a própria relação entre a mente humana e a Verdade é compreendida em termos de Unidade/multiplicidade, como acontece na ascese da razão para Deus, noção suprema, tal como é exposta, v. gr., em *De libero arbitrio*. E a própria divindade - inerente à inteligibilidade do cristianismo, que a proclama como Princípio Uno e trino - é entendida como *simplex et multiplex*, como se lê em *Confessionum*. Mas estas expressões estão já fora de um contexto de análise aritmológica, como se Sto. Agostinho se limitasse a fazer uso de conclusões obtidas, aplicando-as a um novo universo de realidades onde se quer explicar, mormente aquele horizonte onde o filósofo pode entender a relação entre a alma humana e o ser supremo.

No contexto destas descrições aritmológicas, a perfeição do número três parece ter, acima de tudo, a função de reconduzir toda a sequência numérica à dualidade par/ímpar e esta, por seu turno, à Unidade e Indivisibilidade do Princípio, *summus modus*, afastando definitivamente desta noção suprema o espectro da Dualidade.

Em *De musica*, o número Um surge como princípio dos demais, precisamente por não ter nem meio nem fim. Note-se, efectivamente, que, não obstante o ponto de partida da reflexão ter sido a realidade do movimento que afecta os corpos, a noção de unidade que está aqui em causa não é já a da integridade ou congruência de um corpo, mas a da indivisibilidade ou simplicidade específica de realidades puramente inteligíveis, como são os números.

A referência à perfeição do número três como primeiro número perfeito servirá, ainda, para que o filósofo introduza, na sua mundividência, a doutrina pitagórica dos pares e dos ímpares. Identificando os números pares com o ilimitado e os ímpares com o limite, e uma vez que os números têm sempre, à excepção do Um e do Dois, uma

²⁹⁵ DT IV, IV, 7: “Haec autem ratio simpli ad duplum oritur quidem a ternario numero; unum quippe ad duo tria sunt.” (CCL 50, p.169).

dimensão par e outra ímpar, esta atribuição de perfeição ao número três implica, também, por um lado, a convicção de que o ilimitado, na sucessão numérica, está confinado a um limite²⁹⁶ e, por outro, a negação da existência de uma realidade puramente indeterminada²⁹⁷.

Considerando quaisquer realidades comensuráveis, é sempre possível examinar as relações numéricas que entre elas se estabelecem. Para Sto. Agostinho, tudo o que é limitado, tudo o que está dotado de *mensura* e *modus*, é preferível à irracionalidade daquilo que é indefinido e ilimitado²⁹⁸. Por esse motivo, na óptica do Hiponense, todo o movimento que pode ser compreendido com base numa dimensão exacta é preferível a qualquer outro, falho desse princípio de comensurabilidade²⁹⁹. Assim, são preferíveis os movimentos dotados de *modus*, *ordo* e *numerus* porque se podem ligar entre si, permitindo realizar operações como a adição/ multiplicação ou a divisão³⁰⁰. Todavia, na mundividência agustiniana não há qualquer movimento alheio àquelas três categorias ontológicas, dado que, à margem delas, não subsiste qualquer forma. Ora, sem forma, não há ser, mas antes o nada. O único movimento de onde tais categorias estão ausentes é o movimento defectível da vontade humana, que coincide com a definição

²⁹⁶ A ideia de infinitude não é aquela que melhor identifica a concepção agustiniana de Deidade. Infinitude significa negação da finitude, ou seja, da capacidade humana de compreender uma sequência numérica, não da existência de um limite para tal sequência. Por isso, a infinitude é, ainda, para o Hiponense, um atributo que se articula com a matéria. Este aspecto da noção agustiniana de divindade foi objecto de estudo por Leo SWEENEY em “Divine Attributes in De doctrina christiana: Why does Augustine not list “Infinity”?” in D.W.H. ARNOLD & P. BRIGHT (ed.), *De doctrina christiana. A Classic of Western Culture* (Notre Dame/London 1995) 195-204; Id., “Augustine and Gregory of Nyssa: Is the Triune God Infinite in Being?” in J.T. LIENHARD & E.C. MULLER & R. J. TESKE (ed.), *Collectanea Augustiniana. Augustine: Presbyter Factus Sum* (New York 1993) 497-516.

²⁹⁷ Cf. *De mus.* I, XII, 20-21 (PL 32, 1095).

²⁹⁸ Cf. *De mus.* I, VIII, 14 (PL 32, 1091). Esta afirmação supõe já um juízo de valor, neste caso aplicado à sequência numérica: o limitado é preferível ao ilimitado e a extensão infinita, propriedade da matéria, ocupará, portanto, um grau ínfimo de ser, na hierarquia ontológica. Com efeito, a metafísica do Hiponense defende o primado da forma, que restringe e configura a existência, sobre a matéria, pura indeterminação.

²⁹⁹ Cf. *De mus.* I, IX, 15 (PL 32, 1092). A realidade numerável é preferível àquela onde o *numerus* ou a *dimensio* se ausentam, gerando uma realidade disforme.


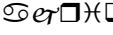
³⁰⁰ *De mus.* I, IX, 15: “(...) [discipulus] – Et hoc manifestum est atque consequens: illos enim certus quidam modus, atque mensura quae in numeris est, sibimet copulat, qua qui carent, non utique sibi aliqua ratione junguntur. » (PL 32, 1092).

augustiniana de mal. Porém, como ficou dito, precisamente por ausência de consistência ontológica, este movimento *nada é*, cifrando-se, apenas, numa decadência de grau que afecta a forma humana, fazendo-a entrar em declínio, em relação ao lugar que lhe corresponde na hierarquia ontológica.

Para Sto. Agostinho, as propriedades do real, manifestas nas três referidas categorias – *ordo, mensura, numerus* – revelam uma perfeição essencial das coisas, a saber, a tendência de cada forma a estabelecer conexões, a entrar em relação com outras formas, com vista a celebrar unidades possíveis, certamente mais perfeitas do que o isolamento de cada uma delas ou a dispersão delas numa multiplicidade indefinida. Destas considerações feitas nomeadamente em *De musica*, nasce a divisão, estabelecida pelo filósofo, entre números racionais (aqueles que podem constituir, entre si, dimensões exactas), e números irracionais (aqueles que carecem de dimensões exactas entre si), sendo os primeiros preferíveis aos segundos, precisamente em função da unificação a que tendem.

Uma vez identificadas as sequências numéricas nas quais a racionalidade se manifesta preferentemente, Sto. Agostinho indaga sobre o próprio limite da sequência dos números, tendo em conta que um dos critérios elementares na descoberta da força dos números é a capacidade que eles têm de confinar o real, tornando-o inteligível. Com efeito, a categoria ontológica de *numerus* necessita, também ela, de medida e forma – *modus formaque* -, que a constanja e a faça regressar à sua condição racional, demarcando a própria substância numérica³⁰¹. Em *De musica*, o filósofo analisa a forma ou medida do número a partir da dicção ou, melhor dito, da pronúncia de um som significativo, afirmando que a força do número, sempre válida, reside neste facto: quando é dito, o número torna-se finito, limitado por uma forma, identificado numa medida, pois imediatamente o afectam as coordenadas de espaço e tempo que o tornam comensurável. Fora destas coordenadas, o número permanece infinito, como infinita é a sequência numérica³⁰². O filósofo justifica, assim, que a investigação acerca dos

³⁰¹ Cf. *De mus.* I, XI, 18 (PL 32, 1094).

³⁰² Cf. *De mus.* I, XI, 18 (PL 32, 1094). No elenco de escritos de PLOTINO que Sto. Agostinho terá lido, A. SOLIGNAC e O. DU ROY incluem a *Enn.* VI, 6,   Não é difícil encontrar este paralelismo em *De musica*, entre outros passos, justamente com a discussão plotiniana acerca dos números infinitos, aí considerados como contradição nos termos (*Enn.* VI, 6, 2: p. 18). O carácter numerável exige a delimitação e, pela estreita relação entre número e ser, é a série numérica que domestica, inviabilizando-a, a introdução do acaso no curso do tempo e no movimento dos seres (cf. *Enn.*

números seja feita a partir da palavra, incidindo sobre aquela parte da gramática que é a poética e encontrando-se, no ritmo e no verso – e, no plano das intenções, em obra nunca concretizada, também na análise da melodia³⁰³. Deste modo, Sto. Agostinho encontra a lei da ordem que rege o Universo inclusivamente no próprio convencionalismo das palavras, inseparável de uma imensa contingência, sujeito a um emprego esvaziado de conteúdo, meramente retórico, o qual é, tantas vezes, objecto de crítica por parte do Hiponense³⁰⁴. Por isso, sempre que a razão encontre vestígios de unidade, deverá deter-se de modo particular e prestar atenção a essa presença.

Agostinho insiste, ainda, num outro privilégio de número um sobre os demais. É um facto que o resultado da multiplicação de qualquer número por outro excede sempre o primeiro, anulando-o de algum modo. Porém, a multiplicação de qualquer número pelo número um reafirma a unidade própria do número em causa, como se a unidade, nele contida, fosse a garantia da existência daquela multiplicidade numérica. Na igualdade da unidade matemática late, para o filósofo, a unidade do ser supremo, princípio de ordem e de racionalidade. Por isso, a razão pode ascender com segurança pelos vestígios de unidade deixados no real sensível, até àquele princípio de unidade, totalmente inteligível e imutável, que se identifica com a Deidade. De facto, na *Epístola CI*, Sto. Agostinho oferece uma síntese esclarecedora dos objectivos que se propusera, ao redigir *De musica*: a sua convicção de que, nos movimentos das coisas, quando se

VI, 6, 10: p. 27). A preocupação de PLOTINO, que Agostinho perfilha em *De musica*, em afastar o infinito e o indeterminado da ordem do ser, tem, por isso, estreita ligação com a temática da ordem, pois só a série numérica – reduzida na perfeição da dezena e esta, por sua vez, redutível ao predomínio do número um – garante a universalidade da ordem.

³⁰³ *Ep. CI*, 3: “ (...) initio nostri otii, cum a curis maioribus magisque necessariis uacabat animus, uolui per ista, quae a nobis desiderasti, scripta proludere, quando conscripsi de solo rhythmo sex libros et de melo scribere alios forsitan sex, fateor, disponebam, cum mihi otium futurum sperabam.” (CSEL 34/2, p. 542).

³⁰⁴ De facto, na *Ep. CI*, 3 (CSEL 34/2 , p. 541), Sto. Agostinho diz a Memorius que as palavras/vozes são o melhor meio para atingir a Verdade suprema e íntima. Em *DO II*, XIV, 40, a propósito da etimologia de *uersus*, escreve Agostinho: “ (...) ne longius pedum cursus poruolueretur, quam eius iudicium posset sustinere, modum statuit, unde reuerteretur, et ab ipso uersum uocauit.” (CCL 29, p. 129). E, a propósito da etimologia do termo *ritmo*, escreve, no parágrafo seguinte: “ (...) Quod autem non esset certo fine moderatum sed tamen rationabiliter ordinatis pedibus surreret, rythmi nomine notauit, qui latine nihil aliud quam numerus dici potuit » (*DO II*, 14, 40 : CCL 29, p. 129). Agostinho dedica os Livros II-IV de *De musica* a analisar a estrutura métrica do verso, de acordo com as normas impostas por uma tradição fundada na autoridade humana, frequentemente não manifestando mais razoabilidade do que a da força do costume.

quer saber qual o poder dos números é mais fácil considerá-lo nas vozes. A consideração dos números presentes na enunciação implica, por parte da razão, a confiança num caminho, sem dúvida gradual, mas seguro, para alcançar a Verdade íntima e superna. Neste trajecto, a Sabedoria mostra-se aprazível e em tudo a providência sai ao encontro daqueles que a amam³⁰⁵.

A música que, na expressão litúrgica do canto, comovia Agostinho até às lágrimas, nos dias de Milão - não sem lhe suscitar, posteriormente, sentimentos contraditórios³⁰⁶ -, torna-se instrumento de investigação acerca da natureza da ordem, por ser um lugar privilegiado onde a razão – através da enunciação poética, na sua alternância de sons e silêncios – entra em diálogo com um mundo ordenado, no qual o inteligível reina sobre o sensível, garantindo-lhe racionalidade e harmonia.

4. Da percepção do belo à ordem da razão

Como ficou exposto, é possível identificar, na obra de Sto. Agostinho, uma primeira forma de equacionamento para o filosofema da Ordem que situa a análise deste conceito no nível epidérmico do fenómeno, ou seja, no âmbito da percepção sensível. Toda a realidade aparece, na diversidade das suas formas, sob a razão de totalidade organizada, mesmo sendo verdade que esta harmonia, reinante no Universo, contrasta com a ausência de felicidade, experimentada pela maioria dos humanos. Se tal paradoxo é um fenómeno epidérmico, contudo o questionamento da causa de tal facto e a sua constituição como filosofema - *cur ita esset?* - pode não ocorrer a todas as mentes humanas. Na verdade, não obstante o desejo de felicidade ser universal e a felicidade se encontrar, apenas, na posse da sabedoria, o filósofo verifica que escasseiam os humanos que se consideram sábios e felizes. Além do mais, para complexificar a questão, são diversos os objectos que cada um considera como termo da sabedoria.

Equacionado desta forma – por que razão há uma ordem no Universo, mas os seres humanos são infelizes? -, o filosofema da Ordem surge, antes de mais, como

³⁰⁵ *Ep.* CI, 3 “ (...) Verum quia in omnibus rerum motibus quid numeri ualeant, facilius consideratur in vocibus, eaque consideratio quibusdam quasi gradatis itineribus nititur ad superna et intima veritatis, in quibus viis ostendit se sapientia hilariter, et in omni providentia occurit amantibus (*Sap.* 6: 17)” (CSEL 34/2, p. 541-542).

³⁰⁶ Cf. *Conf.* IX, VI, 14; X, XXXIII, 50 (CCL 27, p. 140-141; p. 181-182).

problema epistémico. De facto, é como tal que ele é discutido por Sto. Agostinho em *Contra Academicos*³⁰⁷. A solidez dos argumentos aí apresentados é discutível e será apurada em obras posteriores. Todavia, não deixa de ser compreensível que a primeira obra que redige, após a sua conversão metafísica, verse, precisamente, sobre a posição epistémica dos Académicos.

Tal facto justificar-se-ia do ponto de vista meramente autobiográfico, avaliando a experiência de cepticismo pela qual Sto. Agostinho se deixara afectar, pouco antes da sua conversão³⁰⁸. Justificar-se-ia, igualmente, pela forte influência da Nova Academia na sociedade coeva, pelo menos na Ítala e nos círculos frequentados pelo Filósofo de Hipona, quer em Roma, quer em Milão. De facto, dos intervenientes nos designados Diálogos de Cassiciaco, apenas Mónica parece desconhecer quem são os Académicos. No entanto, a questão tem um alcance mais fundo, já que a conversão metafísica operada em Sto. Agostinho fá-lo considerar a íntima relação entre a posse da Verdade e a obtenção da felicidade.

Tal convicção coincide, efectivamente, com o processo de conversão descrito em *Confessionum* e consiste, no momento em que Sto. Agostinho regista por escrito a *disputatio* de que resulta *Contra Academicos*, em boa parte, numa atitude de adesão fiducial à Verdade. Todavia, para avançar no equacionamento das dificuldades teóricas inerentes ao filosofema da Ordem, que está convicto poder vir a compreender, o Hiponense admite que necessita de superar a posição dos Académicos. Esta, na atitude radical de Arcesilau, dada a incomunicabilidade entre o mundo sensível e o mundo inteligível, afirmava ser impossível obter qualquer assomo de verdade, pois toda ela se oculta no Inteligível, sendo o mundo sensível apenas aparência e falsidade. E, na versão mitigada defendida pelo neo-academismo, seria possível estabelecer que a probabilidade é critério de verdade, mas de modo algum a Verdade estaria ao alcance da mente humana.

Em *Contra Academicos*, Sto. Agostinho discute as teses disponíveis, articulando-as, à maneira de Cícero, com a indagação acerca da finalidade da Filosofia e, afinal, da

³⁰⁷ O Livro III de *Contra Academicos*, onde Sto. Agostinho sintetiza os seus argumentos contra o cepticismo académico, cruza-se, na ordem cronológica de composição e de acordo com a pesquisa de O. PERLER, com o final de *De ordine* (cf. O. PERLER, " Recherches sur les Dialogues et le site de Cassiciacum", *Augustinus* 13 (1968), p. 347-348; O. PERLER & Jean-Louis MAIER, *Les voyages de saint Augustin*, Paris, 1969, p. 190-191).

³⁰⁸ Cf. *Conf.* V, X, 18; V, XIV, 25 (CCL 27, p. 67-68; p. 71-72).

existência humana, tal como, desde cedo, apreendera na leitura de *Hortensius*: a conquista da felicidade. Ainda em *Contra Academicos*, Agostinho recorre, também, a argumentos retirados das posições filosóficas acerca da constituição do Universo, conhecidas na Antiguidade, fazendo notar que, mesmo discutindo a existência da Verdade a partir das divergências de âmbito cosmológico subsistentes nas diferentes posições dos filósofos, e independentemente da posição que se assuma em face da questão da natureza do cosmos, não deixa de ser verdade que o ser humano percepção realidades através dos sentidos corpóreos e que essa totalidade apreendida se designa por “Mundo”³⁰⁹. Este facto é inegável, mesmo se o modo de aparição do fenómeno “Mundo” for discutível. Com o fim de cancelar a existência da Verdade, Sto. Agostinho junta àquele facto uma outra evidência: a da necessária verdade das proposições disjuntivas. Recorrendo aos conhecimentos de cosmologia que diz possuir, mostra como a alternativa entre teses opostas é sempre verdadeira, mesmo no caso de não se poder, ou não se querer, decidir por uma delas³¹⁰. Ora, como o conhecimento das teses alternativas é parte da Filosofia, pois indaga sobre o Mundo e a natureza dele, então é possível alcançar a Verdade, em Filosofia.

Em obras posteriores a *Contra Academicos*, Sto. Agostinho aprofundará imensamente a sua gnosiologia. Apurará a sua teoria da sensação e da Verdade, a sua análise sobre a natureza da mente humana e sobre as condições de possibilidade do juízo verdadeiro. Por ora, os elementos supra-referidos, sem dúvida frágeis, satisfazem o filósofo, que os considera suficientes para avançar na reflexão sobre a natureza da *ordo rerum*. O Hiponense admite, por conseguinte, a condição factícia do real e a possibilidade de o perceber com verdade. Esta atitude permite-lhe aderir à possibilidade de encontrar alguma verdade de carácter filosófico, avançando, assim, na construção de uma articulação racional para o filosofema da Ordem. Penetrando na construção do real a partir da percepção sensível, o filósofo admite a irrevogabilidade das verdades que não dependem dos sentidos, como acontece com as proposições de carácter matemático³¹¹.

³⁰⁹ CA III, XI, 24: " Vnde, inquit, [Carneades] scis esse istum mundum, si sensus falluntur? Numquam rationes uestrae ita uim sensuum refellere potuerunt, ut conuinceres nobis nihil uideri, nec omnino aliquando ista tentare (...)." (CCL 29, p. 48). A aceitação do carácter fenoménico do cosmos é pacífica. Não assim a da sua adequada percepção através dos sentidos.

³¹⁰ Cf. CA III, XI, 24 (CCL 29, p. 48-49).

³¹¹ Cf. CA III, XI, 25; III, XIII, 29 (CCL 29, p. 49; 51-52). Recorrendo à verdade das proposições de disjunção exclusiva, Sto Agostinho afasta, dos três domínios da divisão clássica de Filosofia - natural,

Sto. Agostinho considera a ordem cósmica como um fenómeno empírico, omnicompreensível. Ante o espectáculo do mundo, cabe a admiração, a atracção pelo belo, a rejeição da fealdade, o desejo de fruição, o desagrado ante a dor e a indignação, a capacidade de compreensão da causa de alguns fenómenos, físicos, biológicos, psicológicos, antropológicos e a admissão do horizonte de mistério que envolve tantos outros. Todavia, se a possibilidade de apreensão sensível de tais fenómenos é universal, desde que os órgãos da sensibilidade não padeçam defeito natural, o mesmo não ocorre com a capacidade que a inteligência humana possui de os integrar numa visão do mundo tão ampla quanto possível, reduzindo o âmbito de obscuridade e de aporia que envolve o filosofema da Ordem.

Agostinho afirma que nada é mais evidente do que a presença da ordem, pois sem ela o Universo careceria de inteligibilidade. Simultaneamente, nada parece mais difícil de apreender e de verter em discurso verdadeiro, ocultando-se à inteligência humana, dada a versatilidade da noção em causa e o horizonte de aporia onde a razão incorre quando busca soluções para as angústias que o filosofema integra.

ética e lógica -, a possibilidade da dúvida perene. Este artifício dialéctico consiste, afinal, na afirmação da verdade do princípio de não-contradição. Deste modo, o filósofo contorna o carácter subjectivo introduzido pelos cépticos no âmbito da percepção, fixando-se na verdade de uma operação lógica e encontrando, nela, uma nota de universalidade. Em *CA III, XIV, 30* (CCL 29, p. 52-53) apresenta-se um argumento que contém, embrionariamente, a intuição agustiniana acerca da natureza da razão humana. Segundo um testemunho explícito de *Hortensius*, os Académicos discutem acerca da natureza do sábio. Ora, o sábio presta o seu assentimento à sabedoria quando a procura, quando não adere às proposições que dependem da percepção sensível, ou quando suspende o juízo, como se lê em *CA III, XIV, 32*: "(...) Ergo arbitrator ego sapienti certam esse sapientiam, id est sapientem percepisse sapientiam et ob hoc non opinari, cum adsentitur sapientiae: adsentitur enim ei rei quam si non percepisset sapiens non esset." (CCL 29, p. 54). Na afirmação da perene busca da sabedoria está implícito o conhecimento daquilo que se busca, o qual de nenhum modo depende dos sentidos. Sto. Agostinho desenvolverá esta intuição em *De trinitate*, ao explicar o conhecimento implícito que a mente tem de si mesma. Em *Contra Academicos*, os argumentos de crítica às teses da probabilidade e da verosimilhança parecem mais débeis, não obstante se fundarem num certo conceito de "razão prática", que o Filósofo de Hipona tanto valoriza. Na obra em causa, aquelas posições dos Académicos são condenadas sobretudo por introduzirem o relativismo na constituição da sociedade, no direito e na moral. Inviabilizando a validade do juízo de valor, tais teses tornam indiferente a qualidade das acções humanas. Se a substancialidade do mal é criticada por Agostinho no maniqueísmo, pois desresponsabiliza o agente, aqui é a própria acção humana que submerge na indiferença, sendo não o seu princípio, mas o seu fim determinado por critérios de conveniência, no que respeita à bondade ou malícia (cf. *CA III, XVI, 36*: CCL 29, p. 56-57).

Esta mesma dificuldade de articular a dimensão empírica da ordem e o equacionamento racional do filosofema é registada em *De ordine*. Nessa obra, o filósofo insiste sobre um primeiro nível de apreensão da noção de ordem, de carácter empírico, precisamente ao tomar como ponto de partida de reflexão os acontecimentos da vida quotidiana na *uilla* de Cassiciaco. O curso desigual das águas do rio, a queda das folhas das árvores, o espectáculo de galos, entre outros factos da mesma natureza, tornam-se aí objecto de inquirição.

Se a interrogação sobre a *ordo rerum* se elabora pela atenção que a mente dispensa a fenómenos empíricos, a articulação do filosofema terá de se fundar na experiência cognitiva. Esta resulta da apreensão daqueles fenómenos, por um lado e, por outro, da reflexão sobre a causa deles. Porém, a construção de uma mundividência que parte da percepção sensível dos factos e avança para a compreensão das causas materiais deles não alcança o ser das coisas. Na demanda de um horizonte de compreensão para a noção de ordem, Sto. Agostinho quererá superar os limites de uma abordagem de âmbito cosmológico, criticando todas as teses que, de um modo ou de outro - quer reduzindo o Primeiro Princípio a um elemento material, como o fizeram Demócrito, Anaximandro, Anaxímenes³¹², quer considerando que o Ser é matéria e extensão material em eterno conflito, como afirma o mito maniqueu -, encerram aquela noção suprema numa visão do mundo onde Razão e Matéria se identificam.

Esta é, porventura, a razão principal que leva Sto. Agostinho a indagar a natureza da ordem mediante uma análise da dinâmica da racionalidade humana. De facto, as resoluções do filosofema centradas em elementos de âmbito essencialmente cosmológico variavam entre a perspectiva dualista do platonismo, tal como é apresentada no *Timeu*³¹³, e a doutrina da dependência das realidades sublunares em face das esferas siderais, que remete a indagação acerca da natureza da ordem para o domínio da astrologia e, mesmo, da adivinhação.

Se, porém, a atitude de quem indague sobre a noção de ordem vier a incidir sobre a natureza da actividade cognitiva, dado que é ela que permite uma compreensão

³¹² Cf. *De civ. dei*, VIII, 2; VIII, 5; XVIII, 37 (CCL 47, p. 217-218; p. 221-222; p. 632-633).

³¹³ Questão assaz discutida entre os estudiosos é a de saber qual a versão do *Timeu* que utilizou Sto. Agostinho, nas breves referências que faz a essa obra de Platão. P. COURCELLE em *Les lettres grècques en Occident de Macrobe à Cassiodore* (Paris 1943), p. 156-159, mostra que o Hiponense não tinha à sua disposição o texto grego dos Diálogos de Platão. Na opinião deste A., as citações feitas por Agostinho do *Timeu* teriam por referência a tradução de Cícero e não a de Calcídio.

racional do fenómeno, dois vícios são possíveis. Um primeiro, identifica os planos metafísico com o gnosiológico, senão mesmo com o psicológico, nos casos em que a razão não logre abandonar o horizonte da representação fantástica e mitológica que ela própria cria. Um outro vício, consequência deste, faz que a razão identifique o ser supremo com uma das suas manifestações, a saber, a do ser humano, enquanto indivíduo dotado de capacidade discursiva. Naquele primeiro conjunto poder-se-iam integrar todas as construções míticas e fabulosas, contra as quais o Filósofo de Hipona jamais deixará de se insurgir em variadíssimos textos e diferentes contextos. Neste segundo conjunto, incluir-se-iam as filosofias da gnose, que exacerbam o poder da capacidade cognitiva da alma e, ainda, num outro extremo do mesmo vício, as teses que desacreditam a potência cognitiva, como sucede com todas as expressões de cepticismo.

Da verificação empírica da ordem do cosmos deduz-se, igualmente, o facto de, no tratamento do filosofema, se articularem, de modo imediato e indissociável, três elementos que, por si só, constituem objecto de análise. São eles o Mundo - assuma-se como válida a definição apresentada por Sto. Agostinho em *Contra Academicos*³¹⁴ -, a Alma e o Princípio ou Causa Suprema de tudo quanto se move no Universo.

Nos seus primeiros escritos, o Hiponense procura equacionar uma solução para o filosofema da Ordem esclarecendo, sobretudo, cada um dos referidos elementos e o modelo de relação que entre eles se estabelece. Do horizonte da sua argumentação exclui, à partida, toda a mundividência que se baseie numa identidade entre Ser e Matéria e entre Ser e Dualidade. Rejeita, por conseguinte, a solução estóica para a ordenação cósmica, baseada num princípio elementar ígneo e na concepção circular do tempo, justificada por um terno retorno. Sto. Agostinho afastar-se-á, igualmente, da concepção estóica de *natura* que entrega a causa de todos os fenómenos a um nexó material irrevogável. Desviará, também, do seu horizonte intelectual, sobretudo quando procura entender o lugar da desordem, todo o laivo de dualismo maniqueu. Todavia, como ficou dito, o filósofo assume a noção de providência, cara ao estoicismo e ao neoplatonismo, e não despreza a concepção estóica da presença de uma lei eterna, *ocultissima ratio* que perpassa todo o real, garantindo-lhe inteligibilidade e unificando-o.

³¹⁴ CA III, XI, 24: “ (...) Ego itaque hoc totum, quaecumque est, quod nos continet atque alit, hoc, inquam, quod oculis meis apparet a meque sentitur habere terram et caelum aut quasi terram et quasi caelum, mundum uoco.” (CCL 29, p. 48-49).

Nos seus primeiros escritos assiste-se a uma discussão acerca de alguns elementos principais que integram o filosofema da Ordem, quando equacionado com a ideia de um cosmos organizado: o mistério do movimento, da diversidade e da multiplicidade dos seres; o enigma do princípio ou causa do Universo, em confronto com o desejo universal de felicidade e com a realidade indefectível do sofrimento e do mal; a interrogação sobre a natureza do conhecimento, unida à da natureza da alma humana e à questão da conquista da sabedoria. Sto. Agostinho procurará responder as estas dificuldades articulando sincreticamente algumas categorias assimiladas do neoplatonismo, do neopitagorismo e do cristianismo, não obstante ser a inteligibilidade deste último que procura. Progressivamente, dar-se-á conta da estreiteza das categorias filosóficas da Antiguidade, incapazes de responder à amplitude e à universalidade da razão contida na metafísica cristã, sendo estas as características que o filósofo procura para uma articulação racional do filosofema em causa. Esse facto, porém, não o levará a abandonar a tradição cultural em que se insere. A posição de Sto. Agostinho será, antes, a de um distanciamento crítico em relação à cultura antiga, o qual se verifica facilmente em inúmeros passos de *Retractationum* ou, de modo expositivo e argumentativo, no confronto de culturas que se evidencia em *De ciuitate dei*. A par desta consciência crítica, assiste-se, no curso da obra do Hiponense, a um aprofundamento do texto bíblico, que conciliará com a reflexão pessoal, fazendo desembocar o fruto da construção das suas respostas numa mundividência própria, coerentemente assumida.

Mesmo superando a dificuldade da interrogação acerca do mal, da natureza e origem dele, persiste um embaraço na construção de uma resposta para o filosofema da Ordem: o da integração da *diferença*, antes de mais a daquela que se verifica na diversidade de formas dos seres que repletam o Universo. A resposta a esta realidade articula, na obra de Sto. Agostinho, dois elementos. Por um lado, a apreciação estética do real, que resulta de uma verificação da harmonia existente entre as partes e o Todo; por outro lado, a consideração da ordem como disposição gradual de seres, onde a diferença das formas é agrupada no Universo de acordo com o maior ou menor alcance de actividade, inerente a cada forma. Unida à premência de uma reflexão sobre a diferença, estará, portanto, a consideração do movimento, propriedade indissociável da dimensão temporal que afecta toda a realidade corpórea.

Nos primeiros escritos agustinianos, a resposta à questão da diferença e da multiplicidade das formas é dada por Agostinho mediante a adesão, se não ao conjunto da mundividência neoplatónica, pelo menos à dimensão estética da ordem, presente no

neoplatonismo, a qual admite a necessidade do *diferente* e do *múltiplo* e, até, do antitético, bem como da própria fealdade, física ou moral, para equacionar a perfeição e beleza do conjunto. Por isso, torna-se pertinente deter a atenção nos fundamentos daquilo que se poderia designar por uma estética negativa. A proximidade de conteúdos entre as noções de beleza e de ordem presentes nos primeiros escritos de Sto. Agostinho e as teses plotinianas expostas em *Enneades* I e III torna possível considerar que, também na obra do Hiponense, se possa encontrar uma justificação estética do mal, a que se refere Tresmontant comentando a posição plotiniana ante o enigma da desordem³¹⁵.

Para Plotino, o mal sucede à alma pelo acréscimo de algo que lhe é alheio, a saber, o corpo. Por isso, toda a relação entre os *corporalia* e a alma é conotada como maléfica, reclamando uma purgação obtida por separação. Note-se que a empatia que a este propósito se pode verificar entre os primeiros diálogos filosóficos de Agostinho e esta posição de Plotino se justifica em boa parte porque a solução augustiniana acerca da origem e natureza do mal não está, ainda, claramente delineada, e não porque o Hiponense considere realidades malévolas o corpo, ou a matéria que o compõe.

Por isso, é necessário mitigar uma certa tradição de comentário que nega a Sto. Agostinho uma concepção positiva da matéria, dos *corporalia* e da própria natureza da sensibilidade, bem como do uso que se possa fazer destas realidades. No sentido de atribuir uma certa negatividade à concepção augustiniana do belo e da estrutura da sensibilidade, enquadra-se a leitura que faz Manferdini da estética augustiniana, indo ao encontro de uma determinada tradição de comentário que quer ver, na obra de Agostinho, uma nova leitura dualista do real, mais pérfida do que a maniqueísta, pois atribuiria a Deus, não já causa do mal, mas a divisão do Universo entre seres humanos santos e pecadores perversos. Estes últimos estariam condenados à infelicidade desde o início da sua existência terrena, em virtude de uma predestinação divina, que os castigaria irrevogavelmente desde o próprio instante da Criação, ao saber, por presciência, que entregariam as suas obras à eficácia do princípio de *concupiscentia*, cuja presença num dado ser humano nem lhe seria, em última análise, totalmente imputável.

³¹⁵ « Dans la perspective plotinienne, c'est plutôt d'une hygiène qu'il faudrait parler. L'âme s'est salie, elle s'est embourbée, encrassée, mêlée, il suffit de la séparer, de la purifier, pour qu'elle retrouve sa vérité et son être (...) » [C. TRESMONTANT, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne* (Paris 1961), p. 360].

Manferdini recusa ao Filósofo de Hipona a constituição daquilo que designa por uma estética religiosa, a qual exigiria a inclusão da sensação e da intervenção do próprio corpo, nomeadamente no que respeita à relação entre o ser humano e Deus. Tal crítica é compreensível no seio de uma determinada concepção de estética que exige a presença do deleite corpóreo, procurando integrá-lo, também, na relação com o divino. Com efeito, a exclusão daquele parece, desde esta óptica, uma amputação, na relação com o divino, da completude do ser humano, dada a estrutura psicossomática dele.

A discussão entre estas duas formas de interpretar a metafísica agustiniana parece eternizar-se. Em oposição enfrentam-se, por um lado, uma hermenêutica que nega à obra agustiniana a defesa da positividade do corpo e da matéria e, por outro, a que afirma que tal positividade se mantém, considerando que, sem ela, toda a metafísica do Hiponense cai por terra. Nesta querela, cabe assinalar que são inúmeros os textos agustinianos que concorrem a favor quer de uma positividade dos *corporalia*, quer da própria percepção sensível. Esta abundância de textos, por seu turno, enquadra-se em contextos diversos. Assim, quando o filósofo visa sublinhar a positividade da matéria primeira, fala de uma tendência à forma e insiste na criação desse princípio metafísico por parte de um Deus soberanamente bom. Quando quer afastar de todas as formas de existência qualquer assomo de malícia, o filósofo insiste na beleza, na harmonia, na congruência de cada forma de ser, todas elas dotadas daquela trilogia – *ordo, mensura, numerus* –, que faz delas um vestígio da própria trindade divina. Essa harmonia ou consonância cresce qualitativamente, na medida e proporção da qualidade da relação que as formas dos seres estabelecem entre si.

Por sua vez, na análise da percepção sensível, Agostinho faz notar que é a própria noção de *numerositas* que rege a relação entre os *corporalia* e os sentidos do corpo. Os sentidos, cada um deles, e o que eles captam, que serve de deleite ao ser humano, estão dotados de racionalidade, de beleza e de ordem³¹⁶. A própria metodologia agustiniana

³¹⁶ Não deixa de ser interessante o comentário de Manferdini, para quem, no contexto do que se poderia designar por História da Estética Medieval, S. Boaventura teria sido o primeiro a ressaltar a positividade dos sentidos na ascensão da mente para Deus. Porém, é reconhecida a influência de Sto. Agostinho na obra do Doutor Seráfico. Os textos que Manferdini traz a colação – *Itinerarium mentis in Deum* II, 5; *I Sent.*, d. I, a III, q. II; *De reductione artium ad theologiam*, n. 10 - dão testemunho disso mesmo [Cf. T. MANFERDINI, *Comunicazione ed estetica in Sant'Agostino* (Bologna 1995), p. 210-212]. Mais do que para entrar numa querela estéril, este comentário serve para verificar novamente a versatilidade do conteúdo da obra agustiniana, a qual se presta a hermenêuticas multiformes, muitas vezes direccionadas

de ascese da alma para Deus insiste na positividade, mais ainda, na condição imprescindível da realidade corpórea e, afinal, de toda a realidade criada, como itinerário da mente para a união com o ser supremo. E, ante a perfeição do real, como ante aquilo que o ser humano, por inépcia, considera ser a disformidade dele, Sto. Agostinho insta na função da regra laudatória, pois é essa a atitude humana que mais se ajusta à de quem, tendo de si um conhecimento coerente, se reconhece como um ser em dependência, ocupando, na hierarquia ontológica, um lugar inferior ao do ser supremo. De facto, no horizonte da metafísica agustiniana, pode afirmar-se, sem temeridade, que por toda a parte o Universo espelha ordem e beleza, *etiam in peccata*. Os próprios actos humanos ontologicamente deficitários, bem como o sofrimento e a morte, domínios de contra-realidade que emergem no cosmos através da vontade humana, servem ao ser humano, também, de itinerário para que a mente ascenda *per corporalia ad incorporalia*. Afinal, outra não fora a experiência de conversão do próprio Hiponense.

É verdade que a proporção e harmonia, presentes na estrutura da sensibilidade, são justificadas por Agostinho à maneira neoplatónica, pela superioridade da alma racional em relação ao corpo. Mas tal facto não permite transformar o Hiponense num intelectualista *avant-la-lettre*. Com efeito, é precisamente esta noção – a *ordo rerum*, entendida como hierarquia – que permite compreender os elementos que, na sua obra, se poderiam enquadrar numa concepção estética do real. É também esta concepção do mundo, baseada no escalonamento ordenado dos seres e das formas, que dá a entender o lugar que Agostinho confere às diferentes manifestações do real, todas elas consideradas como dotadas de beleza e de racionalidade.

Assim, a perspectiva de uma justificação estética do mal é superada à luz dos elementos que definem a posição agustiniana ante aquele enigma. Em obras como *De libero arbitrio*, *De uera religione* ou *De quantitate animae*, tal superação é já notória.

em sentidos opostos, criando aparentes contradições no interior daquela. Assim, uma interpretação da estética agustiniana em sentido oposto ao de Manferdini pode ler-se v. gr. em J. TSCHOLL, *Gott und das Schöne beim hl. Augustinus* (Herverlee-Leuven, 1967), cujo último capítulo é dedicado à permanente actualidade da concepção agustiniana sobre as relações entre o Belo e o Sacro. Esta divergência de interpretações, além de uma saudável manifestação de diferença, apela à necessidade de um regresso à leitura do texto de Agostinho interpretado, tanto quanto possível, dentro do contexto historiográfico em que se insere, sendo um facto que a centralidade que a noção de Ordem ocupa na sua obra pode lançar luz sobre estes aspectos da doutrina do Hiponense.

Em *De libero arbitrio*, o filósofo debate explicitamente a objecção de quem considere que o pecado é necessário para que brilhem a justiça e a ordem divinas, contornando a dificuldade por via positiva. Nesse escrito faz notar que não é a realidade defectível, que se designa por pecado, a que faz resplandecer a justiça do Criador, mas as realidades espirituais por Ele criadas, enquanto substâncias dotadas de racionalidade e de possibilidade de escolha³¹⁷. Em *De quantitate animae*, encerrando o excuro acerca dos graus de beleza que a alma monta em direcção à suprema pulcritude, o filósofo insiste no facto de o livre arbítrio da vontade ter sido confiado à alma humana, não obstante a cegueira de muitos se esforçar por negar uma tal realidade. Todavia, esta capacidade de escolha foi conferida ao ser humano em condições tais que as acções dele não podem perturbar nenhuma parte da *ordo* ou *diuina lex*³¹⁸. Em *De uera religione*, por sua vez, a alma humana é considerada, em todas as situações e disposições, como um bem superior a todo o corpo, inserindo-se numa ordenação bela, quer mediante a felicidade de que goza, quer através dos castigos de que padece³¹⁹.

Assim, sem abandonar a sua sensibilidade e atracção pelo belo, que caminhará a par dos desenvolvimentos do Hiponense sobre a estrutura relacional do ser, o horizonte de um discurso estético como solução para o filosofema da Ordem vai sendo progressivamente superado. Dito de outro modo, a estética agustiniana é, paulatinamente, assumida por uma metafísica, integrando-se nela. De facto, é possível verificar, gradualmente, a identidade entre as categorias de *pulchrum* e *esse*, estabelecendo-se uma efectiva comunhão entre estes dois transcendentais, sendo ultrapassada pelo filósofo uma concepção de beleza como efeito de uma afecção do espírito humano quando acede, de modo privilegiado, à contemplação da harmonia que, no Universo, reina entre as partes e o Todo.

³¹⁷ Cf. *LA III, IX, 27* (CCL 29, p. 291). Sto. Agostinho refere-se ao castigo devido ao escravo que, por seu pecado, se torna digno de lavar cloacas. Mas o Hiponense agora argumenta por via positiva. Mesmo se o escravo não pecasse, tal serviço seria realizado, pois é necessário ao bem comum. Não assim o pecado do escravo.

³¹⁸ *De quant. anim.* XXXVI, 80 (CSEL 89, p. 229-230). Note-se que só a partir da *uera religio*, ou seja, a partir de uma compreensão verdadeira da relação entre o Ser e os seres, se podem entender estas realidades.

³¹⁹ Cf. *VR XLI, 77* (CCL 32, p. 237-238). A ideia é recorrente na obra de Sto. Agostinho. Mas esta condição penal deve entender-se no contexto de quanto ficou dito sobre ela, no Cap. 1, 4: *Quid et unde malum*.

A designada justificação estética do mal, que assoma nas primeiras soluções tentadas para equacionar os elementos que integram o filosofema da Ordem, será definitivamente abolida quando Sto. Agostinho aprofundar as noções de *forma* e *species*, intimamente associadas ao conceito de beleza. A categoria ontológica da *forma* é crucial, na concepção bíblica da Criação, assumida pelo filósofo desde a sua conversão metafísica³²⁰. É pela noção de *forma* que explicitará a absoluta contingência da multiplicidade do real e, portanto, a total desnecessidade do Universo e de cada um dos seres que nele se manifestam. Sendo assim, o Hiponense afastar-se-á derradeiramente de toda a concepção necessitarista ou determinista sobre a origem do Mundo e dos acontecimentos de diversa índole que nele ocorrem.

A defesa da total contingência da forma dos seres exigirá que Sto. Agostinho sustente a permanência eterna da forma junto de um Princípio de Ser e de Verdade, identificado com o Verbo ou Sabedoria divina. A metafísica cristã da Criação constrói-se, precisamente, na obra de Agostinho, em torno do ensaio de compreensão do modo como se relacionam o Verbo Eterno, Princípio *per quem omnia facta sunt*, e o seres que preenchem o Universo. Uma vez que a forma de cada ser é entendida como manifestação da presença de uma sabedoria superna e divina, nenhuma expressão de forma é desprezível e todas são capazes de conduzir a razão que sobre elas reflecta ao princípio de Unidade que sustenta cada forma no ser e no agir.

³²⁰ Com esta expressão queremos designar o facto de todo o ser de Agostinho ter sido submetido a uma efectiva mudança, e não apenas o conjunto de categorias mentais que identificava como o Absoluto, no período de adesão quer ao maniqueísmo, quer ao cepticismo. Este facto – a convulsão da própria existência, operado no ser de Agostinho – fica patente pela leitura de *Confessionum*. O termo *conuersio* para designar esse processo de mutação é precisamente uma das pedras de toque da metafísica agustiniana que o coloca em directa relação com a noção de *formatio*. Estes dois cardinais integram, ainda, o tempo e a historicidade, indissociáveis da condição criatural, permitindo falar de uma *reformatio* da existência humana. A.-M. VANNIER estudou o carácter axial da trilogia *creatio, conuersio, formatio*, o qual se pode aplicar também ao percurso biográfico de Agostinho. A leitura de Hadot sugere o sentido de uma conversão cabal da existência, identificada com a prática da *uera sophia*, ao estabelecer uma clara fronteira entre o efeito de conversão operado em Agostinho pela leitura dos *Platonicorum* e aquele outro, realizado pela leitura de S. Paulo: “(...) [la lecture des *libri platonicorum*] ne suffit à lui donner l’énergie morale nécessaire pour vivre d’une vie vraiment philosophique. Seule la lecture de saint Paul et la conversion que la suivra réaliseront cette transformation de son être.» (P. HADOT, *Marius Victorinus...*, p. 202).

Sto. Agostinho empregará com frequência o termo *uestigia* para referir a presença do Verbo Eterno nas formas corpóreas, enquanto para referir a relação deste princípio com a forma humana reservará a condição de *imago Dei*. Porém, dado que a dependência ontológica de cada forma significa que ela está mais presente no Princípio Criador do que este está presente nela, a mente humana, para aceder a uma compreensão de cada forma, deve perspectivar a realidade não a partir de si mesma, mas a partir do próprio Verbo Eterno, Sabedoria Artífice do Universo. Só desde esse horizonte de universalidade é dado ao ser humano entender cada forma e a harmonia que, entre elas, se entretece, compreendendo o lugar próprio de cada uma na hierarquia ontológica. Só a partir deste conhecimento íntimo da estrutura do Universo cada ser humano poderá agir rectamente sobre o Mundo e louvar a beleza do conjunto, construindo a sua própria forma de modo ordenado.

Se em *De ordine* a concepção agustiniana de harmonia está ainda demasiado próxima de um sentido de ordem que identifica esta noção com a arrumação de seres, princípio extrínseco à forma de cada um deles e à relação que eles estabelecem com o Princípio de Ser, num escrito como *De uera religione* é já possível falar de uma estética positiva ou, na expressão de H. U. Von Balthasar, mais ajustada à concepção agustiniana de beleza, de uma estética superior que dialoga com uma estética inferior³²¹. Com efeito, Sto. Agostinho considera ser possível aceder à contemplação do Criador por meio dos *uestigia*. Porém, o filósofo não privilegiará este percurso, nem no seu itinerário para a dedução da existência de um princípio de ser e de inteligibilidade superior à razão e transcendente ao Mundo, nem na sua concepção da fruição do Belo, como termo da actividade do sábio. Todavia, não nega a legitimidade de uma tal

³²¹ Esta distinção de Hans Urs Von Balthasar, baseada na diferença estabelecida por Agostinho entre uma *pulchritudo imalsumma*, é adequada à concepção agustiniana de beleza, a qual se integra numa visão do mundo onde os seres se dispõem hierarquicamente: “Der Weg Augustins, den man seine Bekehrung nennt und der viele Stadien umfaßt, ist weniger als alle übrigen paradigmatischen “Wendungen” eine solche vom “Ästhetischen” zum “Religiösen”, vielmehr in ihrer entscheidenden Artikulation eine solche von der niedern zu höchste Ästhetik” [Cf. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. Band II. Teil 1 (Einsiedeln 1984), p. 97]. Em *De uera religione* tal concepção de beleza e da percepção estética do Universo comprova-se facilmente. Sto. Agostinho declara a dependência ontológica dos seres em relação ao Ser mediante a Sabedoria, Artífice do Universo, que é o Verbo Eterno de Deus. Por isso, as inúmeras referências à beleza do Universo surgem em directa conexão com aquele Princípio de Realidade. Há beleza nas realidades ínfimas e nas mais elevadas. Entre estas, destaca-se a mente do *homo interior*. Porém, este considerará justamente que em todas as manifestações de ser é a ordem que garante a beleza.

trajectória, mais ainda, sublinha-a, recorrendo à autoridade de S. Paulo, sobretudo à hora de recordar que a Unidade do Princípio é irrefragável e inerente a toda a actividade cognitiva, motivo pelo qual é totalmente desprovida de sentido a atitude politeísta, própria da gentilidade.

A expressão paulina *per ea quae facta sunt intellecta conspicitur*, retirada da *Epístola aos Romanos* 1, 20, torna-se um refrão nos escritos agostinianos, sempre que o filósofo se propõe construir um itinerário possível da mente para Deus. A mesma expressão parece ter feito parte do momento da conversão metafísica de Agostinho, tal como é relatado em *Confessionum*³²². Na óptica do Hiponense não é outra a causa que inviabiliza o acesso da mente a uma estética religiosa ou a uma relação com a Deidade da qual não se ausenta a percepção da beleza: a perversão do coração, a adesão dele às paixões carnis, não pela essencial malícia da realidade corpórea, mas pela intrínseca desordem gerada quando a mente adere a uma realidade que lhe é inferior. De facto, nem o coração, sede do amor, também considerado na sua dimensão afectiva, nem o corpo e a carne, são, em si mesmos, malévolos. Para Agostinho, o que inviabiliza uma percepção da beleza suprema e a comunhão plena do ser humano, como um todo, também com o seu corpo e os afectos da sua alma, com o ser divino, é a paixão ou corrupção da mente: a desordem ou *avaritia* da vontade³²³.

Na obra de Sto. Agostinho, a passagem de uma estética inferior a uma estética superior é contemporânea da descoberta da função privilegiada da mente humana na via de acesso à compreensão da relação entre o Uno e o Múltiplo, ou entre Deus e a alma, pela qual o filósofo considera ser possível alcançar de forma efectiva o conhecimento da

³²² *Conf.* VII, X, 16: « (...) Et audiui, sicut auditur in corde, et non erat prorsus, unde dubitarem faciliusque dubitarem uiuere me quam non esse ueritatem, quae *per ea, quae facta sunt, intellecta conspicitur.* » (CCL 27, p. 104).

³²³ Para além de proclamar a bondade de todas as criaturas, sobretudo alongando os seus comentários à expressão de *Genesis* ‘*bona ualde*’, mesmo em contexto de controvérsia é possível encontrar Sto. Agostinho indicando um caminho para o Bem Supremo, no seio daquilo que considera erro, desde que à margem da perversão do coração, como se lê, v. gr., em *Contra Faustum* XXI, 6: “ (...) si ergo cor non peruersum atque corruptum uanis fabulis haberetis, inuisibilia enim eius etiam per ista, quae in hac infima et carnali creatura facta sunt, intellecta conspiceretis.” (CSEL 25/1, p. 575); ou, evidenciando novamente a causa de não ascender à contemplação das realidades supernas e, portanto, da ordem - a qual tem a sua expressão mais sublime na compreensão da essência Una e Trina da Deidade -, em *Contra Maximinum* II, 3: “ (...) corruptionem de medio tollite, passiones carnales a lumine mentis abiicite, et inuisibilia dei, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciate.” (PL 42, 772).

relação que as formas corpóreas estabelecem com o Princípio do qual dependem. Este facto evidencia-se em *De quantitate animae*³²⁴. Aí, tal como em *De ordine*, mas, agora, num contexto em que o ensino é analisado como um acto da alma – e não apenas referido na sua dimensão extrínseca, como um ror de disciplinas a cuja ordenação a mente se há-de dedicar –, enumeram-se degraus que a alma deve superar na elevação para Deus em função de uma aprendizagem que, afinal, tem por objectivo *o próprio ser supremo*, neste caso enquanto ápice de beleza. Por isso, tal ascese é analisada desde uma perspectiva estética que se executa ou mediante uma tarefa progressiva de interiorização, ou mediante a percepção do belo, sendo as duas vias sinónimas. O *regressus animae* aqui proposto é idêntico a um percurso de ascese de uma beleza imã a uma pulcritude suprema³²⁵.

Sto. Agostinho não pode deixar de considerar a beleza imensa do Universo que, justamente por ser obra do Verbo Eterno, está absorto na mais plena inteligibilidade e reflecte uma ordenação absolutamente magnífica, devendo encarar-se o conjunto dos seres *uelut magnum carmen*: como um imenso poema, dotado de sentido e de musicalidade. A atitude humana que entra em consonância com esta plenitude de ordem é o louvor, regra de pleno acerto na compreensão da forma dos entes, na multiplicidade e diversidade que os caracterizam e da recta disposição deles na hierarquia ontológica³²⁶.

Desde a perspectiva agustiniana, é a própria estrutura do cosmos, na diversidade das suas formas, que apela à percepção da Unidade, a qual é indissociável da apreciação

³²⁴ Cf. *De quant. anim.* XXXVI, 79 (CSEL 89, p. 228-229).

³²⁵ Uma vez mais, também neste aspecto é certa a interpretação de Von Balthasar: “Gewiß wird augustinu auch aus der Schönheit und Ordnung der Welt aufsteigen zur ewigen Schönheit. Aber lieber noch sieht er im Lichte der Schönheit Gottes die Schönheit der Welt, die sich dem, der Gott lieb, enthüllt”. (H. U. VON BALTHASAR, *op. cit.*, p. 102). O A. cita o texto de *LA II*, XLV, onde Sto. Agostinho refere o encontro que se realiza entre a mente humana e a Sabedoria divina, mediante esta descoberta da Ordem ou Beleza divina na ordem do cosmos. Assim se evidencia como, para o Hiponense, a multiplicidade do Mundo não se pode compreender sem a Unidade de Deus e a Luz emanada do Ser Supremo, através do Verbo Eterno, *per quem omnia facta sunt*.

³²⁶ Em *De libero arbitrio* encontra-se como estribilho o apelo a uma regra laudatória. Veja-se, v. gr., *LA III*, XVI, 46: « (...) Si enim iuste defenditur, non est peccator; lauda ergo creatorem; si autem defendi non potest, in tantum peccator est in quantum a creatore se auertit; lauda ergo creatorem. » (CCL 29, p. 302-303); V., também, *VR XLI*, 77 (CCL 32, p. 237-238); *De gen. cont. Manich.* I, XVI, 26 (PL 34, 186: CSEL 91, p. 92-94).

da beleza daquelas. Efectivamente, na obra do Hiponense é notória a insistência na recondução do princípio de Ser e de Inteligibilidade desde o Múltiplo até à Unidade, sendo adoptado, para compreensão da hierarquia ontológica, o princípio neoplatónico da seriação dos seres segundo graus de vida ou actividade: *esse, uiuere, intellegere*. O grau de vida onde se encontra a convergência dos três - a saber, a alma racional -merece a especial atenção de Sto. Agostinho, precisamente pela excelência que tal forma ocupa na hierarquia ontológica. Mesmo quando o filósofo procura identificar, nas suas primeiras obras, as propriedades e a essência da alma racional – interrogando sobre a imortalidade dela, a relação que estabelece com o corpo e com a estrutura da sensibilidade –, é a tendência à Unidade que sempre surge reforçada.

Esta aparente obsessão de Sto. Agostinho pela Unidade é compreensível, dada a consciência que o Hiponense tem do carácter reductor, pernicioso para a mente e absurdo, porque perverso em face da estrutura do real, daquilo que, com frequência, designa por fabulações maniqueístas. Com efeito, de um modo ou de outro, é o espectro do dualismo maniqueu que se identifica como pano de fundo de obras como *De libero arbitrio*, *De uera religione*, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* ou *De genesi contra Manichaeos*³²⁷. Mas a mesma tendência, alimentada pela proposta neoplatónica de identificação entre a alma e o Uno através de um movimento de interiorização, regressivo e catártico, já se encontra presente quer nos escritos do período de Cassiciaco, quer naqueles do designado segundo período romano, no qual se integra a feitura, parcelar ou na íntegra, de algumas das cinco obras supra mencionadas.

De facto, logo na *Dedicatio* de *De ordine*, Agostinho apela à própria etimologia do termo *uniuersum*: assim se designa pela presença do *unum*, para o qual tende tudo o que nele existe³²⁸. Ora, a compreensão do concerto e ordem universais exigirá um esforço adequado da mente, que corresponde a um labor direccionado em função da

³²⁷ S. Paulino de NOLA, que recebera de Alípio estes cinco escritos, refere-se-lhes com a expressiva designação de "pentateuco anti-maniqueu": "(...) ideoque cum hoc *Pentateucho tuo contra Manichaeos* me satis armaueris, si qua in alios quoque hostes catholicae fidei munimina comparasti, quia hostis noster, cui mille nocendi artes, tam uariis expugnandus est telis, quam oppugnat insidiis, quaeso promere mihi de armamentario tuo et conferre non abnuas arma iustitiae." [*Ep* III, 2: CSEL 29, p. 21 (Guilelmus DE HARTEL, 1994); *Ep*. 25, 2 Aug:CSEL 34/1, p. 79: it.n.].

³²⁸ Cf. *DO* I, I-III (CCL 29, p. 89-90). V., também, *De gen. cont. Manich.* I, XXI, 32 (PL 34, 189 ; CSEL 91, 100-101).

unidade, onde quer que ela se manifeste. Se a mente o fizer, ser-lhe-á dado contemplar a beleza suprema. Pelo contrário, se, incapaz de atingir o cume da Unidade, se ficar pela parte e a confundir com o Todo, a mente humana erra e desfeia a sua própria natureza. Todavia, a pulcritude do conjunto permanece intacta.

O Hiponense insistirá nesta adesão da mente à Unidade do Todo e à compreensão do Mundo como totalidade organizada, como forma de uma primeira via de apreensão da universalidade da *ordo rerum*, porventura a mais acessível à totalidade dos seres humanos, dada a dependência deste percurso em relação à percepção das formas dos corpos, a qual é adequada à estrutura da sensibilidade humana. A proposta neoplatónica disponibilizava um conjunto de categorias favorável a esta justificação do Múltiplo em função de um princípio de Unidade, e Sto. Agostinho aproveita-o. Porém, o modo como o neoplatonismo considera a natureza das hipóstases, integrando-as na hierarquia ontológica, não lhe permite que possa estabelecer, com base em tais categorias, a identidade entre o Uno, o Ser e o Inteligível. O filósofo apercebe-se de que esta identidade é imprescindível para justificar a dependência ontológica do Múltiplo em relação ao Uno, preservando a diferença entre ambos os níveis ônticos. A construção de um conjunto de argumentos que aponte nesta direcção será progressiva, na sua obra, não obstante o filósofo a tomar como verdadeira já em *De quantitate animae*, ao afirmar que Deus é Criador e Governador soberano, não abandonando, em nenhum dos seus actos, as realidades por ele criadas, nem no castigo, nem no prémio, tendo instaurado a multiplicidade dos modos de ser e a diversidade deles como elementos que concorrem precisamente para que, a um olhar de conjunto, seja impossível encontrar, no Universo, qualquer disformidade³²⁹.

Assim, progressivamente, a designada justificação estética do mal que, em *De ordine*, se apresenta com carácter inconcusso, vai sendo substituída por uma submissão do mal à mesma ordem à qual se sujeitam todas as formas de ser. O mal é a disformidade e essa enigmática noção corresponde, afinal, a uma expressão menor de beleza, forma, ou ordem. Sto. Agostinho apercebe-se de que o critério estético de

³²⁹ *De quant. anim.* XXXVI, 80 : « Deus igitur summus et verus lege inviolabili et incorrupta, qua omne quod condidit regit, subicit animae corpus, animam sibi et sic omnia sibi neque in ullo actu eam deserit sive paena sive praemio. Id enim iudicavit esse pulcherrimum, ut esset, quicquid est, quomodo est, et ita naturae gradibus ordinaretur, ut considerantes universitatem nulla offenderet ex ulla parte deformitas omnisque animae poena et omnium praemium conferret semper aliquid proportione iustae pulchritudini dispositionisque rerum omnium (...). » (CSEL 89, p. 229).

justificação do mal é consequência de uma hermenêutica do Universo centrada no ser humano e na capacidade que este tem de compreender o cosmos, por meio das faculdades da mente. O fundamento de uma tal mundividência é a estrutura da alma humana enquanto capaz de elaborar um sistema de compreensão a partir da percepção sensível.

Plotino entendia a modo de representação a multiplicidade das formas e a relação que elas estabelecem com o Universo, apresentando-se este como um espectáculo no qual são artistas todos os seres onde a matéria se mescla. O grande espectador é a Alma do Mundo, Princípio no qual a razão universal delega a organização do mundo material. Tal Princípio, à maneira de um encenador de marionetas, utiliza a diferença entre as formas para produzir um espectáculo belo e harmonioso, mesmo se o diferente é um ser dotado de liberdade e capaz de produzir contrastes. Os contrastes e conflitos tornam-se, assim, necessários para a perfeição do conjunto, não obstante a lei dessa necessidade transcender a capacidade de compreensão que dela possam ter as razões individuais. No esforço por fazer compreender esta sua forma de conceber o Mundo como representação, Plotino socorre-se de metáforas. Entre outras, encontra-se, na obra do Alexandrino, a imagem da necessidade de personagens como o carrasco ou as prostitutas para o concurso da cidade bem ordenada, assim como o recurso à necessidade da cor negra no quadro, que torna possível a percepção da figura e equilibra a harmonia pictórica mediante o jogo de luz e sombras.

Sto. Agostinho, por seu turno, se adere às metáforas, altera-lhes a fundamentação e, com ela, o sentido. Tal como a cor negra numa pintura se faz bela no conjunto, assim também todo o combate que o ser humano trava está regulado pela providência divina, que distribui funções diferentes aos que realizam diferentes papéis no conjunto. O Hiponense procurará, acima de tudo, justificar a presença do mal no Mundo, identificando-lhe a causa: o pecado ou decaimento no ser, corresponde ao afastamento voluntário do ser humano *ab summa essentia*.

Assim, se há semelhança entre Plotino e Agostinho no emprego das metáforas, o contexto, mormente para a justificação do mal e da forma dos entes, é inteiramente outro. Se, para Plotino, a própria multiplicidade era entendida como decadência e defeito, a metafísica agustiniana proclama o louvor da diferença e do múltiplo, qualquer que seja a sua expressão. Toda a realidade é em si mesma boa, enquanto manifestação de ser, não estando ao alcance de nenhuma substância criada a aniquilação da existência. Por isso, o vício e o pecado são integrados e relativizados em face de um

mundo que é plenitude de bondade, sendo esta sempre excedente. A Criação não é queda, nem degradação, nem pecado. Este dá-se, efectivamente, no âmbito da Criação, como um fenómeno posterior à manifestação de uma nova forma de ser e sempre sujeito ao Princípio Único de ser e de bondade, nunca afectando, portanto, a totalidade dos seres, mas apenas aquele ser em particular que se afasta, voluntariamente, da essência suprema, em direcção a uma outra essência a qual, comparada com aquela, será certamente ínfima, mas nunca nula. Em *De ciuitate dei*, a metáfora volta a estar presente, mas desta vez para sublinhar a fealdade do pecado, em si mesmo considerado³³⁰. Todavia, pela situação do mal, sempre relativa e dependente, quando confrontada com um princípio Uno de Ser e de Verdade, a beleza e a ordenação do conjunto não é afectada.

O Filósofo de Hipona cedo se apercebe de que a beleza está indissociavelmente unida à estrutura dos seres e integrada na ordem, sendo esta entendida na expressão – ainda débil, para revelar toda a força da noção agustiniana de ordem – da congruência entre as partes e o Todo. Dependendo, no ser e no agir, de um Princípio Uno que, não obstante transcender todas as formas, está presente, de modo imanente, em cada uma delas, a beleza será distribuída gradualmente pelos distintos modos de ser³³¹. Maior é a

³³⁰ Cf. *De ciu. dei* XI, XXIII (CCL 48 p. 341-343).

³³¹ Em *De genesi ad litteram libri XII*, Sto. Agostinho aprofunda, numa exposição complexa, esta permanência do ser divino em todas as realidades criadas. Imutável em si mesma, a Sabedoria divina está presente em todas as suas obras, mantendo-as no ser (cf. *De gen. ad litt.* V, XX, 40: CSEL 28/1, p. 163-165), actividade que, na criatura espiritual, assume a forma de um chamamento a realizar um movimento de conversão e de formação (cf. *De gen. ad litt.* I, V: CSEL 28/1, p. 8-10). Ao contrário de outras concepções de Deus-Artífice presentes na Antiguidade - que Sto. Agostinho resume, por exemplo, em *De gen. ad litt.* V, XX -XXII (CSEL 28/1, p. 164-167) - a especificidade deste Deus é dar ser. Por esse facto, caso ele retirasse a sua presença das criaturas, estas reverteriam ao nada: “ (...) Vnde autem ista penitus detraxeris, nihil omnino remanebit, quia etsi remanserit aliqua formae alicuius inchoatio, ubi neque mensuram neque numerum neque ordinem inuenias - quia ubicumque ista sunt forma perfecta est -, oportet auferas etiam ipsam inchoationem formae, quae tamquam materies ad perficiendum subiaceret uidetur artifici.” (*LA* II, XX, 54: CCL 29, p. 273). O fundamento do ser, da beleza, da ordem de toda a realidade é, precisamente, esta acção divina permanente, a presença continuada do Ser divino nas obras por ele mesmo realizadas sem, todavia, com elas se identificar ou, com elas, se tornar mutável. Tal permanência compreende-se, de algum modo, através da noção agustiniana de *rationes causales* e da função mediadora do Verbo, na Criação. A todo o custo, Sto. Agostinho necessita de ratificar esta relação de presença eterna do Ser nos seres, por exigência dos supostos da sua metafísica. O ser das criaturas é dom divino, absolutamente contingente e desnecessário, como se lê em *De gen. ad litt.* I, 5, 11: “ (...)

beleza dos seres dotados de mais perfeição, a saber, a das substâncias racionais, e suprema a beleza de Deus. Ínfima é a beleza de todas as formas corpóreas, mesmo as dos seres mais pequeninos e, inclusivamente, a das expressões de ser atômicas e mais elementares.

Sto. Agostinho baliza a sua metafísica entre o Ser que maximamente é – o Uno, ou, melhor dito, a Unidade -, e tudo quanto dele depende: as múltiplas formas de existência. Não havendo lugar para a subsistência das trevas ou para a consistência de um princípio de realidade intrinsecamente malévolos – o *summum malum*, que o Hiponense refere em *Contra Epistulam Manichaei quam uocant Fundamenti* e que, na

inest enim deo benignitas summa et sancta et iusta et quidam non ex indigentia, sed ex beneficentia ueniens amor in opera sua.” (CSEL 28/1, p. 9). V. também, I, 8; I, 18: CSEL 28/1, p. 11; p. 26-27). Se o Princípio de Ser lhes retirasse o alento, seriam reconduzidas ao nada: “ (...) Sic ergo credamus uel, si possumus, etiam intellegamus usque nunc operari Deum, ut, si conditis ab eo rebus operatio eius subtrahatur, intercidant” (*De gen. ad litt.* V, 20: CSEL 28/ 1, p.163). Sobre a complexa noção de *prouidentia*, tal como Sto. Agostinho a concebe à luz da sua interpretação do *Genesis*, v. A. SOLIGNAC “ Administratio: motion divine et providence”, in *Bibliothèque augustiniennne.Oeuvres de saint Augustin* 48, p. 676-680. A questão articula-se com a noção agustiniana de *Sapientia-Artifex*, como se lê v.gr. em *De octo quaest. ex ueterii testamento I*: “(...) Sic omnis creatura et ipse homo qui eiusdem sapientiae personam mystice et inenarrabili susceptione gestaturus erat, in ipsa sapientia tamquam dei arte sempiterna semper erat, quamuis suis quaeque temporibus efficiat, quae pertendit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suauiter, quae in se manens innouat omnia.” (CCL 33, p. 469). A feitura do universo por Deus supõe a subsistência dele na Vida Eterna de Deus, tal como o artista que pinta um quadro transporta em si mesmo a obra realizada, apenas necessitando do tempo oportuno para a executar. A mesma ideia de uma presença com anterioridade e superioridade ontológicas sobre a existência corpórea e visível pode ler-se em *In Iohan. Ev. Tract.* I, 17: “ (...) Sic ergo, fratres carissimi, quia sapientia dei, per quam facta sunt omnia, secundum artem continet omnia, antequam fabricet omnia; hinc quae fiunt per ipsam artem, non continuo uita sunt, sed quidquid factum est, uita in illo est. Terram uides: est in arte terra; caelum uides: est in arte caelum. Solem et lunam uides: sunt et ista in arte. Sed foris corpora sunt; in arte uita sunt.” (CCL 36, p. 10). *Ibid.* III, 4: “(...) quod factum est, non est uita; sed in arte, hoc est, in sapientia dei, antequam fieret, uita erat.” (CCL 36, p. 22). Por isso, o conhecimento desta perfeição da obra na Vida Divina é mais perfeito do que o conhecimento das realidades tal como são percebidas pelos sentidos ou mesmo pelo exercício especulativo, próprio da *scientia* [*De ciu. dei* XI, VII: “ (...) Cognitio quippe creaturae in se ipsa decoloratior est, ut ita dicam, quam cum in Dei sapientia cognoscitur, uelut in arte qua facta est.”: CCL 48, p. 327. V. também, XI, XXIX: CCL 48, p. 349]. Só a mente humana, no seu ápice, enquanto *imago Dei* e na relação que pode estabelecer com a sapiência divina, mediante o Verbo, pode alcançar uma perspectiva recta sobre a *ordo rerum*. Por conseguinte, é nesse gume da mente que se descortina o filosofema da Ordem, de modo enigmático no curso dos tempos e de modo pleno na *uisio dei*, onde Sto. Agostinho coloca a fasquia da sabedoria humana.

mundividência maniqueísta, é considerado como a entidade fundadora do Múltiplo³³² –, toda a realidade está dotada de beleza e bondade, pois em tudo se manifestam os três elementos que garantem a presença vestigial do Princípio: *ordo, mensura, numerus*, e as demais variantes desta trilogia, que emergem na sua obra³³³.

Todavia, pela íntima articulação entre estas duas categorias ontológicas, a beleza e a bondade, e as faculdades da mente humana - no caso, a inteligência e a vontade –, o belo torna-se objecto de desejo. Tal como Sto. Agostinho a concebe, a hierarquia ontológica anula, precisamente, a indiferença entre os seres, estabelecendo uma valoração qualitativa para as formas deles; e dado que a mente humana ocupa, na gradação dos seres, um lugar intermédio, e que a beleza dela é superior à do corpo, que ela própria rege, a mente humana participará ou da beleza superior, ou da ínfima, de acordo com as realidades a que entregar o seu desejo de posse. Em função do modo como exerce a sua vontade própria, o ser humano será, então, colocado no lugar que lhe corresponde na disposição dos seres, de acordo com as realidades a que adere mediante a sua vontade livre. Por isso, a ordenação do Universo nunca é afectada pela fealdade ou disformidade da mente racional que decide amar realidades inferiores ao seu próprio modo de ser, identificando-se, em dada medida, com elas. De modo imediato, tal mente é remetida para o seu lugar próprio na ordem, não ferindo nem a harmonia do conjunto, nem a beleza do universo.

³³² Cf. v. gr., *Contra Ep. Fund. XXVII* (CSEL 25/1, p. 226-228).

³³³ Sto. Agostinho assimila esta trilogia à sua metafísica a partir do versículo bíblico de *Sap.* 11: 21: “*Omnia in mensura, numero, pondere disposuisti*”. Pode consultar-se, a este respeito, a tabela sinóptica organizada por A.-M. LA BONNARDIÈRE, em *Biblia augustiniana, A. T., Le livre de la Sagesse*. (Paris 1970), p. 295-297. Esta tríade é de recurso frequente na obra do Hiponense ou nesta exacta formulação, ou em outras que lhe são sinónimas. O Hiponense serve-se deste versículo - e das variantes que ele próprio elabora sobre o texto bíblico – para assinalar a criação do Mundo por parte de um Deus- Artífice, insinuando, ao mesmo tempo, a natureza trinitária dele. Um esforço de esquematização destas trilogias na obra do Hiponense pode ler-se em M. BETTETTINI, *La misura delle cosa. Struttura e modelli dell’universo secondo Agostino d’Iponna* (Milano, 1994), p. 127-146. A obra DE O. DU ROY, *L’intelligence de la foi dans la Trinité...*, p. 279-297 ; p. 380-388, não obstante fixar o limite da investigação no ano 391, apresenta os elementos essenciais deste passo bíblico na relação com os ulteriores desenvolvimentos da metafísica agustiniana, sobretudo no que se refere à noção de Trindade. V., também, o artigo de W. BEIERWALTES, “Augustins Interpretations von Sapientia 11, 21”: *Revue des études augustiniennes* 15 (1969), 51-61.

Assim, em parte alguma de um universo criado por um ser que é beleza superna podem existir elementos de absoluta fealdade, mesmo se a mente humana não é capaz de captar tal beleza ou de compreender a utilidade que, nesse conjunto, está à beleza ínfima³³⁴. A integração da estética na metafísica do Hiponense roda, pois, sobre o eixo da concepção bíblica-cristã de *creatio*. Os pares *pulchrum/ aptum* que, já em *De pulchro et apto*, não eram considerados antinômicos, mas complementares em face de uma beleza do Todo são, à luz da noção bíblica de Criação, integrados numa concepção mais ampla de ordem.

Assim, nos comentários de Sto. Agostinho ao *Livro do Génesis*, tal como surgem, por exemplo, nos últimos Livros de *Confessionum*, em *De Genesi contra Manicheos* ou em *De Genesi ad litteram duodecim libri*, o filósofo exalta a relação entre as partes e o Todo, entre o belo e o apto, de tal forma que este é entendido como um subconjunto da beleza, garantindo a congruência de cada forma, na sua integridade. Esta, por sua vez, unida às demais formas que pululam o Universo, gera uma imensa obra de arte, onde bondade e beleza confluem em identidade³³⁵. Assim, se um elemento é, em si mesmo,

³³⁴ Em *De gen. cont. Manich.* I, VI, 26 (PL 34, 185; CSEL 91, p. 92), Sto. Agostinho afirma desconhecer a utilidade, no conjunto da criação, de ratos e rãs, de moscas ou vermes. Porém, confessa reconhecer a beleza de todas estas formas de existência, precisamente porque em cada uma encontra as três categorias que identificam a forma de um ser: *ordo, mensura, numerus*: “Ego vero fateor me nescire mures et ranae quare creatae sint, aut muscae aut vermiculi: video tamen omnia in suo genere pulchra esse, quamvis propter peccata nostra multa nobis videantur adversa. Non enim animalis alicuius corpus et membra considero, ubi non mensuras et numeros et ordinem inveniam ad unitatem concordiae pertinere.” Não obstante ignorar a utilidade daqueles seres, e atribuindo essa insciência à condição pós-lapsária do ser humano, o filósofo reconhece neles a Sabedoria do Artífice divino. Numa crítica aberta à atitude maniqueísta, Sto. Agostinho afirma que é a visão estreita que os maniqueus têm do real - centrando no ser humano e nas conveniências dele o sentido do Universo -, que conduz às críticas desrazoadas que tecem à Criação. Como o filósofo proclama, apelando a uma hermenêutica centrada no próprio Verbo, o Universo é maior do que a casa de cada um. E Deus sabe como governa a sua casa.

³³⁵ Veja-se, v. gr., entre os comentários do Hiponense a *Gen* 1: 31, o texto de *Conf.* XIII, XXVIII, 43: “(...) Nam singula tantum bona erant, simul autem omnia et bona et ualde. Hoc dicunt etiam quaeque pulchra corpora, quia longe multo pulchrius est corpus, quam ipsa membra singula, quorum ordinatissimo conuentu completur uniuersum, quamuis et illa etiam singillatim pulchra sint”. (CCL 27, p. 268); *De gen. cont. Manich.* I, XXI, 32: “(...) Si enim singula opera dei cum considerantur a prudentibus, inveniuntur habere laudabiles mensuras et numeros et ordines in suo quaeque genere constituta, quanto magis omnia simul, id est ipsa universitas, quae istis singulis in unum collectis impletur?” (PL 34, 188; CSEL 91, p. 100).

tomado como belo, pois nele se manifesta o *aptum*, uma vez em diálogo com o conjunto, ele testemunha e faz brilhar uma beleza maior. De igual modo, uma realidade mal-parecida – como, no facto da luta de galos considerada em *De ordine*, acontece com a condição do galo vencido, com as penas arrancadas da cabeça, disforme na voz e no movimento –, encontra o seu lugar quando confrontada com a constituição de uma beleza universal. Contudo, por essa fealdade corresponder à condição do derrotado, tal disformidade torna-se bela e harmónica quando integrada num conjunto, neste caso, a lei da natureza. De facto, a realidade que, tomada à parte, parece horrenda, *in totum* torna-se agradável à apreciação dos sentidos, porque a mente humana descobre nela a relação que se estabelece entre os contrários e o princípio de Unidade³³⁶.

A percepção da beleza, unida a uma concepção de ordem entendida como sinónimo de *congruentia partium*, *coaptatio* ou outros termos que assumem idêntico significado, estará sempre presente no horizonte mental do filósofo, não obstante venha a ser integrada em sentidos mais amplos encontrados progressivamente para a noção de ordem. A partir da noção de *pulchrum* obtém-se já um elemento de importância para a compreensão da mundividência augustiniana. Trata-se da condição indecomponível da forma dos seres, entendida como elemento que os diferencia irrevogavelmente, cunhando a presença de cada um deles no Universo.

Toda a beleza, toda a ordem, exige *congruência e partes*. A beleza é sempre o resultado de uma união, de um acomodamento de formas diferentes as quais, desde uma perspectiva estética – a saber, enquanto concorrem para o deleite do espírito humano –, subsistem em função da aptidão das partes que a compõem e da *coaptatio* delas em relação ao todo. Por isso, na perspectiva augustiniana, a captação da diferença, unida a uma outra categoria, a *numerositas*, são subjacentes à percepção estética. A percepção do belo presente nos *sensibilia* é acompanhada da compreensão de que a união entre

³³⁶ Cf. VR XL, 76 (CCL 32, p. 237). A mente humana é, já neste passo, a mente do *homo interior*, aquele que vive de acordo com a Verdade que nele se revela. Tal mente é capaz de apreciar a ordem ou congruência que existe nas realidades das quais vive o *homo exterior*: a *conuenientia* da corrupção dos corpos, sem a qual não haveria alimentação humana; a aptidão do movimento de assimilação da parte apta ao crescimento, que se converte no próprio corpo, e daquela outra, que não lhe é apta e, por isso, é por ele escoada de diversos modos pelo próprio organismo vivo; a *coaptatio* do movimento de propagação da espécie. O *homo interior* não despreza a beleza, a *congruentia*, a *coaptatio* destes movimentos. Todavia, sabe que eles fazem parte de uma *ima pulchritudo*, quando comparados com a realidade percebida e vivida pela dimensão superior da razão. Por isso, aqueles bens não devem tomar-se por Beleza Suprema.

formas corpóreas não pode prosseguir para além desta *coaptatio partium*, exigida pela estrutura material das realidades em causa. Assim, se há um nível superior de beleza, nele a união ou *coaptatio* há-de realizar-se de outro modo, mais íntimo e profundo, por exemplo, aquele que se dá na relação de amizade. E se há uma beleza superna, cabem duas possibilidades: ou nela não há diferença - e, então, não se vê como possa dar-se *coaptatio* -, ou a diferença, nela, exige uma tal forma de união que supera todas as demais a qual, sem anular tal diferença, permitirá falar de uma só substância, de uma Unidade Suprema, sumamente bela e congruente. Esta segunda hipótese será a que Sto. Agostinho apresenta e que corresponderá à natureza do ser supremo e à plenitude da ordem³³⁷. Porém, para construir, para ela, uma estrutura explicativa, o filósofo percorrerá inúmeras vias, *per corporalia ad incorporalia*, tendo sempre presente a dependência ontológica das formas criadas em relação à forma suprema.

Esta beleza presente nos *corporalia* é percebida mediante os órgãos do corpo, numa relação que o filósofo explica que se dá *in sensibus*, ou seja, numa dimensão que ultrapassa a própria materialidade quer do corpo, quer do órgão corpóreo, inscrevendo-se, já, no grau de ser que é a vida. Por isso, na própria relação em que consiste a percepção sensível, Sto. Agostinho regista uma presença de racionalidade ou proporção, a qual deriva daquela propriedade dos seres que se designou por *numerositas*. Por este facto, o filósofo estabelece uma estreita conexão entre a análise da percepção sensível e a proporcionalidade existente na sequência numérica, convicto de que esta esclarece a natureza, eminentemente racional, daquela outra.

A virtualidade que Sto. Agostinho sublinha na sequência numérica, na qual faz residir a razão de ser da beleza que se contempla no Universo é, precisamente, a *concórdia* ou *proporção* (☉☼■☽●□♃)☾☽☼). De facto, no Livro VI de *De musica*, questiona a fronteira entre os *sensibilia* e o próprio órgão do sentido, como assunto que terá de ser solucionado para que a mente humana possa transitar, na percepção do Uno, do universo corpóreo para o incorpóreo, do sensível para o inteligível. Uma vez que, na referida obra, tratou anteriormente do *numerus* ou ritmo, por entender que tal categoria é via privilegiada para alcançar a percepção da harmonia, será precisamente a partir de

³³⁷ A beleza do Inteligível *per se*, Deus, admiravelmente simples, exclui toda a concepção de *aptum*, pois o Princípio Supremo de Ser alheia-se das coordenadas de espaço e tempo: “ (...) ubique totus es, et nusquam locorum es (...)” (Conf. VI, III, 4: CCL 27, p. 76). No Universo criado, a *congruentia partium* indica uma quase totalidade, mas só Deus contém, numa simultaneidade que é presença eterna, a Totalidade das Formas, sem que a natureza Dele deixe de ser *Simplex per se*.

um verso que o filósofo discutirá onde passa a fronteira entre o domínio da sensibilidade e o da racionalidade. Todavia, a escolha do verso que servirá de base nesta análise não é seleccionada de entre a literatura profana, mas sim de entre a liturgia ambrosiana³³⁸.

Em *De musica*, a eleição do verso *Deus creator omnium* como ponto de partida para a análise do ritmo e da métrica, poderá, porventura, ser aleatória, dado que, nessa obra, Sto. Agostinho dissociou os aspectos semântico e rítmico. Todavia, uma vez que ambos os aspectos se encontram intrinsecamente unidos, é certo que a apresentação do verso ambrosiano desde a abertura do itinerário *per corporalia ad incorporalia* sugere, de imediato, uma ascese da mente para o Criador, a partir das criaturas: *per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur*. A própria noção de Deus, *creator omnium*, indicando uma dependência de todo o real em face desse Princípio, prepara o espírito, se não para um entendimento da noção de *creatio* – tal como a propõe a metafísica cristã, na peculiar interpretação que Agostinho dela faz –, certamente para o enquadramento da análise da estrutura cognitiva humana que o Hiponense quer levar a efeito.

Assim, a partir do verso ambrosiano *Deus creator omnium*, a indagação acerca do ritmo é posicionada, em *De musica*, do seguinte modo: onde se encontram os doze tempos que compõem este verso? No som que se ouve? No sentido da audição? No acto de quem o pronuncia? Na memória que o retém? A posição a que Agostinho adere, e que querera demonstrar, responde que o ritmo está, afinal, em todos estes elementos e em mais algum, se se considerar que existe uma força, a um tempo interior e superior, da qual procedem os doze tempos do verso e que permite que ele seja enunciado.

A proposta de existência de uma *uis interior et superior*, origem de todo o ser e de toda a harmonia, recorda, de imediato, a noção augustiniana de divindade³³⁹. Paralelamente, a subida *per corporalia ad incorporalia* respeita a antinomia *foris/ intus*, que Sto. Agostinho assume como momento de um processo de indagação acerca da

³³⁸ Sto. AMBRÓSIO, *Hymnus* 4, str. 1, v.1-12 : « Deus creator omnium / polique rector, uestiens / diem decoro lumine, / noctem soporis gratia, / artus solutos ut quies /reddat laboris usui, /mentesque fessas alleuet, /luctusque soluat anxios, /grates peracto iam die /et noctis exortu preces, /uoti reos ut adiuues, hymnum canentes soluimus.” [Ambroise de Milan.*Hymnes*. J. Fontaine (dir), (Paris 1992), p. 237].

³³⁹ Cf. *LA* II, VI, 13- II, XII, 34 (CCL 29, p. 245-261); *Conf.* VII, VII, 11; VII, X, 16 (CCL 27, p. 99-100; p. 167-168); *Conf.* X, XXVII, 38: “(...) Sero te amaui, pulchritudo tam antiqua et tam noua, sero te amaui! et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis inruebam.” (CCL 27, p. 175).

Verdade, desenvolvendo-a em diferentes contextos. Aplicando esta antinomia à estrutura do conhecimento humano, ela estabelece, tal como o antagonismo *inferior/superior*, precisamente a prioridade das realidades interiores, presentes no espírito humano, sobre as realidades corpóreas. No caso em análise, determina-se, portanto, a superioridade dos sentidos, que são a via para a penetração do universo exterior no mundo interior, e a inferioridade da realidade corpórea, sempre extrínseca e recebida por meio dos sentidos.

Para identificar a harmonia ou ordem do real, Sto. Agostinho considera a noção de *numerus* como a mais eficaz. Porém, este facto só pode comprovar-se mediante uma progressiva captação do real e através de uma cada vez maior interiorização dele por parte do ser humano. Neste processo, a percepção sensível situa-se no primeiro degrau. A noção de *numerus* será, portanto, não apenas uma categoria que afecte o real exterior que se percebe – o universo dos *corporalia* –, mas presidirá à própria estrutura cognitiva, já neste primeiro degrau que corresponde à percepção sensível.

Porém, na obra do filósofo, a categoria de *numerus* é, também ela, polissémica, podendo referir-se tanto aos entes matemáticos, como ao ritmo, poético ou musical. Assim sucede nos primeiros livros de *De musica*, onde a dança surge dotada de *numerositas*, ao relacionar os corpos que se movem harmonicamente apenas com o fim de deleitar. Numa acepção mais ampla do termo, a noção de *numerositas* assoma, por vezes, para identificar a harmonia entre as partes do movimento de todos os seres intramundanos. Estes admitem, da parte de Sto. Agostinho, uma divisão em duas espécies: o corpo e a vida, sendo esta última sensitiva ou intelectual. No ser humano, a realidade do movimento envolve não apenas o corpo, mas também as actividades sensíveis e intelectuais. Estas, por seu turno, verificam-se quer no plano racional, quer no volitivo, e traduzem-se na prática das virtudes. Por sua vez, o próprio ser supremo, na sua unicidade, não se alheia totalmente da *numerositas*. Enquanto Sabedoria, Artífice do Mundo, o Uno inteligível é Unidade, contendo virtualmente as leis matemáticas, a beleza dos ritmos e todas as harmonias que se expandem, de modo gradual e diferenciado, no Universo de que aquele Princípio é Autor.

Este mesmo processo de ascese para o Uno mediante a noção de *numerus* evidencia-se na análise da sensação que o filósofo faz a partir da experiência do ritmo. A harmonia realiza-se, efectivamente, nos corpos e entre os corpos, podendo verificar-se, de modo muito particular, na música. Para além das referências explícitas sobre a

relação entre a harmonia e a música³⁴⁰, os próprios étimos empregues pelo Hiponense como sinónimos do termo grego sugerem a harmonia dos ritmos³⁴¹. Todavia, porque a intenção do percurso agustiniano é a ascese *per corporalia ad incorporalia*, o filósofo situa progressivamente, nas realidades supernas, imutáveis e eternas, as suas considerações acerca da harmonia. A alma torna-se melhor despojando-se dos ritmos ou harmonias que lhe vêm dos corpos, voltando-se dos sentidos da carne para uma reformação progressiva, de acordo com a Sabedoria, Artífice do Mundo, contemplada no interior da mente. De facto, é a própria natureza da sensibilidade humana que exige este movimento de conversão, pois ela mesma, ao estabelecer uma distinção entre as harmonias dos corpos e a sua própria harmonia, repara que o faz pela comparação de ambas com uma harmonia superior, para a qual o espírito humano tende, arrastando consigo, pela singular composição psicossomática que o constitui, também a própria corporeidade.

Em *De musica*, Sto. Agostinho desenvolve toda uma teoria da sensação baseada na noção de *numerus*. É certo que nessa obra está em causa o esforço por compreender o fenómeno *sensação* desde uma perspectiva essencialmente psicológica. O filósofo atende a um esclarecimento da relação entre a alma e o corpo e do modo como a realidade corpórea afecta e influi na própria vida da alma, produzindo prazer ou dor. Todavia, uma vez que esta análise se integra no âmbito da compreensão da percepção auditiva, específica da arte poética, ela estende-se a um horizonte mais amplo, nomeadamente quando o Hiponense a articula com a memória e a percepção da duração, e quando estabelece a interdependência entre os diferentes níveis de presenças dos *numeri*.

A triagem entre os domínios de *numerositas* atribuídos ao corpo e à alma é também objecto de particular atenção em *De musica*. Os *numeri sonantes* enquadram-se numa categoria mais ampla, a dos *numeri corporales*. Por seu turno, os *numeri iudicales*, confiados à alma, subdividem-se em *rationales* e *sensuales*. Dado que Sto. Agostinho estabelece o primado da alma sobre o corpo, na hierarquia ontológica, a

³⁴⁰ Cf. *De immort. anim.* II, 2 (CSEL 89, p. 102-103); *Sermo* CCXLIII, 4 (PL 38, 1145); *De ciu. dei* II, XXI; XVII, XIV (CCL 47, p. 52-55; CCL 48, p. 578-580).

³⁴¹ Recorde-se a sequência da sinonímia, em *DT* IV, II, 4: “(...) congruentia siue conuenientia uel concinentia uel consonantia” (CCL 50, p. 164). O emprego que Sto. Agostinho fará de termos como *concinere* ou *consonare* será, desde esta perspectiva, quase sempre metafórico e aplica-se a um campo semântico extremamente lato.

atenção do filósofo recairá sobre os *numeri rationales* nos quais, em *De musica*, delega o juízo de valor, reservando para os *sensuales* o juízo estético, inseparável do gozo ou prazer do belo. Porém, o próprio juízo estético é, já de si, indissociável de uma percepção qualitativa do real, pois para Sto. Agostinho esse é o modelo intrínseco à natureza do juízo humano. O deleite no belo, o prazer estético é, deste modo, o resultado da percepção - sem dúvida confiada à razão - da harmonia que reina num corpo, pela disposição das suas partes num todo onde a norma da *aequalitas* é preservada. Num plano mais geral, poder-se-á afirmar que tal deleite é efeito da percepção da harmonia que reina na relação dos corpos entre si, dispostos no Universo.

Remetendo o domínio da apreciação estética para uma capacidade judicativa da razão quando incide sobre a conveniência e a acomodação de uma determinada sensação ao corpo que a percebe, Sto. Agostinho resgata a apreciação estética a um plano meramente instintivo ou natural, não obstante reconhecer que este também está presente no ser humano. Com efeito, para responder à questão “por que razão homens ignorantes em música são capazes de se agradar por sons harmónicos e de rejeitar aqueles que o não são?” ou “por que razão homens que ignoram a *scientia bene modulandi* são capazes de produzir sons harmónicos por meio de instrumentos como a cítara e o címbalo?”, o filósofo recorre, tanto em *De ordine* como em *De musica*, a uma resposta que poderia remeter o plano do deleite do ser humano no belo para o domínio do *instinto natural*, aparentemente entregue à arbitrariedade.

De facto, não é assim. Por um lado, se existe um instinto natural, Sto. Agostinho considera que ele é ordenado, pois nele se espelha a *numerositas*, tal como acontece na actividade do rouxinol, quando canta, ou da abelha, quando constrói a sua casa. Por outro lado, no ser humano, a própria dimensão instintiva estará naturalmente submetida à razão, uma vez que é a alma racional que anima o corpo e age sobre ele, a fim de que tal corpo realize as suas funções próprias. Em todo o caso, o filósofo resgata o deleite sobre o belo ao domínio instintivo, quando remete o prazer estético para um modelo de juízo – aquele que percebe a *numerositas* presente nos *corporalia* – e, mais claramente, ao afirmar que as condições de possibilidade de um juízo sobre o belo residem nas *regulae pulchritudinis*, as quais são absolutamente inteligíveis e estão impressas na mente³⁴².

³⁴² Cf. *De mus.* VI, IX, 24 (PL 32, 1177).

Em busca do critério definitivo para o juízo estético, Sto. Agostinho encontrá-lo-á na participação da razão humana nas *rationes sempiternae*, ou seja, na Sabedoria divina³⁴³. A função anagógica que a aritmologia ocupa neste processo evidencia-se quando o Hiponense encontra na regra de igualdade o princípio para aceder à compreensão da harmonia do Universo e, partindo daquela, emprega-a como meio para aceder à regra suprema da *harmonia mundi*, que é a própria Sabedoria de Deus³⁴⁴.

Ainda em *De musica*, depois de considerar a causa do deleite provocado pelos corpos, a razão reflecte sobre a causa do deleite sensível da alma e encontra o critério para, de entre os *numeri iudiciales*, conferir primado aos *racionales*. De facto, o *prazer carnal da alma* – expressão que não deixa de se apresentar como paradoxal -, gera-se pela percepção da igualdade, pois só ela é causa de deleite³⁴⁵. Todavia, não obstante tal

³⁴³ Cf. *De mus.* VI, II, 3 (PL 32, 1164). A propósito desta “*uis naturalis quasi iudiciaria*”, Manferdini fala de uma espécie de a priori do sentimento, que pertenceria à própria estrutura da potência sensitiva, independentemente do conteúdo sensível, no caso concreto, o som recebido pelo ouvido (cf. T. MANFERDINI, *Comunicazione ed estetica in Sant’Agostino*, p. 162). U. Pizzani, não obstante considerar esta interpretação sugestiva, apela para o facto de ela poder abrir passo a uma dissociação entre sensibilidade e razão, alheia à psicologia agustiniana da sensação: “ Per l’Ipponense, infatti, il godimento che l’anima trae dai ritmi è di natura eminentemente intellettuale, senza alcuna connessione con la sfera del sentimento (...)”. Para Pizzani, o facto de Sto. Agostinho remeter a perfeição do juízo da sensibilidade para a razão fornece “ (...) la chiara riprova che non era negli intendimenti di Agostino, almeno nel tempo in cui componeva il *De musica*, fare alcuna concessione in positivo ad un momento emozionale ed irrazionale “ (U. PIZZANI, “ Il *De musica*...”, p. 72, n. 37). Apesar da pertinência do problema em causa, não parece haver desacordo entre as posições dos dois estudiosos. Manferdini defende que Sto. Agostinho encontra na alma uma *uis sensitiva* que lhe confere uma capacidade natural para apreciar a qualidade e o valor dos conteúdos de uma percepção estética. Este facto “ (...) equivale ad affermare che all’io appartiene ab origine il senso estetico: questo soprattutto è il significato delle nozione agostiniana dei numeri iudiciales” (MANFERDINI, *Op. cit.*, p. 163). É certo que a autora defende a existência de uma *uis sensitiva* em Sto. Agostinho, em si mesma predisposta para a percepção do belo. Mas não defende a dissociação desta face ao juízo da razão, desenvolvendo, inversamente, a teoria estética do filósofo até encontrar, nas *rationes incorporeales et sempiternae*, o critério agustiniano do juízo sobre o belo. Não se vê, por isso, que a posição de Manferdini dê azo à defesa de uma emergência do irracional na teoria estética de Agostinho.

³⁴⁴ Cf. *De mus.* VI, cc. X-XII (PL 32, 1179-1183). Retoma-se a questão inicial - *quid sit bona modulatione?* – e encontra-se uma formulação satisfatória, descoberta pela força da razão.

³⁴⁵ Cf. *De mus.* VI, X, 28 (PL 32, 1179). O que impele a razão a interrogar a harmonia deste movimento é o facto de ele parecer contraditório. Trata-se de um *prazer carnal da alma* e Sto. Agostinho pretende legitimá-lo. Está em causa a percepção do belo que reside nos corpos e no movimento deles e não

prazer se encontrar em íntima conexão com a razão, ele não é capaz, por si próprio, de discernir a causa da igualdade de que a alma frui. Não conhecendo a regra de igualdade mas apenas desfrutando dela, o deleite pode enganar e levar a que a mente se recreie em movimentos desarmônicos. A *delectatio* será, no caso do juízo estético, o critério de ordenação da alma, dependendo o peso dela do objecto de deleite, ficando, assim, entregue ao prazer sensível a determinação do lugar que a alma ocupará na hierarquia ontológica³⁴⁶.

No plano da anagogia de *De musica*, e considerando a capacidade que a alma tem de se aperfeiçoar, Sto. Agostinho analisará o progressivo acréscimo do deleite e do amor, na alma, e glosará os diferentes modos de ser aos quais a alma pode aderir, para neles se deleitar e fruir da beleza. Antes de mais, a razão descobre que a harmonia, o ritmo, a congruência do espaço e do tempo, ou qualquer que seja a sinonímia que se atribua ao termo *numerus*, é um fenómeno comum a toda a realidade mutável e, também, à própria alma racional. É na percepção da igualdade, do equilíbrio e da justeza, reinante nas formas corpóreas, afinal na congruência, que a razão descobre a causa da harmonia. A *congruentia* é, portanto, aquela categoria que a mente comprovará em tudo quanto se move, no céu e na terra, desde o movimento dos astros até à disposição exacta das patas das pulgas. Esta lei de harmonia é universal e cósmica. Por meio dela, rege-se a própria sucessão dos tempos, sendo ela perfeitamente justa e ordenada, mesmo no processo de geração e corrupção que lhe é subjacente. Há um tempo para cada modo de ser e o seu termo deve dar lugar à sucessão das formas, na diversidade que lhes é própria, indissociável da sua contingência e finitude.

necessariamente a presença de um prazer desordenado (*uoluptatio* ou *concupiscentia*). Na medida em que esse movimento imita a igualdade, ele possui alguma ordem e é belo no seu género: “ (...) Num negari potest, fieri posse, cum haec delectatio ipsa non sentiat, et inaequalitate quid turpius? (...) et tamen in quantum imitantur, pulchra esse in suo genere et ordine suo, negare non possumus.” (*De mus.* VI, X, 28: PL 32, 1179). O amor dos *numeri sensuales* é prova do amor da alma pela ordem, se bem que em grau ínfimo. V., também, *De mus.* VI, XIII, 39 (PL 32, 1184): os *numeri sensuales* são causa da inquietude da alma porque geram nela o desejo de se voltar para o exterior, promovendo a *curiositas*, e de se dispersar na multiplicidade.

³⁴⁶ *De mus.* VI, XI, 29: “ (...) Non ergo invidiamus inferioribus quam nos sumus, nosque ipsos inter illa quae infra nos sunt, et illa quae supra nos sunt, ita Deo et Domino nostro opitulante ordinemus, ut inferioribus non offendamur, solis autem superioribus delectemur. Delectatio quippe quasi pondus est animam. Delectatio ergo ordinat animam.” (PL 32, 1179).

Esta sucessão ritmada contribui exactamente para a perfeição do Universo. De facto, a duração finita dos seres - que se manifesta no processo de geração e corrupção a que está sujeita toda a realidade dotada de corporeidade - está, também, regida por uma musicalidade e harmonia, própria da Sabedoria divina. Assim, a comparação do Universo com um grande poema adquire um sentido mais pleno quando confrontada com a concepção augustiniana da Criação³⁴⁷. Toda a realidade está suspensa, no ser e no agir, da Palavra Eterna que é o Verbo de Deus. Este facto –legitimado por um complexo processo de análise da natureza deste Verbo Criador, levada a efeito pelo Hiponense - garante a inteligibilidade de todo o real, entendido como Universo ou conjunto de formas unidas mediante a consonância universal que se gera pela relação que, entre elas, se estabelece. Mas, se é verdade que o Todo é dotado de sentido e de inteligibilidade, também o é cada uma das partes, não obstante a aparente dissonância ou disformidade de algum elemento. Desta forma, quando interrogado sobre a morte extemporânea de um ser humano, como acontece com o caso da morte precoce e, até, imprevista, de crianças de tenra idade, Sto. Agostinho não tem justificação para o facto. Encontra argumentos de conveniência, que se podem ler v. gr. em *De libero arbitrio*³⁴⁸. Mas não prescinde, de modo algum, da razoabilidade e do sentido desse fenómeno, em si mesmo e face ao conjunto. De facto, é da sucessão das sílabas, da “morte” de umas, para dar lugar às seguintes, que se obtém o sentido da frase. Pela decadência sucessiva das frases, manifesta-se, por seu turno, progressivamente, o sentido do poema. Sto. Agostinho designa, assim, o ser supremo, como poeta divino. Só Ele possui e conhece todo o sentido da história, porque arrecada o conhecimento antecipado da *modulatio* e,

³⁴⁷ *Ep.* CXXXVIII, 1, 5: “(...) aliud enim praecepit, quod huic tempori aptum esset, qui multo magis quam homo nouit, quid cuique tempori accommodate adhibeatur, quid quando impertiat, addat, auferat, detrahat, augeat minuatue inmutabilis mutabilium sicut creator ita moderator, donec uniuersi saeculi pulchritudo, cuius particulae sunt, quae suis quibusque temporibus apta sunt, uelut magnum carmen cuiusdam ineffabilis modulatoris excurrat atque inde transeant in aeternam contemplationem speciei, qui deum rite colunt, etiam cum tempus est fidei.” (CSEL 44, p. 130); *Ep.* CLXVI, 5, 13: “(...) unde si homo faciendi artifex carminis nouit, quas quibus moras uocibus tribuat, ut illud, quod canitur, decedentibus ac succedentibus sonis pulcherrime currat et transeat, quanto magis deus, cuius sapientia, per quam fecit omnia, longe omnibus artibus praefenda est, nulla in naturis nascentibus et occidentibus temporum spatia, quae tamquam syllabae ac uerba ad particulas huius saeculi pertinent, in hoc labentium rerum tamquam mirabili cantico uel breuius uel productius, quam modulatio praecognita et praefinita deprecit, praeterire permittit.” (CSEL 44, p. 565).

³⁴⁸ Cf. *LA III*, XXIII, 68-69 (CCL 29, p. 315-316).

em função daquele sentido, fixa o limite do curso dos tempos e dos acontecimentos. Recorrendo à noção de *modus*, o filósofo insiste na bondade e beleza, na própria ordem intrínseca à finitude dos seres. De facto, é a própria finitude ordenada das formas que é louvada, pois ela permite não apenas o curso ordenado dos tempos, mas também o percurso evolutivo das formas e o acréscimo de perfeição do próprio Universo.

No encómio que Sto. Agostinho faz, ao longo da sua obra, da *harmonia mundi*, quer sublinhar a beleza da finitude e da contingência das formas, a positividade do próprio movimento e do curso dos tempos. Ao fazê-lo, quer também evidenciar a diferença que separa este mundo sensível da realidade imutável que o sustenta, e que é causa de toda esta harmonia.

Com efeito, se é a Eternidade que a alma procura, Sto. Agostinho adverte, deste modo, que ela escusa de a procurar no mundo dotado de movimento. A razão humana terá, mesmo, de o transcender, uma vez que, enquanto parte desse mesmo Todo e momento de uma sucessão, a razão não pode entender a harmonia universal. Todavia, esse é o desejo da alma e, ao mesmo tempo, essa é a única via para compreender a universalidade da *ordo rerum*. Não obstante as dificuldades, há itinerários e Sto. Agostinho não se cansa de os apontar. Como poderá, então, a alma humana descobrir que é na imutabilidade que encontra a igualdade soberana? O Hiponense apela, de novo, à reflexão sobre o ritmo ou movimento das palavras, recordando a condição, convencional e arbitrária, que as caracteriza. Assim, v. gr., a primeira sílaba do termo latino *Italia* que, outrora, *pro uoluntate quorundam hominum*, era breve, agora, *pro uoluntate aliorum*, é longa. Porém, a regra que estabelece essa harmonia é imutável, não é de instituição humana e reside na alma como medida do movimento de enunciação. A alma humana só encontrará o deleite imutável, para o qual tende, na contemplação dessa harmonia superna, pois só nesse patamar ela experimenta a plenitude da beleza.

Desta reflexão sobre a ordem como harmonia ou congruência entre as partes e o Todo - que levou Sto. Agostinho a analisar a experiência estética - emerge uma questão essencial, de carácter metafísico: como garantir, a um tempo, tanto a superioridade da regra de harmonia e a sua total diferença em relação ao Universo, como a presença desta harmonia suprema no coração do real, de forma a acautelar a relativa permanência e estabilidade dele? O mesmo é perguntar de que modo Sto. Agostinho concebe a relação entre o Princípio de Unidade e os diferentes modos de ser, de si mesmos múltiplos. A resposta a esta questão esclarecerá, igualmente, o modo como concebe a hierarquia ontológica, a disposição gradual dos seres segundo a sua forma própria.

Toda a trajectória augustiniana para a consideração da natureza da Deidade partirá do recurso das realidades criadas, assentando na perspectiva bíblica da Criação. Porém, desde este modo de conceber o ser, o critério de ordem universal não se satisfaz já com o nível estético de percepção dos *corporalia*, nem se fundamenta numa percepção psicologista do real. Por isso, na obra de Sto. Agostinho, o domínio estético integra-se a tal ponto na dimensão metafísica que o filósofo, em *Retractationum*, se vê forçado a corrigir a dissociação, estabelecida nas primeiras obras, entre *Filosofia* e *Filocalia*. De facto, tratando-se do amor ao Supremo Bem, a ele se segue a fruição da soberana beleza. Esse é o cume da actividade do sábio, aquela que realiza o fim supremo do ser humano e à qual se segue a posse da felicidade.

CAPÍTULO III

ORDEM E SER HUMANO

1. *Deum et animam scire cupio*

A justificação da ordem por meio da percepção do belo como forma suprema de realidade significa, efectivamente, por parte de Sto. Agostinho, a adesão a uma hermenêutica do real baseada numa superação do plano cognitivo meramente psicológico. No domínio inteligível, a forma suprema já não é captada pela mente humana mediante imagens. Todavia, fica por explicar o modo como a mente se relaciona com essa forma suprema e que tipo de percepção é essa, que supera o domínio psicológico das representações imagéticas. Assim, na sua obra, um dos momentos culminantes que identificam a superação de uma percepção estética da ordem para uma metafísica da ordem consiste precisamente na análise da natureza e funções da mente humana.

Na conhecida síntese que Sto. Agostinho opera acerca do objecto que considera estar no cerne da metafísica - *Deum et animam scire cupio* -, assume, como ponto de partida para a compreensão do Universo e da posição que o ser humano nele ocupa enquanto parte de um todo, a análise da mente humana. É pela análise dessa complexa estrutura que o Hiponense se propõe alcançar uma compreensão quer da natureza do Ser Supremo, quer da natureza do Mundo.

A opção tem razão de ser. Por um lado, no entender de Agostinho, o ser humano ocupa, na hierarquia ontológica, o lugar supremo, entre as criaturas animadas. Por outro, a opção pela ascese ao princípio de ser por meio dos *uestigia* – sendo acessível à razão e, até, referida pela autoridade do apóstolo Paulo como argumento contra a subsistência do paganismo –, é arriscada, pois a mente sujeita-se a não superar o domínio dos *phantasmatae*, ou a fixar-se naquilo que também S. Paulo apelida de *vãs filosofias*.

Sto. Agostinho acolhe a proposta paulina - aceder aos *inuisibilia Dei per ea quae facta sunt* – afirmando irrefragavelmente que é possível aceder ao Criador através das criaturas. Tal como o Apóstolo dos Gentios, Sto. Agostinho reconhece que este foi o caminho seguido pelos filósofos da Antiguidade, não tendo estes, contudo, alcançado o termo natural deste processo: o conhecimento do Deus Uno. Por isso, tal como S. Paulo, também Agostinho considera inescusável esta permanência na ignorância da *uera*

*religio*³⁴⁹. Multiplicando as divindades, os filósofos pagãos constróem mundividências vãs, não acedendo a contemplar, mediante os *uestigia dei*, o Princípio de que eles são indício. Na verdade, esse movimento de ascese supõe que a inteligência se dirija ao Princípio Eterno cujo vestígio se encontra impresso nas criaturas. Trata-se de investigar as realidades que se ocultam, mediante aquelas que são manifestas³⁵⁰. O termo deste itinerário é necessariamente, na perspectiva de Agostinho como na de S. Paulo, o achamento desse Princípio que desde sempre preside a constituição do mundo: o Verbo Eterno ou Sabedoria, *artifex mundi*. Este Verbo é universal, não se compadecendo com a multiplicidade das línguas, e é, também, Um só, não obstante comungar, em identidade de substância, da dinâmica da Vida trinitária. Ora, quando os filósofos antigos, seguindo os *uestigia dei*, alcançam uma multiplicidade de deuses ou constróem mundividências que, não obstante considerarem uma estrutura ternária para o Princípio, introduzem cisões de graus entre as hipóstases, Agostinho apelida estas construções mentais de fabulosas e vãs. Na verdade, elas não alcançam o princípio invisível de inteligibilidade do real, mas fixam-se no domínio psicológico das produções da mente, nos *phantasmatae* por ela fabricados, através da percepção dos *uestigia*.

A via da análise da estrutura da mente humana para aceder à natureza da ordem permite, também, que Sto. Agostinho sublinhe a posição intermédia do ser humano na hierarquia ontológica, definindo o lugar que ele ocupa na ordenação dos seres. Se, entre as criaturas dotadas de vida, a forma do ser humano é superior, todavia ela ainda se

³⁴⁹ É um facto que Agostinho cita o texto paulino de *Rom.* 1: 20, onde se afirma que a ignorância dos gentios é inexpiable, completando-o, por vezes, como discurso de S. Paulo aos atenienses (cf. v. gr. *De ciu. dei* VIII, 1; VIII, 10: CCL 47, p. 216-217; p. 226-227; *Sermones*: LXVIII, II, 3 (MiAug., p. 361); CXLI, II, 2: PL 38, 776; CL, VIII, 9: PL 38, 813), reiterando a convicção paulina de uma revelação divina aos gentios, que a rejeitaram, negando-se a reconhecer a Unidade da Deidade. Todavia, e sem entrar em contradição com o carácter voluntário da insipiência dos filósofos pagãos – que, como guias cegos, ensinam a outros sem se instruírem a si mesmos (cf. *Ep.* CXCIV, 6: CSEL 57, p. 195) - em *DT* XIII, XIX, 24 Sto. Agostinho atribui esta ignorância à ausência do verdadeiro mediador: “(...) Illi autem praecipui gentium philosophi qui *inuisibilia dei per ea quae facta sunt intellecta conspicerere potuerunt*, tamen quia sine mediatore, id est sine homine Christo philosophati sunt, quem nec uenturum prophetis nec uenisse apostolis crediderunt, *ueritatem detinuerunt sicut de illis dictum est in iniquitate.*” (CCL 50A, p. 416).

³⁵⁰ *Sermo* VIII, 1: “ Domino deo nostro, cuius cultores sumus, in laude dictum est quodam scripturarum loco: *Omnia in mesura et numero et pondere disposuisti*. Deinde apostolica doctrina edocemur *inuisibilia dei per ea quae facta sunt intellecta conspicerere, et ea quae latent per manifesta inuestigare.*” (CCL 41, p. 79).

submete àquelas realidades que escapam ao espaço e ao tempo, usufruindo de eternidade. Reunindo em si os três graus de existência – *esse, uiuere, intellegere* –, o ser humano está imerso no Mundo e na matéria pelos dois primeiros graus de ser de que participa e, ao mesmo tempo, transcende-a, pelo facto de estar dotado de uma *mens rationalis*. Este fenómeno será objecto da reflexão do filósofo, que não deixa de se maravilhar ante o facto de a matéria se ter unido ao espírito, a fim de originar um modo de ser, absolutamente único e diferente, designado por *homo*.

Tal expressão de ser comunga com o universo dos corpos na mesma corporeidade mas, porque dotada de razão, pode compreender a finalidade daqueles e de si mesma no seio de uma totalidade, designada por *uniuersum*, quando, mediante a actividade do seu espírito, entra em contacto com o princípio ordenador e dador de ser. O ser humano pode, por isso, não apenas compreender a ordenação dos seres, mas alcançar o conhecimento da própria ordem, colaborando na realização dela e do sentido que esta noção, princípio supremo de realidade, imprime ao conjunto dos seres. Com efeito, Sto. Agostinho não concebe o divórcio entre a cosmologia e a interrogação sobre o sentido da existência humana, esclarecendo-o à luz da finalidade de uma tal forma de existência. É um facto que, na metafísica agustiniana, não é a forma humana que ocupa o lugar central, no Universo, pois ela não explica a razão de ser do Mundo. Contudo, ela é solidária com o Universo e Sto. Agostinho não concebe o sentido do ser humano dissociado nem do curso dos tempos, nem do destino das demais formas nele subsistentes.

Sem perder de vista a dimensão estética da noção de ordem, ela será, progressivamente, integrada pelo filósofo numa hermenêutica onde tal noção é perspectivada a partir da relação que a mente humana estabelece com o princípio de ser. Para designar este princípio, Agostinho adopta diferentes denominações, entre as quais se conta a de forma suprema imutável. Com efeito, será mediante a noção de forma que se poderão articular, na obra do Hiponense, de modo mais fecundo, as interpretações estética e metafísica da ordem, pois sem forma não há ser, e é pela forma que toda a realidade resplandece beleza e positividade. Por seu turno, Sto. Agostinho integra a fruição humana do belo na realização da felicidade. Sendo esta última a efectivação da forma específica do ser humano, o esclarecimento prestado pelo filósofo acerca da noção de ordem permite compreender a raiz metafísica das dimensões ética, estética e antropológica da obra do Hiponense.

Assim, no sentido de esclarecer a noção de ordem, as primeiras propostas que se encontram nos escritos agustinianos, muito próximas da mundividência neoplatónica, sofrerão sucessivos aprofundamentos. Neles convergem, de modo progressivamente mais claro, tanto o questionamento acerca da felicidade humana - pois a desordem é fundamentalmente o sofrimento de que padece todo o ser humano-, como a indagação acerca da efectiva possibilidade de relação de todos os seres, na diversidade das suas formas, com o ser supremo.

Ao formular o filosofema da Ordem - de que modo, sendo Deus bom, há tanta perversidade espalhada nos assuntos humanos -, Sto. Agostinho inscreve, no âmago da questão, a interrogação sobre a essência de Deus e sobre a relação entre essa entidade suprema e o ser humano. A própria formulação do filosofema incide sobre aqueles dois elementos que o Hiponense considera estarem situados no cerne da Filosofia, e em cuja compreensão condensa a tarefa do sábio. Deus e a alma são os objectos que o Hiponense reconhece merecerem atenção privilegiada por parte da mente que aspira à sabedoria. É certo que este apuramento do objecto da investigação filosófica se explica, no caso particular de Sto. Agostinho, pelo peculiar trajecto vivenciado em direcção à sabedoria. Tal perspectiva prende-se, por conseguinte, com o cansaço de uma mente que procurara, entre o designado "mundo sensível" – realidade corpórea, com a qual o Hiponense identificara, antes do contacto com os *Libri platoniorum*, toda a expressão de ser –, a compreensão do enigma do mal e do fim último do ser humano.

Esta opção preferencial pela análise da relação entre a mente humana e o ser supremo está, também, intrinsecamente unida com a consciência que Agostinho adquire, ao abandonar a seita de Mani, de que um discurso fundado sobre o cosmos tornaria difícil uma argumentação acerca do Princípio, decisiva para derrubar as fabulações maniqueístas, contornando as resoluções dos genetlíacos e elevando o discurso para além dos *phantasmatae*. E, em última análise, tal opção prende-se com o facto de o filósofo considerar que, na hierarquia ontológica - e não obstante a aparente contradição com um determinado âmbito de evidência empírica que leva, precisamente, ao equacionamento do filosofema da Ordem –, o ser humano é aquela forma que comunga de uma maior proximidade com o Ser divino.

Sto. Agostinho encontrara no neoplatonismo - mormente no apelo à metodologia do regresso da razão sobre si mesma e na determinação de uma realidade puramente inteligível como *terminus ad quem* da conquista do esforço dialéctico levado a efeito pela razão - uma proposta satisfatória para construir a sua mundividência. Além disso,

esta decisão por centralizar o estabelecimento da sua metafísica na inteligência do modo como se relacionam Deus e a alma humana, não padece, por parte do Hiponense, de qualquer restrição mental ou redução de universo de apreensão. Bem pelo contrário, tal metodologia obedece, antes de mais, ao princípio elementar de ordem, a saber, a opção pelo melhor, sendo esta noção identificada com aquela expressão de realidade que alcance maior grau de universalidade.

Na opção agustiniana por centralizar a sua mundividência na análise da relação que se estabelece entre a alma humana e o ser supremo está a convicção de que a mente humana é uma efectiva mais valia no processo de apreensão da *ordo rerum*. De facto, quando a razão discursiva centra a sua atenção na análise da alma humana, efectuando um percurso ascendente em relação ao outro termo da relação – o ser supremo, ou Deus -, ela parte de um termo que contém em si, por natureza específica, os três graus de ser presentes no Universo, designados de acordo com a trilogia de tradição platónica: *esse- uiuere-intellegerere*. Sto. Agostinho adere, neste aspecto, ao projecto neoplatónico segundo o qual a alma contém em si todas as expressões de realidade, bastando, por isso, compreender a natureza dela para descortinar, em profundidade e intensidade, a essência do cosmos.

Com efeito, são essas as propriedades que o filósofo atribui à sabedoria – profundidade, inteligibilidade, intensidade –, e não a extensão, cujo entendimento a razão humana confia a outras disciplinas. Inversamente, seguindo a proposta neoplatónica, Agostinho admite que se a razão se situar no próprio princípio sem princípio e, partindo de lá, contemplar as demais expressões de realidade, num processo descendente, então ela terá atingido a plenitude da Sabedoria, de modo mais directo e eficaz do que disseminando a sua atenção no conjunto das realidades corpóreas e analisando a estrutura delas. De facto, a orientação do objecto da Filosofia para estas duas expressões de realidade, Deus e a alma, não só não se apresenta como redutora, mas surge inclusivamente, na obra de Agostinho, como potenciadora de uma visão do Mundo mais ampla, porque construída a partir do Todo, e mais sólida, porque elaborada pela mente que ultrapassou o plano dos *phantasmatae* e das imagens corpóreas.

A própria amplitude temática da obra do Hiponense é reveladora de que esta polarização do âmbito da metafísica na relação entre Deus e a alma potencia um discurso que abarcará todos os domínios de realidade. Não obstante não respeitar a sistematicidade da tripartição da Filosofia em disciplinas, como a física a ética e a lógica – divisão cuja origem Agostinho, referindo a opinião de alguns *antiquii*, atribui a

Platão³⁵¹ -, a obra do Hiponense abrange todos os aspectos destas três disciplinas, superando-os amplamente, também no que à temática se refere, tendo em conta, v. gr., os escritos de âmbito polémico e pastoral, e a sua contextualização histórica.

Na verdade, a concentração do objecto da Filosofia na análise da relação entre Deus e a alma poderia legitimar a crítica de quantos consideraram que Sto. Agostinho desvaloriza a reflexão sobre o cosmos, subjectiviza o âmbito da Filosofia, escraviza-a à teologia, converte, inclusivamente, o discurso metafísico numa mística sem qualquer valor universal. Independentemente da descontextualização, histórica e hermenêutica, que está na origem de tais comentários, ela torna-se particularmente injusta no que se refere à reflexão sobre o cosmos, horizonte permanente de referência para Agostinho, que reflecte copiosamente sobre a questão da origem, sobre a natureza enigmática do tempo e da matéria e, até, sobre a própria noção de evolução³⁵². Inversamente, ao centrar a construção da sua mundividência numa análise da estrutura da mente humana e das propriedades que a caracterizam, o discurso filosófico agustiniano atingirá níveis de máxima universalidade.

Na indagação acerca dos dois pólos desta relação, Deus e a alma humana, o filósofo procede ordenadamente, do inferior para o superior, ou seja, da razão para a intelecção do ser supremo. Este facto pressupõe o convencimento de que a realidade se manifesta segundo uma disposição ordenada de formas e de que o intelecto humano pode progredir no conhecimento dos seres, percorrendo cada um dos graus. Esta convicção agustiniana fica clara já em *De ordine*, quando, como via para aceder à misteriosa e volátil noção, o filósofo aconselha seguir a ordem dos estudos. Sto.

³⁵¹ Cf. *De civ. dei* VIII, 4 (CCL 47, p. 220-221); XI, XXV (CCL 47, p. 344-345). A este propósito, veja-se v. gr. o artigo de Michele CUTINO, “Filosofia tripartita e trinità cristiana nei Dialogi di Agostino”: *Revue des études augustiniennes* 44 (1998) 77-100, onde o A. procura mostrar que a tripartição do saber filosófico, presente nos primeiros escritos de Agostinho e apresentada como a base da própria *disciplina philosophica*, se articula intimamente com a dinâmica da inteligência da fé.

³⁵² Não deixa de ser curiosa a inquietação que Agostinho expressa em *Retractationum* acerca da natureza do Universo. Completamente alheio às futuras discussões escolásticas sobre os universais, para o Hiponense o Universo é uma realidade demasiado rica e complexa, cuja natureza não acaba de compreender. Por isso lhe permanece a dúvida acerca da existência, ou não, de uma *anima mundi*: o Universo é, ou não, um ser vivo? Efectivamente, a dúvida só pode permanecer na mente de quem, como o Hiponense, não reduziu a complexidade em que o ser humano está inserido e sem a qual não vive, a um mero conceito vazio e anónimo, tornando-o passível de sofrer toda a forma de manipulação, entregue aos designados progressos das ciências e das tecnologias, uma vez aniquilado o princípio da *uera ratio*.

Agostinho é fiel à ideia de que o real se manifesta *gradatim*, não apenas ao projectar a redacção de uma enciclopédia de saberes, que serviria de palestra do espírito para que o entendimento mais facilmente captasse a estrutura da racionalidade subjacente no Universo - projecto que, como é sabido, o filósofo não levou a bom termo³⁵³ -, mas também nos inúmeros excursos que abundam na sua obra, insistindo no percurso da razão *per corporalia ad incorporalia*, mais frequentes nos primeiros escritos, e, ainda, na insistência em uma percepção valorativa do real, por parte da mente humana. Com efeito, esta última torna-se recurso habitual da argumentação agustiniana quer no plano construtivo da sua mundividência³⁵⁴, quer em contexto de controvérsia³⁵⁵, quer em escritos de natureza exegética³⁵⁶ ou mesmo parenética³⁵⁷.

³⁵³ Cf. *Retract.* I, VI (CCL 52, p. 17).

³⁵⁴ V. gr., na análise agustiniana da ascese da razão para Deus, tal como é exposta em *De libero arbitrio*, onde fica patente que a forma própria da razão humana exige o carácter axiológico do juízo. Os exemplos, na obra do Hiponense, são múltiplos e aplicam-se aos mais diversos contextos. Veja-se, v. gr. *DO* II, XIX, 51 (CCL 29, p. 135); *De immort. anim.* XV, 24 (CSEL 89, p. 126-127) ; *De quant. anim.* IX, 14 ; XIV, 23 (CSEL 89, p. 158-159); *De mus.* VI, IV, 7-V, 8 (PL 32, 116-118); *LA* II, V-VI; III, V; III, VII; III, XXIV (CCL 29, p. 244-247; p. 282-285, p. 286-287 ; p. 317-319); *VR* LV (CCL 32, p. 256-260); *In Iohan. Ep. ad Parthos* II, 12 (PL 35, 1995-1996); *De nat. boni* 5 (CSEL 25/2, p. 857).

³⁵⁵ A título de exemplo, sobre a heresia de Joviano: *Retract.* II, XXII, 1: “ Iouiniani haeresis sacrarum uirginum meritum aequando pudicitiae coniugali tantum ualuit in urbe roma, ut nonnullas etiam sanctimoniales, de quarum pudicitia suspicio nulla praecesserat, deiecisse in nuptias diceretur, hoc maxime argumento cum eas urgeret dicens: tu ergo melior quam sarra, melior quam susanna siue anna?” (CCL 57, p. 107). De onde se compreende o tipo de argumentação de *De bono coniugali* XXIII, 28: “(...) Res ergo ipsas si comparemus, nullo modo dubitandum est meliorem esse castitatem continentiae quam castitatem nuptialem, cum tamen utrumque sit bonum; homines uero cum comparamus, ille est melior, qui bonum amplius quam alius habet.” (CSEL 41, p. 223-224).

³⁵⁶ V. gr. *In Iohan. Ev. Tract.* III, 4: “ (...) si ergo ideo [homo] melior pecore, quia habes mentem qua intellegas, quod non potest pecus intellegere; inde autem homo, quia melior pecore, lux hominum est lux mentium. ” (CCL 36, p. 22).

³⁵⁷ V. gr. *Speculum* XXIII : “ (...) melior est pauper sanus et fortis uiribus quam diues inbecillis et flagellatus malitia.(...) salus animae in sanctitate iustitiae et melior omni auro et argento, et corpus ualidum quam census inmensus.(...) melior est mors quam uita amara et requies aeterna quam languor perseuerans.(...) melior est homo, qui abscondit stultitiam suam, quam homo, qui abscondit sapientiam.” (CSEL 12, p. 144). Sobre a autenticidade do *Speculum quis ignorat* v. A-M. LA BONNARDIÈRE, *Biblia Augustiniana: A. T., Le Livre de La Sagesse* (Paris, 1970), p. 229-232. V. também, *CPL* (E. DEKKER, 1995), p. 107.

A opção do filósofo por atender à relação entre Deus e a alma humana é, em larga medida, consequência do *choque libertador*³⁵⁸ em que consistiu, essencialmente, o movimento de *resgate do espírito*³⁵⁹, correspondente ao momento da conversão agustiniana. Ambas as expressões incidem no aspecto crucial do movimento da conversão do Hiponense, tal como ele próprio o descreve em *Confessionum*. De acordo com esse relato autobiográfico, a dificuldade de encontrar uma solução que conjugasse, a um tempo, a essência de Deus e a realidade do mal, incidia no facto de não ser dado pensar a Agostinho a condição relativa deste último, nem a natureza imaterial do princípio supremo. Assim, a solução da dualidade de substâncias em conflito parecia aceitável e, mesmo uma vez ultrapassada esta³⁶⁰, permanecia a razoabilidade da identificação da natureza da divindade com a noção de uma substância material infinitamente extensa³⁶¹.

O momento crucial descrito por Sto. Agostinho para o equacionamento do filosofema da Ordem dá-se quando o filósofo, admoestado pela leitura dos *libri Platoniorum*, aplica a si mesmo o método da auto-reflexão e ascende, por meio do olhar da alma, às realidades que se situam acima da mente³⁶². Tal como o filósofo o

³⁵⁸ A expressão é sugerida por P. HENRY, *Plotin et l'Occident. Firmicus Maternus, Marius Victorinus, saint Augustin et Macrobe* (Louvain 1934), p. 78.

³⁵⁹ Cf. G. MADEC "La délivrance de l'esprit" in *Le Confessioni di Agostino d'Ippona* (Palermo 1985), p. 45-69. V., também, Id., *Petites Études Augustiniennes* (Paris 1994), p. 129.

³⁶⁰ Com o auxílio dos argumentos de Nebrídio, Sto. Agostinho superara aqueles que esgrimia para defender a condição mutável e corruptível da essência divina (cf. *Conf.* VII, II, 3: CCL 27, p. 93-94). Todavia, antes de considerar o primado do Ser Supremo como realidade absolutamente espiritual, o filósofo admite a existência de uma realidade suprema incorruptível, inviolável e imutável, identificando-a com a Totalidade, o Mundo ou Cosmos, afinal, com a matéria em expansão, perfilhando as teses estoicas sobre a essência do Princípio (cf. *Conf.* VII, V, 7: CCL 27, p. 96-97). V., a este propósito, o artigo de Ch. BAGUETTE, "Une période stoïcienne dans l'évolution de la pensée de saint Augustin" : *Revue des études augustiniennes* 16 (1970), p. 47-77.

³⁶¹ Cf. *Conf.* VII, IX, 13 (CCL 27, p. 101). V., também, o estudo de A. TRAPÈ, « S. Agostino. Dal mutabile all'imutabile o la filosofia dell'Ipsum esse » : *Studi tomistici* 26, 1985, p. 46-58. Sobre o modo como a noção de infinitude, atribuída à Deidade, se articula na ontologia agustiniana, v. D. DUBARLE, "Essai sur l'ontologie théologique de saint Augustin", *Recherches augustiniennes* 16 (1981), p. 212-215; 218-220; 247-250.

³⁶² *Conf.* VII, X, 16: " Et inde admonitus redire ad memet ipsum intraui in intima mea duce te et potui, quoniam factus es adiutor meus. intraui et uidi qualicumque oculo animae meae supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam lucem incommutabilem, non hanc uulgarem et conspicuam omni carni

descreve, o termo deste processo é a descoberta de Deus, Verdade suprema, a saber, o achamento daquela realidade que ilumina a mente, que é princípio da actividade dela e que lhe permite conhecer as demais formas de ser, encontrando-se, portanto, *supra mentem*. A uma tal noção não pode faltar o ser, também em supremacia na hierarquia ontológica. Este movimento não se realiza por meio dos olhos do corpo mas através dos *oculi animae*. Trata-se, por isso, de uma ascese eminentemente espiritual.

Na realidade, a temática da designada conversão de Sto. Agostinho, objecto de indagação que tem como elemento axial de referência a análise do Livro VII de *Confessionum*, tem feito correr uma literatura por demais abundante entre os estudiosos. Em 1989, Madec fez um ponto da situação sobre esta temática³⁶³. Baseando-se em elementos de crítica externa, interroga a natureza da conversão de Agostinho do seguinte modo - estaremos perante uma conversão ao cristianismo (identificada por uma clara consciência, por parte do Hiponense, da diferença entre cristianismo e filosofias, a qual se pode expressar na interpretação feita pelo Hiponense a propósito do passo bíblico do espólio feito pelo povo hebreu sobre o "ouro dos egípcios"; e por uma clara consciência da contradição interna inerente ao neoplatonismo, pois tal filosofia confunde o conhecimento de Deus com os *phantasmata* do espírito) – ou apenas de uma adesão a uma filosofia de cariz espiritualista, como é a neoplatónica? De facto, também o neoplatonismo defende os mesmos princípios aos quais Sto. Agostinho diz aderir, mediante a sua conversão, nomeadamente a trindade de hipóstases, contra o dualismo maniqueísta, e a condição espiritual do Princípio Supremo, ou Uno; ou não será, ainda, que Sto. Agostinho se limita a cristianizar o neoplatonismo, empregando as categorias assimiladas desta mundividência e esgrimindo-as com uma finalidade essencialmente apologética? Outros estudiosos indagam a obra do Hiponense, e de modo particular o momento da sua conversão, fixando-se maxime nos aspectos de tradição filológica. Estes deparam com uma *uexata quaestio*: a que obras se refere Sto. Agostinho mediante a designação “*quaedam platoniorum libri*”? Os estudos proliferam, nesta direcção, sendo impossível decidir com absoluta certeza a que escritos se refere Agostinho. Nesta impossibilidade, os elementos decisivos para compreender a *conuersio* agustiniana

nec quasi ex eodem genere grandior erat, tamquam si ista multo multoque clarius claresceret totumque occuparet magnitudine." (CCL 27, p.103).

³⁶³ G. MADEC, “Le neoplatonisme dans la conversion d’Augustin. Etat d’une question centenaire », in *Internationales Symposium über den Stand der Augustinus-Forschung* 12-16 April (Würzburg 1989), p. 9-25. [Reed. em *Petites études augustiniennes* (Paris 1994), 51-69].

residem na articulação interna dos argumentos presentes na obra do Hiponense, com peculiar relevância para os textos onde o Hiponense faz referência ao momento da sua conversão. Em nosso entender, a essência do processo de conversão, na mente do Hiponense, consiste no momento incisivo no qual antevê a solução para uma resolução do filosofema da Ordem, ou seja, para o enigma da relação entre o Uno e o Múltiplo, resolvendo, assim, a indagação acerca da proximidade entre Deus e os assuntos humanos. Por isso, será desde esta óptica que analisaremos os textos que completam e esclarecem a referida passagem de *Confessionum*.

De facto, a este propósito é eloquente o trecho de *Confessionum* VII, 10, 16, pois encerra o longo processo da designada conversão agustiniana, para a qual cooperam as leituras dos *Platonicorum* e os escritos bíblicos, cujo conteúdo Agostinho articula numa simbiose quase perfeita. Efectivamente, se fora a questão sobre a origem do mal a que prevalecera, segundo o relato de Sto. Agostinho, e o fizera aplicar a si mesmo o método do *regressus animae*, é a descoberta da natureza do ser supremo como Verdade que permite ao Hiponense recobrar a liberdade primitiva de investigar, indissociável do *amor inueniendi ueri*, que tão fortemente lhe inculcara, na juventude, a leitura do *Hortensius* de Cícero.

É este processo de recuperação de liberdade pela descoberta da Verdade, por meio da análise da mente, que Sto. Agostinho declara partilhar em *De libero arbitrio* com o seu interlocutor. Mas esta obra, na qual, de modo sistemático e analítico, o filósofo expõe aquilo que, em síntese, deixa dito em *Confessionum* a propósito da sua conversão³⁶⁴, é antecedida por outros escritos. Neles, a intuição inicial - a *admonitio* deixada pelos *Platonicorum* na mente de Agostinho -, é já colocada em acto pelo Hiponense: Deus e a alma são objecto privilegiado da sabedoria.

Em *De ordine* Sto. Agostinho traçara o plano para a Filosofia, afirmando tratar-se daquela disciplina que se ergue como resultado de uma convergência entre a ciência dos Números e a Dialéctica³⁶⁵. Descrevendo o seu conteúdo, apresenta-o como uma *magna silua rerum*. Ora, o elenco dos temas a tratar pela Filosofia aproxima-se daquele conjunto de questões que Agostinho lhe atribui em *Confessionum*³⁶⁶. Num caso e noutro, o Hiponense assume que a resolução das aporias e enigmas acerca da ordem se

³⁶⁴ Cf. *Conf.* VII, X, 16-VII, XVI, 22 (CCL 27, p. 103-106).

³⁶⁵ Cf. *DO* II, XVIII, 47 (CCL 29, p. 132-133).

³⁶⁶ Cf. *Conf.* VII, II, 3; VII, V, 7 (CCL 27, p. 93-94; p. 96-97).

resolverá pelo mesmo método: *animus sibi redditus*, até ascender ao Princípio sem Princípio de todas as coisas. A esta luz, é possível sintetizar a referida imensa floresta de coisas num único objecto para a Filosofia, afinal, na análise da relação que estabelecem duas realidades espirituais: Deus e a alma.

Soliloquiorum libri duo é a primeira obra onde, directa e exclusivamente, Sto. Agostinho se propõe abordar aquele objecto específico. A possibilidade de alcançar um saber sobre aquelas duas realidades em estreita relação é condição prévia do avanço do discurso, sendo disso testemunho, no Livro I e no que ao conhecimento de Deus se refere, o emprego do modelo de ciências como a geometria para o tipo de certeza que se quer obter acerca do divino. O mesmo é dito em *De ordine*, quando Agostinho promete alcançar, para as realidades como Deus e a alma, um tipo de evidência superior ao da soma dos números³⁶⁷. Com efeito, encontrar um modo de identificar o conhecimento de Deus, uma vez atingido tal saber, é uma dificuldade que interpela a razão e exige reflexão.

A discussão entre a Razão e Agostinho, que abre um escrito como *Soliloquiorum*, permite antever, desde logo, que a definição de Deus será identificada com a realidade Suprema e Única, dado que não há possibilidade de encontrar um conhecimento que se assemelhe ao do divino. Por outra parte, este mesmo facto faz perigar a verdade do conhecimento acerca de Deus, remetendo-o para o domínio da probabilidade. Proposições derivadas do domínio de ciências como a geometria, podem ser verdadeiras, pois são imutáveis e certas. Mas o conhecimento de Deus não tem referente nem na mente humana, nem no Universo material, dado que supera ambos os domínios de realidade. Como, então, afirmar a verdade de tal conhecimento, se é que ele é possível?

Ao colocar esta questão, situando-a no nível epistémico, Sto. Agostinho não subscreve, novamente, a posição dos Académicos, que distinguiu e ultrapassou sofrivelmente em *Contra Academicos*. A questão que ora se coloca é outra, inerente à inefabilidade do ser divino, já explicitamente declarada em *De ordine* – Deus é aquela realidade que mais se conhece desconhecendo. Trata-se, antes, de tomar posição perante a possibilidade de conjugar a situação de realidade suprema, que se quer atribuir a Deus,

³⁶⁷ Cf. *DO* II, VII, 24 (CCL 29, p. 120), denota, sobretudo, o tipo de evidência que Sto. Agostinho pretende para as realidades que estão no âmago da Filosofia e, concretamente, para a relação entre a alma e Deus.

com a da cognoscibilidade desse Princípio. Se tal ser está acima de tudo e, também, da mente humana, de que modo pode esta conhecê-lo? Estará Deus, porventura, acima da própria inteligibilidade, sendo-lhe esta negada, como acontecia quer com a noção plotiniana de Uno, quer com a ideia platónica de Bem? Sto. Agostinho quererá conciliar o primado de Deus na hierarquia dos entes e o atributo da Verdade, também por antonomásia, na divindade, tarefa que levará a termo em *De libero arbitrio*. Em *Soliloquiorum* a razão exige, ainda, uma adesão de tipo fiducial àquela convicção de Agostinho, pois o argumento falha, substituindo-se pelo recurso à metáfora que coloca a par as três dimensões da luz solar - ser, brilhar, iluminar - e a actividade da trindade divina - ser, ser inteligível, e conferir inteligibilidade a todo o real³⁶⁸.

Todavia, se em *Soliloquiorum* o conhecimento que o filósofo adquiriu de Deus só atingiu o grau de probabilidade, inversamente, no que à alma se refere, a possibilidade de auto-conhecimento fica patente, quando se afirma que o pensamento - noção identificada, no referido escrito, com o exercício da actividade cognitiva, expressa pelo verbo *cogitare* - é critério e fundamento indubitável de verdade³⁶⁹. Ora, precisamente esta diferença de adesão da mente ao objecto conhecido - probabilidade, no caso de Deus, verdade, no caso do acto de pensar -, é indicadora da discrepância substancial com que se apresentam à mente as duas realidades em questão. Investigar acerca de Deus e investigar acerca da mente são indagações que obrigam a razão humana a situar-se em distintos planos na hierarquia ontológica, perspectivando a questão desde diferentes prismas.

Com efeito, a natureza de Deus é infinita, enquanto finita é a da mente. Igualmente, procurar conhecer Deus é uma actividade diferente da que indaga acerca de si próprio. Assim, por um lado, é um facto que o movimento de ascese da razão para Deus exige que a mente se ultrapasse a si mesma, demandando a elevação dela em

³⁶⁸ Cf. *Solil.* I, VIII, 15 (CSEL 89, p 23-24).

³⁶⁹ *Solil.* II, I, 1: “ (...) R. Cogitare te scis? A. Scio. R. Ergo verum est cogitare te.” (CSEL 89, p. 45). A única certeza que a Razão admite é a da verdade do pensamento, tendo sido colocada em dúvida se evidência do desejo de auto-conhecimento depende, ou não, da razão. « (...) R. Tu qui vis te nosse, scis esse te? A. Scio. R. Vnde scis? A. Nescio.” (CSEL 89, p. 44). Posteriormente, em *De libero arbitrio*, Sto. Agostinho dará um passo decisivo na direcção do conhecimento da razão, afirmando que, no exercício da sua actividade, ela contém implicitamente a certeza da existência, da vida e do entendimento, de tal modo que o próprio acto da vontade assenta na essência da estrutura da racionalidade humana, estando, por isso, impregnado de ordem. Esta manifesta-se nesse movimento primordial de tensão do espírito em direcção ao saber.

direcção a uma realidade que lhe é superior. Por esta razão, uma tal forma de conhecimento não pode ter, na própria mente, a sua justificação última³⁷⁰. Por outro lado, é também um facto, absolutamente coerente com a lógica de uma concepção do mundo onde os seres se dispõem segundo uma maior ou menor participação nos graus *esse-uiuere-intellegere*, que o auto conhecimento será perfeito quando a mente compreender a relação que ela própria estabelece com o princípio da sua actividade, a saber, a Suprema Verdade. De facto, só então a alma humana terá, de si mesma, como de toda a realidade sobre a qual incida o seu raciocínio, uma concepção universal, uma perspectiva *comum*, trans-subjectiva, característica da sabedoria.

A percepção da *summa conuenientia* é o objectivo último da análise agustiniana da relação entre Deus e a alma. Ora, tal apreensão é idêntica ao conhecimento da perfeita ordem e harmonia dos seres, aquela que resulta da adequação das formas dos seres, na sua diversidade e multiplicidade, ao lugar próprio de cada um, suposta a bondade de todas as expressões de existência. Todavia, antes de alcançar esta finalidade, Sto. Agostinho vai arrecadando elementos que se aproximam do núcleo da argumentação, ao mesmo tempo que afastam dificuldades. Assim, um dos principais contributos de *Soliloquiorum* para equacionar o filosofema da Ordem é a reafirmação da existência da Verdade como condição de possibilidade de todo o juízo e, em particular, como princípio subjacente ao conhecimento de Deus e da alma, sendo aquela o património comum de toda a actividade raciocinante³⁷¹. Deste modo, é fácil antever que, quando o filósofo se propuser mostrar a evidência de uma noção suprema, que designa por Deus, o fará estabelecendo uma identidade entre tal noção e a Verdade³⁷².

Também em *Soliloquiorum* Sto. Agostinho prepara a mente para aderir à identidade entre Verdade e Ser quando, distinguindo propriedades de proposições, como são o verdadeiro e o falso, sublinha que a Verdade, condição de possibilidade da

³⁷⁰ VR XXXIX, 72: "(...) Recognosce igitur quae sit summa conuenientia. Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat ueritas. Et si tuam naturam mutabilem inueniris, transcede et teipsum. Sed memento cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere." (CCL 32, p. 234). A mesma expressão - "totum transcede, te ipsum transcede" - em *Sermo CCXXIII*^A, 3 (= Denis II: MiAug 1, p. 14).

³⁷¹ *Solil.* I, XV, 27: "(...) R. Animam te certe dicis et deum uelle cognoscere? A. Hoc est totum negotium meum. (...) R. Quid? ueritatem non vis comprehendere? A. Quasi uero possim haec nisi per illam cognoscere." (CSEL 89, p. 40).

³⁷² LA II, XV, 39: "(...) Si enim est aliquid excellentius ille potius deus est; si autem non est, iam ipsa ueritas deus est." (CCL 29, p. 263-264).

predicação, é, também, na mesma medida, condição de possibilidade da existência da realidade predicada³⁷³. O objectivo do filósofo é, neste caso, evidenciar a condição imortal e eterna da Verdade, e o argumento é próximo daquele que expusera em *Contra Academicos*, torneando o cepticismo radical de Carneades, pela afirmação da perene veracidade dos predicados de disjunção exclusiva³⁷⁴.

O entendimento desta exposição de *Soliloquiorum* completa-se com o argumento de *Contra Academicos*, onde se afirma a anterioridade da Verdade em relação às demais realidades, nos diferentes modos de manifestação. Toda a realidade só pode ser percebida por meio da Verdade e na medida em que dela participa. Assim, a Verdade é apresentada com prioridade não apenas lógica, mas ontológica, na medida em que aquele princípio supremo se apresenta como condição de possibilidade não só da percepção de um dado objecto, mas também da sustentação do seu ser. Esta prioridade ontológica, que o filósofo legitimará ulteriormente, constitui, do ponto de vista metodológico, o argumento decisivo contra o cepticismo, pois dissocia, definitivamente, o ser das coisas e a percepção das mesmas. O princípio que garante a existência de uma determinada forma de ser não é, para Sto. Agostinho, a percepção dessa forma, mas a Verdade, que permite predicar, de uma determinada realidade, o seu ser verdadeiro ou falso.

Com efeito, ao analisar a relação entre Deus e a alma - assumindo-a como objecto principal da Filosofia, o qual irá adquirindo complexidade, não apenas porque se ampliará, mas porque, no referente à temática em causa, irá contrair formas aporéticas -, Sto. Agostinho pretende trazer a claro as virtualidades da metodologia neoplatónica do *regressus animae*. Entre elas, destaca-se o contributo para contornar a dúvida

³⁷³ *Solil.* I, XV, 28: "(...) R. (...) Quamvis enim non credas sensibus possisque respondere ignorare te prorsus, utrum arbor sit, tamen illud non negabis, ut opinor, veram esse arborem, si arbor est; non enim hoc sensu, sed intellegentia iudicatur. Si enim falsa arbor est, non est arbor; si autem arbor est, vera sit necesse est." (CSEL 89, p. 41-42).

³⁷⁴ *Solil.* II, II, 2: "(...) R. Si manebit semper mundum iste, verum est mundum semper mansurum esse? A. Quis hoc dubitet? R. Quid? si non manebit, nonne ita verum est mundum esse mansurum? A. Nihil resisto." (CSEL 89, p. 48). V. também CA III, X, 23 – XI, 24 (CCL 29, p. 48-49). O mesmo raciocínio pode aplicar-se, ainda, à própria noção de Verdade, como prossegue o texto de *Solil.* II, II, 2: "R. Quid? si ipsa veritas occidat, nonne verum erit veritatem occidisse? A. Et istud quis negat?" (CSEL 89, p. 48). Esta proposição entra em contradição com a perenidade da verdade e em *Soliloquiorum* Sto. Agostinho servir-se-á desse facto para mostrar a subsistência eterna ou a imortalidade da *ueritas*.

epistemológica que incide sobre a falibilidade da percepção sensível, ficando por contornar o problema da criatividade ou da falsificação da realidade percebida.

Outra qualidade daquela metodologia reside na percepção da própria existência a partir da Verdade, sublinhando o primado da inteligibilidade sobre o ser, facto que, em si, nada acrescenta de inovador ao modo como o neoplatonismo entende que o real se constitui. Porém, partindo da análise da mente o filósofo vai mais além e conclui a identificação entre Verdade e Ser, quer no plano, imutável e eterno, do Princípio Supremo de Realidade, quer naquele outro, contingente e sujeito ao tempo, das infinitas formas que dependem do Princípio³⁷⁵.

Em última instância, a fronteira que demarcará a diferença entre a mundividência platónica e a metafísica agustiniana será delineada pela noção bíblica de *creatio*, a qual implica uma revisão e um aprofundamento da categoria ontológica da relação, no caso a que se estabelece entre Deus e a alma. Assim, se é possível encontrar passagens paralelas às de *Soliloquiorum* em escritos posteriores, dos quais alguns passos de *De uera religione* são paradigmáticos, as categorias filosóficas que suportam este discurso sofreram, efectivamente, um aprofundamento por parte de Agostinho³⁷⁶.

É um facto que o filósofo não fundamenta, nestes primeiros escritos, a razão da dependência do ser das coisas em relação à Verdade. Na realidade, o neoplatonismo permitia fazer depender da segunda hipóstase a inteligibilidade do real, mas é discutível se, em alguma versão, chegara a defender uma dependência no ser. Em qualquer caso, e por maior que possa ser a aproximação entre cristianismo e platonismo, o Hiponense tem consciência da diferença, pois mesmo supondo, ao nível das hipóstases supremas, a dependência entre Ser e Inteligibilidade, tratar-se-iam de hipóstases onde a identidade de essência não se verifica. Inversamente, Agostinho quer afirmar a Unidade na Trindade, no que à natureza do Princípio se refere. Por isso, a dedução do fundamento do ser das coisas na Verdade exigirá, por um lado, a afirmação da dependência

³⁷⁵ VR XXXVI, 66: “ Sed cui saltem illud manifestum est falsitatem esse, qua id putatur esse, quod non est, intellegit eam esse ueritatem, quae ostendit id quod est. (...) Si enim falsitas ex his est, quae imitantur unum, non in quantum id imitantur, sed in quantum implere non possunt, illa est ueritas, quae id implere potuit et id esse, quod illud est.” (CCL 32, p. 230).

³⁷⁶ VR XXXIX, 73: “ (...) Omnis ergo, qui utrum sit ueritas dubitat, in se ipso habet uerum, unde non dubitet, nec ullum uerum nisi ueritate uerum est.” (CCL 32, p. 235); VR XL, 76: “ (...) Verum enim nostrum iudicium, siue de toto siue de parte iudicet, pulchrum est, uniuerso quippe mundo superfertur nec alicui parti eius, in quantum uerum iudicamus, adhaeremus.” (CCL 32, p. 237).

ontológica dos seres em face de um Princípio que É por essência e, por outro, a identificação, nesse Princípio, entre Ser e Verdade. Este passo será dado com a insistência de Sto. Agostinho na dependência de todas as formas de existência em face de um Princípio Criador que é Suma Intelligibilidade, o Verbo Eterno. Tal dedução tem fundamento bíblico, mas o filósofo afirma que ela é conciliável com aquilo que lera nos escritos dos Platônicos. Porém, a insistência em asseverar, na essência da divindade, a identidade de natureza das três hipóstases, princípio que a leitura da Bíblia anunciaria ao Hiponense, não-de separar claramente a mundividência augustiniana daquela exposta nos *Platonicorum Libri*. Entre outros, este é um elemento que as dissocia: a trindade platônica supõe subordinação de hipóstases em Deus, factor que Agostinho sempre rejeitará.

No que se refere à relação entre Deus e a alma, em *Soliloquiorum* Agostinho obteve já alguns elementos úteis, não obstante a identificação entre aquela noção e a Verdade permanecer implícita, até à consagrada argumentação do Livro II de *De libero arbitrio*. Na obra supra referida, o filósofo conquista para a noção de Verdade fundamentalmente dois atributos: a incorruptibilidade e a não ubicação. Espaço e tempo são categorias a que aquela noção é alheia. Assim, já em *Soliloquiorum* Agostinho admite, como único conhecimento verdadeiro, a certeza acerca do acto de pensar, no qual implica, desde logo, o conhecimento de si como o de uma natureza que existe e vive. Este será o fundamento para a construção de uma via indubitável de conhecimento da alma e de Deus. Se em *Soliloquiorum* a única verdade que Agostinho admite é a certeza, experimentada no próprio acto de pensar, de que a existência humana é dotada de vida racional, é natural que o discurso incida, de imediato, na análise da razão, como se não houvesse mais mediações entre a razão e aquela noção suprema. Assim, não obstante o filósofo pretender um argumento que lhe garanta a imortalidade da alma, em *Soliloquiorum* não atinge o objectivo proposto. Com efeito, o filósofo perde-se em considerações sobre a natureza da verdade e da falsidade e vem a incidir, novamente, sobre a *eruditio*, elemento extrínseco à relação ontológica que se estabelece entre Deus e a alma³⁷⁷.

³⁷⁷ Em *Retract.* I, IV, 1, Sto. Agostinho reconhece não ter alcançado o objectivo proposto para o Livro II de *Soliloquiorum*, a saber, demonstrar a imortalidade da alma: “ (...) In secundo autem de immortalitate animae diu res agitur et non peragitur.” (CCL 57, p. 14).

Tal como em *De ordine* uma resposta para as aporias que a mente enfrenta quando quer compreender a coexistência entre um Princípio supremo de Bondade e a existência do mal é remetida para a dedicação da mente à ordem dos estudos, também em *Soliloquiorum* o filósofo não vislumbra uma outra solução para deduzir a imortalidade da alma fora da própria natureza do saber, sendo este considerado imortal. Se o saber reside na alma, esta será igualmente imperecedoura³⁷⁸.

Porém, tais respostas, que recorrem a argumentos extrínsecos ao esclarecimento da relação pretendida, não atingem universalidade, dado que, na conclusão em análise, só o homem erudito e sábio possuiria uma alma imortal. Neste contexto, emergem de imediato quer a dificuldade acerca da possibilidade de definir quem é o homem sábio, quer a restrição do alcance da sabedoria, precisamente por parte do sujeito em quem ela reside³⁷⁹. Ora, este facto contradiz a ordem das coisas, pois faz que uma realidade inferior – a alma e as suas qualidades – limite uma outra, Superior – Deus, na sua infinitude. Com efeito, é esta a tese defendida pelo neoplatonismo, como aliás por todas as gnosés, entre as quais se conta o próprio maniqueísmo. A sabedoria reserva-se a um grupo de eleitos, do mesmo modo que só a eles será dado compreender o filosofema da Ordem e possuir uma vida boa e pacata. Sendo assim, a imortalidade também a eles se restringe, não sendo possível afirmar que ela é uma qualidade intrínseca da alma humana, mas apenas o resultado de uma conquista do esforço da razão.

As soluções achadas por Agostinho para a natureza da alma e para a imortalidade dela, nomeadamente nos escritos redigidos ainda na Itália, não satisfazem a exigência de universalidade, almejada pelo filósofo. Por isso, o Hiponense prossegue a busca, concretamente em *De immortalitate animae*, opúsculo que ele próprio considera

³⁷⁸ O mesmo raciocínio transita para *De immort. anim.* I, 1 : “ (...) Omne autem, quod scit animus, in sese habet nec ullam rem scientia complectitur, nisi quae ad aliquam pertineat disciplinam. Est enim disciplina quarumcumque rerum scientia. Semper igitur animus humanus vivit.” (CSEL 89, p. 102). V. também, *Ep.* III, 4, a Nebrídio (CSEL 34/1, p. 8).

³⁷⁹ A rectificação é feita explicitamente em *Retract.* I, IV, 4 (CCL 57, p. 15) com uma referência à divergência de posições – a de Agostinho e a dos Platónicos –, a qual é comentada pelo Hiponense v. gr. em *DT* XII, XV, 24 (CCL 50A, p. 377-379). Sobre a mesma adopção inicial, por parte de Agostinho, da teoria platónica da reminiscência, cf. *De quant. animae* XX, 34; XXVIII, 54-55 (CSEL 89, p. 173-174; p. 200-202); *Ep.* VII, 1, a Nebrídio (CSEL 34/1, p.13-14). E a respectiva rectificação, v. gr. em *Retract.* I, VIII, 2 (CCL 57, p. 22).

envolvido em obscuridade³⁸⁰, e num outro escrito, *De quantitate animae*, cuja composição se remete já ao segundo período da estância romana, coincidindo, portanto, com o início da redacção de outras obras, das quais se destacam, para a questão em apreço, *De libero arbitrio* e *De uera religione*.

Sobre a imortalidade da alma, em síntese, o raciocínio prossegue na mesma linha de *Soliloquiorum*: se é eterno aquilo que permanece, de modo estável, num sujeito dado, então esse mesmo sujeito permanece para sempre³⁸¹. Se a ciência é eterna e permanece na alma, então a alma é eterna, pois se percesse a alma, com ela morreria a própria Verdade. Com efeito, ela é condição de possibilidade da ciência, que se define como *intellegentia ueritatis*³⁸².

Efectivamente, em *De immortalitate animae*, mais do que uma reflexão sobre Deus e a alma, Sto. Agostinho debruça-se sobre a relação entre corpo e alma, para mostrar a diferença de naturezas entre ambos. Se o corpo é corruptível e mortal, dotado de movimento e sujeito ao tempo, a alma possui as propriedades inversas, sendo imutável e eterna³⁸³. O argumento não colhe, pois continua ausente uma definição do termo *animus*, que permita distinguir esta noção do conceito de *anima*, bem como estabelecer a diferença entre essas duas noções e a própria ideia de *ratio*.

Agostinho apercebe-se da necessidade de determinar fronteiras para estes conceitos, pois já se confrontara com ela de modo explícito em *De ordine*³⁸⁴, enfrentando-a de novo em *De immortalitate animae*³⁸⁵. Neste escrito, o filósofo estabelece, para o termo *ratio*, três definições possíveis – *aspectus animae*; *ueri contemplatio*; *ipsum uerum*³⁸⁶ –, a partir das quais ensaiará uma hipótese de demonstração da imortalidade da alma.

³⁸⁰ Cf. *Retract.* I, V, 1 (CCL 57, p. 15-16). O opúsculo deveria completar *Soliloquiorum* “ (...) quae imperfecta remanserant”. A leitura torna-se obscura, pois o texto parece mais um conjunto de apontamentos, onde a equivocidade dos termos é frequente, pela ausência de mediações.

³⁸¹ Cf. *Solil.* II, XIII, 24 (CSEL 89, p. 78-79).

³⁸² Cf. *Ep.* III, 4: (CSEL 34/1, p. 8).

³⁸³ Cf. *De immort. anim.* III, 3 (CSEL 89, p. 103-104).

³⁸⁴ *DO* II, XI, 30: “Ratio est mentis motio ea, quae discuntur, distinguendi et conectendi potens, qua duce uti ad deum intellegendum uel ipsam quae aut in nobis aut usque quaque est animam rarissimum omnino genus hominum potest non ob aliud, nisi quia in istorum sensuum negotia progresso redire in semet ipsum cuique difficile est.” (CCL 29, p. 124).

³⁸⁵ *De immort. anim.* II, 2: « (...) Ratio profecto aut animus est, aut in animo. » (CSEL 89, p. 102).

³⁸⁶ Cf. *De immort. anim.* VI, 10 (CSEL 89, p. 110-111).

No primeiro caso, a imortalidade da alma concluir-se-ia a partir da imutabilidade da razão, sendo entendida como um aspecto dela. Mas a dificuldade emerge quando se considera que a alma é princípio de movimento do corpo, agindo sobre ele, pois não se vê de que modo se estabelece a união entre estas duas realidades de natureza divergente, corpo e alma. O mesmo raciocínio é preservado em *De musica*, quando Sto. Agostinho analisa a estrutura da sensação. De facto, o filósofo não pode prescindir facilmente deste modo de pensar acerca da natureza da razão, dado que ele assenta sobre um princípio de carácter ontológico, a saber, a gradação dos seres, dispostos em função da maior ou menor proximidade das formas deles em relação ao ser supremo – factor que determina a disposição das formas em *maius et minus esse* -, e a impossibilidade de o inferior agir sobre o superior. A alma, superior ao corpo, não pode sofrer a actividade deste sobre si própria. Não pode, por conseguinte, ser sujeito de afecções corpóreas, ou sensações. As sensações serão entendidas por Sto. Agostinho como efeito da atenção da alma àquilo que se passa no corpo, ao “choque” de outras realidades, os *corporalia*, que embatem nos órgãos corpóreas, alertando, assim, a alma para a presença de uma realidade estranha a si mesma. Nesta medida, não é verdade que a alma seja imutável, pois é ela que anima o corpo, agindo sobre ele³⁸⁷.

Atendendo à outra definição de *ratio*, enunciada em *De immortalitate animae*, o filósofo reincidirá sobre o argumento da subsistência do saber na alma do homem erudito mediante o exercício das *liberales artes*. Se, na alma, e por meio da razão, residem as *rationes numerorum* e os demais saberes, todas eles imutáveis, então a alma deve ser imutável, como o são tais saberes. Todavia, cabe aqui considerar, ainda, um nível de “mutação”, a saber, aquele que deriva da ignorância ou do esquecimento. Será que estas circunstâncias do entendimento, associadas à condição progressiva da aprendizagem, de que a própria actividade pedagógica dá testemunho, deixam imune este argumento da imortalidade da alma? A resposta do Hiponense é negativa, pois os fenómenos do esquecimento e da ignorância são, no caso do conteúdo das disciplinas, episódios temporais, elaborados acerca de realidades eternas. Assim, a passagem do esquecimento à recordação e da ignorância ao saber são efeitos da aplicação do método maiêutico, quer realizado por intervenção de terceiros, quer no confronto da alma consigo mesma, tendo como resultado a descoberta, nela, dos princípios eternos de

³⁸⁷ Fica por esclarecer o modo de relação entre o corpo e a alma. Sto. Agostinho remete o raciocínio para a ideia de harmonia, ou *congruentia partium*. Veja-se, neste Cap., o § 2 – *Innefabilis permixtio*.

ciências como a matemática ou a geometria. Agostinho adopta, neste caso particular da dedução da imortalidade da alma, o esquema platónico para o conhecimento, assumindo, igualmente, o argumento da identidade de essências entre a alma e as realidades eternas.

Por meio da dialéctica, a alma encontra em si realidades eternas. Por isso, mesmo se, por esquecimento ou por ignorância, parece não as possuir, a verdade é que ela é tão imortal quanto essas noções que em si mesma descobre, porquanto tais verdades *sempre* lá estiveram presentes, sendo apenas *temporal* o momento em que a alma assume consciência de tal presença. Não obstante a filiação platónica deste argumento, este é precisamente um dos pontos de divergência entre Agostinho e os mestres da Antiguidade. Com efeito, embora a alma descubra a Verdade por meio da introspecção e da memória, tal facto não significa que a natureza da alma seja essencialmente idêntica à da Verdade, ficando por explicar *por que razão e de que modo* ambas se relacionam. Em boa medida, o raciocínio que evidencia a existência da Verdade como noção suprema, exposto pelo filósofo em *De libero arbitrio*, tem por objectivo mostrar claramente a diferença entre a natureza de tal noção e a da razão, que a descobre. Todavia, se a referida exposição deixará a claro a natureza da Verdade, ela desampara o argumento da imortalidade da alma, pois a não identidade de natureza entre ambas, Verdade e alma, será sempre declarada pelo Hiponense.

Em *De immortalitate animae*, a hipótese da identidade entre as noções de *ratio e uerum* é considerada, precisamente, a *magna quaestio*³⁸⁸. Nos dois primeiros casos, atendendo à definição de *ratio*, garante-se a relação entre *animus* e *uerum*. Mas, quanto à terceira possibilidade, a questão incide sobre a natureza do *uerum*. Em que consiste? Trata-se de uma realidade subsistente *per se ipsa*, diferente da alma, existente independentemente dela, não necessitando, portanto, dela, para subsistir? Neste caso, o argumento para a imortalidade da alma, assente na filiação desta no *uerum*, recomeça a perigar.

Sem avançar na explanação do modo como a razão e o *uerum* se relacionam, Agostinho insiste na união entre *animus* e *ratio*. Na medida em que a alma não está separada da razão e permanece unida a ela, a alma subsiste e vive. Centrando o

³⁸⁸ *De immort. anim.* VI, 10: “ (...) Ratio est aspectus animi, quo per seipsum, non per corpus uerum intuetur; aut ipsa veri contemplatio, non per corpus; aut ipsum uerum quod contemplatur. *De tertio magna quaestio est, utrum uerum illud, quod sine instrumento corporis animus intuetur, sit per seipsum et non sit in animo aut possitne esse sine animo.*” (CSEL 89, p. 110: it. n).

argumento da imortalidade da alma na relação entre *ratio* e *uerum*, o filósofo insta nos modos de relação entre *animus* e *ratio*, investigando como se poderiam separar. Assim, tomando sempre como horizonte a hierarquia ontológica e o princípio da impossibilidade de o inferior agir sobre o superior, Sto. Agostinho exclui a possibilidade da separação entre *ratio* e *animus* quer mediante a influência de uma força corpórea, quer pela acção de outra alma, quer pela intervenção da própria razão³⁸⁹. Mesmo a queda da alma na ignorância, que manifesta uma tendência ao nada, à morte, e de que resulta uma diminuição de ser, não conduz à aniquilação da alma³⁹⁰. A alma é, por definição, vida, e não pode perder aquilo que é sem deixar de ser alma. Quando se considera a existência humana, não se avalia a forma de um ser dotado de vida, mas considera-se a vida, que é princípio de vitalidade no ser que a possui³⁹¹. Se à alma pertence a vida, a alma racional depende, por sua vez, da Verdade³⁹². Tal facto manifesta-se mesmo na imperfeição e limitação próprias do exercício da racionalidade. Deste modo, Agostinho considera que o próprio erro é, para a alma dotada de razão, uma manifestação e uma garantia, mesmo se diminuída e imperfeita, da vitalidade que a caracteriza.

Ainda em *De immortalitate animae* o filósofo enuncia as linhas essenciais do argumento no qual irá basear, posteriormente, o esclarecimento da relação entre Deus e a alma. Se a Verdade é o ser supremo e óptimo, que não tem contrário; se a alma obtém o seu ser a partir daquela Suprema Essência sem contrário, então não há nenhuma outra realidade que possa arrebatá-la à alma aquilo que ela possui, pois nenhuma realidade é contrária ao Ser daquela realidade por meio da qual a alma recebeu o que possui. A alma estará, portanto, sempre segura do seu próprio ser³⁹³. Curiosamente, Sto.

³⁸⁹ Cf. *De immort. anim.* VI, 11 (CSEL 89, p. 111).

³⁹⁰ Cf. *De immort. anim.* VII, 12 – VIII, 15 (CSEL 89, p. 113-117).

³⁹¹ Cf. *De immort. anim.* IX, 16- X, 17 (CSEL 89, p. 117-119). A alma não é apenas a harmonia de dois elementos, *corpus et animus*, mas uma propriedade intrínseca de um modo específico de ser.

³⁹² Cf. *De immort. anim.* XI, 18 (CSEL 89, p. 119-121).

³⁹³ Cf. *De immort. anim.* XII, 19 (CSEL 89, p. 121-122). Ainda ficam por discutir alguns argumentos. Se a alma pode degradar-se em corpo, voluntariamente ou pela força; se isso poderia acontecer durante o sono ou pela influência de algum outro corpo, sendo a resposta negativa, em ambos os casos (Cf. *De immort. anim.* XIII, 20-XVI,25: CSEL 89, p. 122-128). Em outras obras, o Hiponense deixa fora de dúvida a consistência ontológica da forma da alma humana, na qual se verifica uma união, absolutamente indissociável, entre o corpo e a alma. Tal união só accidental e temporalmente é quebrada, pelo fenómeno

Agostinho afirmara querer saber acerca de Deus e da alma. Mas, quer em *Soliloquiorum*, quer em *De immortalitate animae*, a questão sobre Deus dissolve-se. É certo que ela está oculta sob o termo *Veritas*, mas tal dado só será adquirido após a exposição de *De libero arbitrio*.

Quanto a *Soliloquiorum*, não obstante a expressão inicial de um desiderato fundamental – *Deum et animam scire cupio* –, o filósofo acabaria por se centrar nas condições para o conhecimento da Verdade e na relação da razão com a verdade ou falsidade das proposições. Em *De immortalitate animae*, Sto. Agostinho centrou-se, efectivamente, na relação entre *ratio* e *animus*, sem conseguir esclarecer nem o âmbito destes dois princípios activos, nem a relação de ambas as noções com o corpo. Por isso, o opúsculo necessita de algumas rectificações, pois quanto aí é dito esfuma o horizonte da hierarquia ontológica e a referência ao Ser Supremo. Em *Retractationum*, o filósofo julga necessário revalidar um conjunto de afirmações expressas naquele escrito, pois são inadequadas à natureza de Deus e ao modo como o Hiponense – transcorridos sobre os primeiros escritos cerca de quarenta anos de reflexão – compreende a relação que a Deidade estabelece quer com a alma humana, quer com o Mundo³⁹⁴.

Por sua vez, em *De quantitate animae*, ainda em busca de compreender a relação entre a alma e Deus, Sto. Agostinho discute com Evódio acerca da natureza da alma. Muitas são as interrogações que aí emergem: *unde sit, qualis sit, quanta sit, cur corporis fuit data, cum ad corporis uenerit qualis efficiatur, qualis cum abscesserit*³⁹⁵. Mas, nessa obra, trata-se principalmente de reflectir sobre uma das propriedades da alma: sendo grande, não o é em quantidade, como se fosse um corpo, e, por isso, aquele princípio vital não que se deixa afectar pela extensão.

A questão surge na continuidade do esforço de Agostinho por penetrar nesse mundo de realidades inteligíveis, dos quais fazem parte Deus e a alma. Efectivamente, se, na mente do filósofo, fora virtude da leitura dos *Platonicorum* a descoberta da possibilidade de pensar Deus, dissociando esta noção da ideia de uma substância material, o Hiponense necessitava prosseguir na mesma linha e encontrar, para a alma, a mesma propriedade. Ora, em virtude da união íntima deste princípio com o corpo, a tarefa carecia de algumas dificuldades. O esforço do filósofo consiste, então, em boa

contra natura vulgarmente designado por *morte*. No que se refere à natureza da alma, Sto. Agostinho afirma que ela é alheia a todo o processo de corrupção, metamorfose, ou metempsicose.

³⁹⁴ Cf. *Retract.* I, V, 2-3 (CCL 57, p. 16-17).

³⁹⁵ Cf. *Retract.* I, VIII, 1 (CCL 57, p. 21-22); *De quant. anim.* XX, 34 (CSEL 89, p. 173-174).

parte, em mostrar como a percepção do espaço e das propriedades com ele conectadas, como são a extensão e a distância, é de carácter imaterial, e confia-se, por isso, à memória, à imaginação, ao entendimento, ou a relações entre estas faculdades³⁹⁶.

Agostinho quisera reflectir sobre Deus e a alma. Todavia, nos escritos referidos, a reflexão incide, sobretudo, sobre a relação entre a alma e o verdadeiro, por um lado, e sobre a relação entre a alma e o corpo, por outro. No primeiro caso, trata-se de saber qual a fonte e a origem do conhecimento, que se manifesta no discurso humano. No segundo, trata-se de analisar a estrutura da sensibilidade e o modo como o corpo estabelece relação quer com outros objectos, quer com a alma.

Numa e noutra direcção, as conclusões que Sto. Agostinho obtém nos primeiros escritos levantam problemas, antes de mais ao próprio Hiponense. Se é um facto que as dificuldades sobre a natureza e origem da alma não de persistir ao longo da sua produção filosófica, contudo, ao analisar a natureza da mente humana, o Hiponense esclarecerá, em boa parte, quer as dificuldades acerca a essência do conhecimento, expressas nos primeiros Diálogos, quer a relação entre a alma e a Verdade e o lugar que, neste processo, ocupam a sensibilidade e a própria corporeidade humanas.

2. Innefabilis permixtio³⁹⁷

Ao momento da sua conversão metafísica Sto. Agostinho tinha perante si, basicamente, duas formas de conceber a estrutura psicossomática humana. Ou o dualismo, de cariz materialista, associado à concepção maniqueísta do Mundo – tese que o Hiponense quer rejeitar –, ou o dualismo, de semblante platónico, entre o Mundo sensível, no qual se integraria o corpo, e o Mundo inteligível, morada da alma. Se o maniqueísmo concebia o ser humano como a sede provisória de um grande combate entre dois princípios substanciais – deixando, afinal, inteiramente por justificar a existência humana, enquanto tal –, o platonismo dificultava o posicionamento da questão: porquê a união psicossomática? Apenas porque o ser tende à união? Mas que

³⁹⁶ Cf. *De quant. anim.* V, 8-VI, 10 (CSEL 89, p. 140-143). O raciocínio prossegue com um longo exercício do espírito sobre realidades geométricas, cuja finalidade é mostrar não tanto a imortalidade da alma, mas a *imaterialidade* dela, isto é, o seu carácter espiritual.

³⁹⁷ Cf. *De gen ad litt.* III, 16 (CSEL 28/1, p. 81-82).

bizarra empatia entre duas realidades a tal ponto dissemelhantes poderia justificar esta encarnação da alma?

A metafísica bíblica da Criação, por seu turno, também não era pródiga em justificações para o fenómeno. O recurso à metáfora – *finxit deus hominem de limo terrae, et insufflauit in faciem eius flatum uitae, et factus est homo in animam uiuentem*³⁹⁸ –, não obstante identificar dois princípios, um Criador, outro criado, e estabelecer a dependência do segundo em face do primeiro, todavia não superava o próprio dualismo antropológico. De facto, ao afirmar a feitura do ser humano *de limo terrae*, o relato genesíaco acrescenta, a esta acção divina e ainda enquanto acção divina, o sopro do espírito. Só desta conjugação de dois elementos, o corpo formado *de limo terrae*, e o espírito, insuflado por Deus naquela massa original, resultaria um ser vivo, designado por humano. Assim, o próprio relato do *Livro do Génesis* não supera claramente o dualismo antropológico, já presente quer na tradição grega, quer no mito maniqueísta, não obstante a divergência radical dos pressupostos perfilhados por estas três posições.

A indagação acerca do modo como Sto. Agostinho posiciona e tenta resolver a questão da unidade em que consiste o ser humano é assaz complexa. Como conclusão dos esforços augustinianos por compreender esta união, verificar-se-á que a estrutura da corporeidade humana, enquanto tal e isoladamente, não é objecto de análise, por parte do filósofo³⁹⁹. Dito de um modo mais mitigado, pode comprovar-se, na obra do Hiponense, a ausência, ou, pelo menos, a indigência de uma especulação em torno do fenómeno humano, na tentativa de justificar por que razão alma e corpo se unem numa mesma substância designada por *homo*. A estrutura psicossomática humana é, para Sto. Agostinho, um facto, uma realidade irrefragável⁴⁰⁰. Porém, a dificuldade sentida pelo

³⁹⁸ Cf. *De gen. cont. Manich.* II, VII, 8-9 (PL 34, 200-201; CSEL 91, p. 127-128); *De gen. ad litt.* VI, 5-6; VII, 28 (CSEL 28/1, p. 174-178; p. 226). V., também, todo o Livro X da mesma obra, onde a *magna quaestio* acerca das almas é encarada desde o ponto de vista da origem e da preexistência delas, questionando a relação de sucessão de umas almas em relação às outras.

³⁹⁹ Sobre a noção augustiniana de *corpus* e a sua integração no composto humano, v. , sobretudo: Ruth Margaret MILES, “Corpus” in *Augustinus-Lexikon* 2 (1996-2002) 6-20; Rosanna ANSANI, “La corporeità in Agostino”: *Rivista di teologia morale* 22 (1990) 333-336; G. MADEC, “‘Caro christiana’. Saint Augustin et la corporalité” in *Lectures Augustiniennes* (Paris 2001) 257-270; E. MASSUTI, *Il problema del corpo in sant’Agostino* (Roma 1989), máxime p. 97-108.

⁴⁰⁰ Agostinho presta alguma atenção à estrutura corpórea do ser humano, em termos anatómicos. Com base no teor desses textos, alguns estudiosos dedicaram-se e indagar as fontes dos designados

Hiponense de encontrar uma justificação última para *a causa* da união entre o corpo e a alma, não permite concluir que o filósofo desvalorize a corporeidade humana, mas tão-só consente deduzir que, quando considera o ser humano, o Hiponense enfrenta-o como totalidade, para a qual é válida a já analisada relação entre *congruentia et aptitudo*. Com base nesta relação, também para compreender o composto humano Sto. Agostinho atende ao princípio de ordenação dos seres, regra de ouro da estrutura do real, segundo a qual o superior deve reger o inferior ou agir sobre ele.

Acerca da estrutura antropológica do ser humano, algumas indicações dadas pelo filósofo, que assumem, por vezes, carácter assertório, são peculiarmente significativas. Assim, no *Sermo XXX* pode ler-se uma apreciação de carácter fenoménico, onde Agostinho evidencia o semblante de totalidade em que consiste o ser humano, independentemente da polémica em torno do modo como se constitui esse todo⁴⁰¹. É este *totum* humano que o Hiponense defenderá sempre, nas suas obras. É em função dele que discorre sobre a noção de ordem e que reflecte sobre o *finis optimus*. Afinal, é tendo como horizonte o ser humano que Sto. Agostinho indaga sobre a sabedoria e a posse dela, situação da qual resulta a felicidade. Ora, na estrutura psicossomática humana o filósofo valoriza aquilo que é superior - a mente espiritual, ou alma racional - sem que tal facto signifique adoptar uma concepção depreciativa da corporeidade ou uma desvalorização da mesma. Na verdade, ao assumir os princípios da metafísica cristã da Criação, Sto. Agostinho proclamará sempre a bondade essencial da corporeidade, em todas as suas manifestações e sob todos os aspectos, pois onde há forma, há expressão

conhecimentos médicos de Agostinho e a analisar o conteúdo deles. Todavia, no plano antropológico, o Hiponense não dissocia, sequer, os estados de enfermidade e saúde, da união íntima que considera estabelecer-se entre corpo e alma (cf. *De mus.* VI; *De gen. ad litt.* VII). Sobre a ciência médica de Sto. Agostinho v. P. AGAËSSE/ A. SOLIGNAC, “Augustin et la science médicale” in *Bibliothèque augustiniennne. Œuvres de saint Augustin* 48, p. 710-714.

⁴⁰¹ *Sermo XXX*, 4: “ (...) Totum sanum sit uolo, quia totus sum ego. Nolo a me caro mea, tanquam extranea, in aeternum separetur, sed ut mecum tota sanetur.” (CCL 41, 384). A totalidade é, neste *sermo*, evidenciada a partir da rixa experimentada pelo ser humano, entre o corpo e a alma, por meio do desejo daquele se antepor a esta. A doutrina do *sermo XXX* tem como horizonte de fundo a controvérsia pelagiana, discutindo se é, ou não, possível o ser humano fazer aquilo que quer. Esse *non quod uolo ago* é justificado por Sto. Agostinho a partir da cisão entre corpo e alma introduzida na estrutura antropogenética do ser humano pela decadência do *primitus homo*. Esse combate não implica dualismo de substâncias em conflito, mas inquietude ontológica introduzida na *intentio animi* – tendendo à unidade, o ser humano encontra, no seio da mesma unidade que ele é, o conflito.

de ser, de ordem, de bondade e harmonia. Se há perversão, no caso, no ser humano, certamente ela não decorre da natureza de uma tal forma de ser, mas da corrupção que, sobre ela, exerce a vontade humana.

Duas definições da estrutura do ser humano caminham a par, na obra do Hiponense. Uma primeira segue a definição dos Antigos - *sicut ueteres definierunt* – e afirma que o ser humano é um animal racional mortal. Esta definição ocorre pela primeira vez em *De ordine*⁴⁰² e surge com constância nos primeiros escritos de Sto. Agostinho e nas obras do designado segundo período romano⁴⁰³. Todavia, ela supera amplamente este período e transita, com o filósofo, novamente para África, onde ocorrerá em obras como *De magistro*, ou o Livro III de *De libero arbitrio*⁴⁰⁴. É ainda esta definição dos *ueteri* que se pode ler em *De ciuitate dei*⁴⁰⁵ ou em *De trinitate*⁴⁰⁶, bem como em alguns trechos do Epistolário⁴⁰⁷, a denotar que Sto. Agostinho não abandona, como se pertencesse a um universo cultural ultrapassado e inoperante, indiferente para a constituição da metafísica do Hiponense⁴⁰⁸.

Uma outra definição – que aparece com insistência na obra do Hiponense e que pode ler-se, também, já em *De ordine*⁴⁰⁹ – é aquela segundo a qual o ser humano é entendido como substância racional que consta de alma e corpo - *homo est substantia*

⁴⁰² Cf. *DO* II, XI, 31 “ Ac primum uideamus, ubi hoc uerbum, quod ratio uocatur, frequentari solet; nam illud nos mouere maxime debet, quod ipse homo a ueteribus sapientibus ita definitus est: homo est animal rationale mortale.” (CCL 29, p. 124).

⁴⁰³ Cf. v. gr. *De quant. anim.* XXV, 47 (CSEL 89, p. 190); *De moribus* I, XXVII, 52 (CSEL 90, p. 55).

⁴⁰⁴ Cf. v. gr. *De mag.* VIII (CCL 29, p. 180-184); *LA* III, 10, 30 (CCL 29, p. 108).

⁴⁰⁵ *De ciu. dei* XVI, VIII; XIX, XIII (CCL 48, p. 509; p. 679), onde se pode ler o ideal agustiniano da Paz e de Ordem, termos aí em perfeita sinonímia, subjacentes a toda a metafísica do filósofo: “ (...) pax hominis mortalis et Dei [est] ordinata in fide sub aeterna lege oboedientia (...)”

⁴⁰⁶ Cf. *DT* VII, IV, 7 (CCL 50, p. 255); XV, VII, 11 (CCL 50A, p. 474).

⁴⁰⁷ Cf. *Ep.* CLXVI, VI (CSEL 44, p. 569).

⁴⁰⁸ Este breve levantamento, não exaustivo, da presença da definição dos *ueteri* – *homo est animal rationale mortale* – foi-nos suscitado por uma afirmação de E. Massuti, da qual nos distanciamos, por obscurecer a já difícil questão em análise. Com efeito, escreve o A.: “ (...) la difficoltà per un’adeguata concezione dell’unità dell’uomo diviene evidente una volta che Agostino ha abbandonato l’unità sostanziale aristotelicamente intesa” (E. MASSUTI, *Il problema del corpo ...*, p. 100; p. 100, n. 82). O A. fundamenta esta dependência aristotélica da definição de *homo* dada em *DO* II, 11, 31 a partir da leitura de COUTURIER, “ La structure métaphysique de l’homme d’après saint Augustin” in *Augustinus Magister* I, p. 543.

⁴⁰⁹ Cf. *DO* II, II, 6 (CCL 29, p. 109).

*rationalis constans ex anima et corpore*⁴¹⁰. Obviamente, uma das anotações que Sto. Agostinho necessita de acrescentar de modo imediato é o facto de estar em causa uma alma racional, pois sem esta adjectivação a diferença específica não se acentuaria, e o ser humano seria equiparado aos animais irracionais. Estas definições exigirão, da parte do Hiponense, pequenos ajustes, mas os seus componentes centrais estão já definidos. O ser humano é substância, isto é, totalidade, integridade subsistente, que consta de um corpo e de uma alma. Dotado de um corpo mortal e corruptível, o ser humano tende, contudo, à felicidade imperecedoura.

Acerca das referidas definições da complexa estrutura humana, evidencia-se o facto de elas se fundirem na obra do filósofo e se complementarem. Desta complementaridade dá conta de modo patente o *Sermo CL*. Nele, Sto. Agostinho insiste na superioridade do ser humano em face dos demais seres vivos que, possuindo uma estrutura corpórea animada, não são humanos. A alma, de que o ser humano consta, é um princípio de vida racional, que se une a uma carne mortal. Além do mais – e este aspecto é central nesta questão –, o ser humano, com a sua alma racional e a sua carne mortal, essa totalidade enigmática que não se deixa abarcar em nenhuma definição, dirige-se a um *telos* determinado, o qual não se pode arredar da sua estrutura antropológica: *quaerit beata uita*⁴¹¹.

A definição do ser humano, substância – ou, como Agostinho chega a referir no *Sermo CL*, *persona*⁴¹² – que consta de alma racional e corpo mortal, funde a primeira definição numa outra, mais completa. Todavia, em ambas subsiste o enigma: por que razão se une uma alma a um corpo, para formar um ser humano? Este enigma, por seu turno, desdobra-se em múltiplas interrogações. Uma dizem respeito à natureza do corpo, outras à origem da alma, outras, ainda, à razão de ser desta união.

No que se refere à natureza do corpo, desde que adopta as categorias específicas da metafísica cristã da Criação, o Hiponense não tem dúvida: o corpo humano, como toda a realidade, depende do princípio supremo de ser, ou Deus, em todos os aspectos

⁴¹⁰ Cf. *DT XV*, VII, 11 (CCL 50A, p. 474).

⁴¹¹ *Sermo CL*, IV, 5: “ (...) homo, inquam, id est, res ista non parua, praecedens omnia pecora, omnia uolatilia, omnia et natatilia, et quidquid carnem gerit et homo non est: homo ergo constans ex anima et corpore; sed non qualicumque anima, nam et pecus constat ex anima et corpore: homo ergo constans ex anima rationali et carne mortali, quaerit beatam uitam.” (PL 38, 810).

⁴¹² *Sermo CL*, IV, 5: “ (...) *substantia ista, res ista, persona ista quae homo dicitur, beatam uitam quaerit: et hoc nostis; nec insto ut credatis, sed admoneo ut agnoscatis.*” (PL 38, 810: it. n.).

da dialéctica triádica das categorias ontológicas nele presente - *ordo, mensura, numerus*
413.

No que se refere à origem da alma, Sto. Agostinho hesita e não toma posição definida, apenas emitindo, ao longo da sua obra, um juízo de probabilidade, uma interpretação pessoal que faz sentido no contexto da sua visão do mundo, não obstante o filósofo reconhecer que a sua proposta não é nem exclusiva, nem definitiva, nem de âmbito universal. Porém, no que diz respeito à união entre estas duas realidades, corpo mortal e alma racional, não obstante a dificuldade, o Filósofo de Hipona avança alguns elementos, de carácter quase meramente indicativo, dado que, para Sto. Agostinho, o mistério prevalecerá sempre digno de admiração e sem resolução cabal. Com efeito, a união de uma realidade superior, como é a alma espiritual e racional, com uma realidade inferior, como é o corpo material, mais ainda estando este sujeito à morte e à corrupção, parecem infringir a própria ordem das coisas, dado que o inferior é assumido – activamente, e não apenas como mero instrumento - pelo superior⁴¹⁴.

No que se refere à estrutura psicossomática do ser humano, o filósofo não reflecte assaz sobre a própria corporeidade. Considera-a como uma das expressões de matéria, entre as demais, e aplica-lhe tudo quanto é comum à análise que faz dos *corporalia* em geral. Quando muito, em contexto exegético é possível detectar, nomeadamente no comentário agustiniano à Obra dos Seis Dias, uma reflexão específica sobre a formação do corpo humano e, em particular, do corpo de Adão⁴¹⁵. Estas reflexões encontram-se dispersas nos escritos de Agostinho e assumem alguma sistematicidade em *De genesi ad litteram libri duodecim*.

À pergunta “de que modo Deus modelou o corpo humano *de limo terrae*?”, o Hiponense rejeita toda a interpretação antropomórfica do divino que atribua a Deus a corporeidade das mãos e o emprego delas para modelar uma qualquer matéria.

⁴¹³ Mesmo quando corrobora a expressão de Porfírio segundo a qual se deve desprezar todo o corpo, pois ele é um estorvo para a alma; mesmo quando recorda, com S. Paulo, que o corpo, elemento de corrupção, é um peso para a alma, e ironiza acerca dos filósofos que colocam, no corpo ou nas reencarnações dele, a felicidade que buscam como termo da sua actividade, Sto. Agostinho não deixa de salvaguardar a beleza do corpo humano e de assinalar que os elementos que o compõem são objecto de admiração.

⁴¹⁴ *De civ. dei* XXI, X: “ (...) quia et iste modus, quo corporibus adhaerent spiritus et animalia fiunt, omnino mirus est, nec comprehendi ab homine potest, et hoc ipse homo est.” (CCL 48, p. 776).

⁴¹⁵ Sobre a estrutura antropológica de Adão, v. Gerald BONNER, “Adam” in C. MAYER (ed.), *Augustinus-Lexikon* 1 (1986-1994) 63-87.

Basicamente, a interpretação agustiniana incidirá no espírito do texto, querendo evidenciar tanto o primado do ser humano sobre as demais formas de existência, como o facto de esta supremacia não residir no corpo, nem no modo de formação dele por parte de Deus, mas na mente humana, *imago dei*

. Todavia, tal como, em todas as realidades corpóreas, Sto. Agostinho vê um indício ou vestígio da divindade, também no corpo humano, nomeadamente na posição vertical dele, o filósofo encontra um indício de similitude, não obstante longínqua, com Deus⁴¹⁶.

Quanto à especificidade do modo de criação do corpo de Adão, a reflexão de Sto. Agostinho ronda em torno da corruptibilidade do corpo do ser humano, enquanto fenómeno universal ou, dito de outro modo, daquele elemento que entra na definição dos Antigos e que afirma, acerca da estrutura humana, a união entre a vida racional e a morte do corpo. O Filósofo de Hipona quer indagar, antes de mais, se, de acordo com o relato genesíaco, o corpo de Adão, no seu estado originário e antes da corrupção nele introduzida pelo pecado, era espiritual ou corporal/mortal⁴¹⁷. A resposta é complexa, mas introduz, desde já, um elemento de meta-antropologia, que será fulcral na compreensão da noção agustiniana de ordem: a ideia, aparentemente paradoxal, de um corpo espiritual.

De facto, em *De genesi ad litteram* XII, a conclusão do filósofo a este respeito é corroborada por recurso a mais uma referência bíblica, integrada já na metafísica agustiniana em obras de composição anterior à referida: o texto de 1 *Cor.* 15, 44-49, onde se lê que o primeiro homem foi um homem terrestre e por isso o seu corpo só podia ser corruptível. Na referida obra, a explanação agustiniana complexifica-se ainda mais. A interpretação do Hiponense encaminha-se no sentido de atribuir a

⁴¹⁶ *De gen. ad litt.* VI, 12: « (...) quamquam et in ipso corpore habeat quandam proprietatem, quae hoc indicet, quod erecta statura factus est, ut hoc ipso admoneretur non sibi terrena esse sectanda, uelut pecora, quorum uoluptas omnis ex terra est: unde in aluum cuncta prona atque prostrata sunt. » (CSEL 28/1, p. 187). Esta propriedade do corpo humano, a verticalidade, é indício e admoção para que reconheça a sua destinação às realidades supremas. Cf. *De diu. quaest.* 83, q. LI (CCL 44A, p. 78-82); *DT XI*, I, 1 (CCL 50, p. 333-334). O tema remonta a uma antiga tradição e pode encontrar-se, v. gr., em ANAXÁGORAS [Diels-Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker* 46 A 30: II (Dublin/ Zürich, 1970), p. 5] ou ARISTÓTELES, *Protréptico*, referindo a doutrina de Anaxágoras [fr. 11., W II: ed. W. D. ROSS, Oxford 1971, 5ª reimp., p. 45].

⁴¹⁷ Cf. *De gen. ad litt.* VI, 19 (CSEL 28/1, p. 192-193).

corruptibilidade do corpo não a um estado de natureza, mas ao efeito de uma decisão livre. Assim, a afirmação ou negação da corruptibilidade do corpo de Adão estaria dependente da fidelidade, ou não, deste *primitus homo* à vontade divina, dado que esta, enquanto causa eficiente da Criação, determina as condições metafísicas da forma humana. A resposta do Hiponense integra aquele aspecto que permite, precisamente, vislumbrar o enquadramento desta questão, de cariz antropológico, no contexto da metafísica agustiniana: a temporalidade. Assim, para Sto. Agostinho, do ponto de vista metafísico, a situação do primeiro homem conjugava, a um tempo, a imortalidade e a mortalidade, aquela como dom, esta como possibilidade de uma existência dotada de livre arbítrio. O filósofo analisa, então, a noção de morte do ponto de vista metafísico e introduz uma tríplice distinção: há realidades que não podem morrer, há outras que podem morrer, e há outras que podem não morrer. Neste terceiro caso estaria o corpo de Adão, na situação originária em que foi criado⁴¹⁸.

Do ponto de vista da estrutura antropológica humana, Sto. Agostinho não se ocupa do corpo mais do que para considerar que, em si mesmo, enquanto unido à alma, ele é belo e expressão de bondade, e que, por si só e separado daquela, se reduz à condição de cadáver. Este, não obstante já não se poder considerar um ser humano, merece, ainda e sempre, o afecto da alma⁴¹⁹. Porém, tal facto não significa que o filósofo descure a

⁴¹⁸ *De gen. ad litt.* VI, 25: “ (...) aliud est enim non posse mori, sicut quasdam naturas inmortales creavit deus; aliud est autem posse non mori, secundum quem modum primus homo creatus est immortalis, quod ei praestabatur de ligno uitae, non de constitutione naturae: a quo ligno separatus est, cum peccasset, ut posset mori, qui nisi peccasset posset non mori.” (CSEL 28/1, p. 197). Em “ Les prérogatives du corps d’Adam”, introduz-se um comentário esclarecedor, fazendo notar que Sto. Agostinho exclui uma quarta possibilidade, a qual corresponderia à situação *non posse non mori*. Esta caracteriza a condição do *homo animal rationale mortale*, tal como a impossibilidade de morte - *non posse mori* – identifica a condição angélica. “C’est entre cette limite inférieure et cette limite supérieure qui se situe la condition de l’homme adamique ; elle se caractérise par une *ambivalence* : il porte en lui deux possibilités, l’une tient à sa nature, l’autre à la condition de son corps animal, immortel en raison du privilège qu’il reçoit du Créateur. » (P. AGAËSSE/ A. SOLIGNAC, in *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 48, p. 692). Esta ambivalência permite que a criatura espiritual possa demonstrar a qualidade da sua vontade, a qual manifesta, a um tempo, o condicionamento e a autonomia da sua liberdade. A quarta hipótese é excluída, pois Sto. Agostinho relata a Criação *In Principio*, na sua condição ontológica radical, e antes da intervenção da liberdade humana sobre a realidade criada.

⁴¹⁹ Não deixa de ser significativo o facto de Sto. Agostinho ter dedicado um dos seus escritos ao cuidado a ter com os mortos *De cura pro mortuis gerenda ad Paulinum*. V. , v. gr., cap. VII, 9 (CSEL 41, p. 634-636), onde Sto. Agostinho explica que há um afecto natural do ser humano pelo seu corpo, o qual justifica

atenção à estrutura psicossomática do ser humano. Todavia, fá-lo desde a óptica que ele próprio privilegia, a saber, a noção de ordem e o acesso a uma compreensão do mundo mediante o primado, sobre as demais expressões de realidade, de uma estrutura racional que se revela de modo privilegiado na natureza da mente humana. Sendo assim, é porventura através de uma análise da alma humana que se pode aceder a uma compreensão do modo como Agostinho concebe a relação entre o corpo e a alma⁴²⁰. Todavia, como a questão envolve um sem-fim de complexidades, procurar-se-ão identificar tão-só aqueles elementos que o filósofo admite e integra na sua mundividência sem lhes conceder qualquer assomo de dúvida.

É a partir da refutação de duas teses que considera erróneas que Sto. Agostinho afirma as suas certezas acerca da natureza e constituição da alma humana. Uma primeira identifica a alma humana e a essência divina. Uma outra, afirma a materialidade da alma. No primeiro caso, admite-se que a alma é divina⁴²¹. No segundo, atribui-se-lhe a condição de corpo. No primeiro caso, fere-se a hierarquia ontológica, por excesso; no segundo, tal facto sucede por defeito. O embaraço reside justamente em legitimar a união de duas realidades de natureza oposta, corpo e alma, numa mesma substância que constitui o ser humano. As duas concepções enunciadas acerca da natureza da alma parecem emergir precisamente daquele impasse. Num caso, reconduz-se a alma à natureza divina e fica por explicar a presença dela no corpo. No outro caso, identifica-se

a preocupação dos vivos pelo corpo dos mortos e o conseqüente desejo de cuidar daquele. Em todo o caso, o cuidado do corpo tem em vista a qualidade do espírito e é esta que deve prevalecer sobre aquele, quer à hora de sepultar os mortos, quer no momento de cuidar do corpo dos vivos, como parte do mandato de amar o próximo (cf. para este último aspecto, v. gr. *De moribus* I, XXVII, 52-54: CSEL 90, p. 55-57).

⁴²⁰ Sobre a relação corpo /alma na obra do Hiponense, são esclarecedores os estudos de Vernon J. BOURKE, “The Body-Soul Relation in the Early Augustine. Quid ergo sum, deus meus? Quae natura sum (Confessiones X, XVI, 25)” in J.C. SCHNAUBELT/F. VAN FLETEREN (ed.), *Augustine: "Second Founder of the Faith"* (New York 1990) 435-450; Gareth B. MATTHEWS, “Internalist Reasoning in Augustine for Mind-Body Dualism” in J.P. WRIGHT & P. POTTER (ed.), *Psyche and Soma. Physicians and Metaphysicians on the Mind-Body Problem from Antiquity to Enlightenment* (Oxford 2000) 133-145.

⁴²¹ Sto. Agostinho rejeitará sempre a tese da identidade entre a substância divina e a alma humana. Veja-se, v. gr., *Ep. CXLIII*, 7: “ (...) contra quos me non defendo, quod recte faciam in hac quaestione cunctari, cum omnino non dubitem et inmortalem esse animam non ita ut deus, qui solus habet immortalitatem, sed modo quodam sui generis et eam esse creaturam, non substantiam creatoris et si quid aliud de natura eius certissimus teneo.” (CSEL 44, p. 257).

a alma com a corporeidade e rejeita-se que haja qualquer composição na forma humana: ela é, apenas, uma outra expressão de matéria.

Contra estas posições, Sto. Agostinho afirma que a alma não é parte da substância divina, dado que ela não é imutável. Ela é imortal, mas não eterna. E é incorpórea, pelo menos na medida em que escapa à tridimensionalidade da matéria, mas sujeita-se ao tempo. Assumindo os princípios da metafísica cristã da Criação, Sto. Agostinho só poderia conceber que a alma fosse dotada de corporeidade se ela fosse criada a partir de uma matéria preexistente. Mas, no relato genesíaco, só ao corpo humano é atribuída essa propriedade, sendo a alma o resultado de um sopro divino, criada, portanto, *de nihilo*. Em *De genesi ad litteram libri XII* o filósofo acrescenta, a esta análise acerca da alma humana, dois elementos. Por um lado, a alma conhece-se a si mesma necessariamente, no exercício da sua actividade. Trata-se, aqui, da referência ao movimento de auto gnose implícito em toda a actividade cognitiva humana, fenómeno ao qual Sto. Agostinho dedicará peculiar atenção nos livros VIII-XI de *De trinitate*. Por outro lado, este processo realiza-se não só com total independência da actividade corpórea, mas também se alheia da ideia de que a alma possui, de si mesma, qualquer elemento que se aproxime das propriedades da matéria⁴²². Por último, Sto. Agostinho insiste na total dissemelhança entre a alma e o corpo, ao qual aquela está íntima e enigmáticamente unida⁴²³.

Tomando como ponto de referência, entre os copiosos comentários augustinianos ao Livro do *Génesis*, o texto de *De genesi ad litteram libri duodecim*, é dado comprovar que o raciocínio do Hiponense a respeito da relação alma-corpo se baseia, mais uma vez, na noção de ordem entendida como hierarquia, ou ordenação dos seres segundo a sua perfeição própria⁴²⁴. A alma humana, quando se conhece a si mesma ou quando conhece as realidades inteligíveis, realiza estas actividades – afinal, as que Agostinho considera que lhe são próprias -, sem qualquer concurso do corpo. Por isso, ela é, efectivamente, uma outra realidade, diferente do corpo. Mais ainda, Sto. Agostinho

⁴²² Cf. *De gen. ad litt.* VII, 21 (CSEL 28/1, p. 218).

⁴²³ *DT XV*, VII, 11: “(...) Quod si etiam sic definiamus hominem, ut dicamus: 'Homo est substantia rationalis constans ex anima et corpore', non est dubium hominem habere animam quae non est corpus, habere corpus quod non est anima.” (CCL 50A, p. 474). Ver, também, *De gen. ad litt.* VII, 12-21 (CSEL 28/1, p. 211-219).

⁴²⁴ *De gen. ad litt.* VII, 19: “ (...) sicut enim deus omnem creaturam, sic anima omnem corpoream creaturam naturae dignitate praecellit” (CSEL 28/1, p. 215).

declara que não é mediante a luz corporal que a alma conhece as realidades inteligíveis, entre as quais ela própria se conta. De facto, o conhecimento gradual *per corporalia ad incorporalia* não alcança a dimensão mais funda da mente, na qual, sem intermédio de nenhuma outra criatura, a alma humana se relaciona com a Verdade. Nesse plano é necessária uma *lux sui generis*, à qual Sto. Agostinho se refere explicitamente em *De trinitate*⁴²⁵.

Ora, quando se considera a disposição gradual dos seres, é sempre possível atender à ordenação deles na dupla dinâmica, ascendente e descendente, dessa disposição. Assim, desde as realidades inferiores para as superiores, desde os corpos para a alma, com vista a uma ascense para Deus, término *ad quem* da escalada, verifica-se uma ordem de dependência e de ministério. Na verdade, o corpo está ao serviço da alma e esta ao serviço de Deus. No plano descendente, Deus sobrepõe-se aos demais níveis de realidade, com uma excelência de domínio. Atendendo à ordem ascendente, descobre-se, nesta disposição gradual dos seres, a dependência ontológica deles em face do Princípio de ser, por um lado, e, por outro, a diferença ontológica deles quer no plano vertical, onde se regista uma diferença absoluta, quer no plano horizontal, onde a diferença designa, acima de tudo, diversificação. Atendendo à ordem descendente, a hierarquia ontológica caracteriza-se por ter como ponto de partida e causa eficiente a total gratuidade e liberalidade do Criador, da qual emerge a absoluta diferença entre Ele e as obras feitas por Ele.

Sto. Agostinho descreve o Universo como uma plenitude de ordem, de organização e de hierarquia. Assim, mesmo no plano horizontal, considerando os diferentes corpos, o Hiponense verifica uma graduação, pois nem todos os corpos são da mesma natureza. Há uns onde a matéria parece mais presente do que em outros, como sucede com a diferença que se pode estabelecer entre a terra e o fogo, por um lado, e a luz corpórea e o ar, por outro. O filósofo considera que estes dois últimos elementos materiais, luz e ar, estão mais próximos das realidades incorpóreas, por neles se verificar uma certa subtileza. Ora, estes elementos entram em estreita conexão com a estrutura da sensibilidade, naqueles dois órgãos dos sentidos que Sto. Agostinho privilegia: a vista e o ouvido. Obtém-se, assim, em função da actividade da alma – mediante a qual se poderá, num momento posterior, aceder a Deus –, uma gradação dos

⁴²⁵ Cf. *DT XII*, XV, 24 (CCL 50, p. 378).

elementos do Universo. O ar e a luz estão mais próximos do ouvido e da visão⁴²⁶. Estes, por seu turno, captam a realidade corpórea e entregam-na à alma, para que esta julgue da sua aptidão, antes de mais quando confrontada com o próprio órgão do sentido. Assim, é mediante os *corporalia* e o órgão corporal que a alma recebe informação acerca do exterior e do próprio corpo, cuja regência lhe compete e no qual habita, constituindo, com ele, uma substância íntegra e insubstituível.

Em *De genesi ad litteram*, como já em *De musica*, pode falar-se de uma certa cumplicidade, postulada pelo Hiponense, entre o corpo e a alma, a qual se verifica sobretudo no nível de percepção sensível. Alma e corpo são princípios a um tempo activos e passivos, não obstante o termo *patere* assumir um sentido peculiar, quando Sto. Agostinho o aplica à alma racional. Porém, se existe esta cumplicidade entre corpo e alma, a fim de encontrar a harmonia psicossomática do ser humano, cada um destes elementos exerce esta dupla dimensão – acção (ou reacção) / paixão –, de acordo com o seu modo específico de ser, com as funções que lhe estão confiadas e com o grau que ocupa, na hierarquia ontológica. Deste modo, é sobretudo no âmbito psicológico - domínio onde se insere a análise agustiniana do fenómeno da sensação - que se podem obter alguns elementos sobre a forma como o Hiponense concebe a estrutura psicossomática humana.

Ao analisar o fenómeno sensação, Sto. Agostinho toma como ponto de partida, uma vez mais, a disposição hierárquica do real. No grau *uiuere*, onde se integra aquele fenómeno, o Hiponense admite, ainda, a tripartição entre a vida, da qual está ausente a relação entre sentido e sensível – como é o caso da vida vegetativa –, a vida irracional e a vida específica da alma humana, dotada de razão. Em *De musica*, Sto. Agostinho detém-se de modo peculiar na análise deste fenómeno. Procurando uma definição de *sensação*, toma como exemplo a relação entre o som e o órgão da audição. Ora, não obstante o fenómeno da audição se exprimir mediante um verbo – *audire* – significando, por isso, acção, Sto. Agostinho faz notar que a sensação não pode resultar de um movimento de um corpo sobre a alma, pois esta é superior àquele. Se não fosse assim, poder-se-ia considerar a impassibilidade dos vegetais como um índice da superioridade destes em relação à alma humana, pois esta seria passível da influência de realidades inferiores, facto que não se verificaria na vida vegetal.

⁴²⁶ Cf. *De gen. ad litt.* VII, 13-14 (CSEL 28/1, p. 212-213).

No que se refere ao ser humano, e para compreender a realidade da sensação, Sto. Agostinho exige que se atenda a um conjunto de princípios. Antes de mais, a alma humana não pode estar sujeita a sofrer qualquer acção do corpo, como se ela fosse a matéria do corpo⁴²⁷. Em segundo lugar, é preciso considerar que a alma nunca é inferior ao corpo. A substância dela é, por natureza, e independentemente do seu estado de perfeição, superior ao corpo⁴²⁸. Ora, a alma seria inferior ao corpo se qualquer harmonia que nela existe fosse produzida pelo corpo. Portanto, as harmonias sonoras - caso em análise em *De musica* - não sucedem na alma tendo origem naquelas harmonias que são conhecidas nos corpos⁴²⁹. Ora, dada a impossibilidade ontológica de a alma ser afectada, passivamente, por uma realidade inferior, que é o corpo, fica por justificar a natureza da sensação. De facto, Sto. Agostinho não admite uma relação de causalidade eficiente entre a impressão recebida no órgão corpóreo pelos *corporalia* próprios⁴³⁰, e essa acção da alma que indica o verbo *sentire*.

Assim, é mediante o recurso a uma actividade da alma classificada como *intentio* que Sto. Agostinho explica a natureza da sensação. Mediante este termo, o Hiponense

⁴²⁷ *De mus.* VI, V, 8: “ (...) Sed perabsurdum est fabricatori corpori materiam quoquo modo animam subdere. Nunquam enim anima est corpore decterior; et omnis materia fabricatore deterior. Nullo modo igitur anima fabricatori corpori est subjecta materies. Esset autem, si aliquos in ea numeros corpus operaretur.” (PL 32, 1167-1168). Em *De gen. ad litt.* XII, 18-19 discute-se, precisamente, a tese dos que consideram que a alma resulta de composições de elementos corpóreos, concretamente do ar, que é o elemento subtil, mediante o qual se produzem as harmonias sonoras (CSEL 28/1, p. 215-216). Esta tese estende-se à hermenêutica do passo bíblico onde se lê que a alma resulta de um sopro de Deus sobre o *limus terrae* – o corpo. A indagação enquadra-se, portanto, neste contexto: se a alma não resulta nem de elementos corpóreos, nem de uma alma irracional, “*unde anima flatu Dei facta est?*” (cf. *De gen. ad litt.* VII, 18: CSEL 28/1, p. 215).

⁴²⁸ Esta é, também, uma ideia recorrente, na obra de Sto. Agostinho. A alma do último pecador é superior aos corpos celestes mais perfeitos. Por seu turno, os graus de ser não admitem metamorfoses: *De gen. ad litt.* VII, 12: “ Omne quippe corpus in omne corpus posse mutari non defuerunt qui adsererent; corpus autem aliquod, siue terrenum siue caeleste, conuerti in animam fierique naturam incorpoream nec quemquam sensisse scio nec fides habet.” (CSEL 28/1, p. 212).

⁴²⁹ *De mus.* VI, II, 3: « (...) Nam et si sentientem corporis locum digito tangas, quotieslibet tangitur, toties sentitur tactu ille numerus: et cum sentitur, non eo caret sentiens: sed utrum insit etiam tangente nullo, non sensus ille, sed numerus, similiter quaeritur. » (PL 32, 1164). A categoria de *numerus* é aqui empregue para identificar a harmonia ou congruência entre os sons recebidos no corpo e os que são percebidos pela alma.

⁴³⁰ Para a relação entre os *sensibilia propria et communia*, cf. *LA* II, IV-II, VII (CCL 29, p. 243-250).

designa um dinamismo de atenção da alma, a qual, a partir da sua condição intermédia na ordem dos seres, se dirige, quer para os embates nela recebidos através dos órgãos do corpo, quer para o Bem Supremo, cuja posse progressiva vai adquirindo, quando respeita a ordem específica da sua natureza. Ora, não querendo abandonar esse bem que já possui com segurança, mas que está, ainda, sujeito ao curso do tempo, a alma torna-se vigilante e coloca-se em estado de tensão, em relação ao bem possuído, numa atitude de sentinela, a fim de afastar tudo o que lhe possa arrebatá-lo o bem conquistado.

Não obstante a complexidade da noção agustiniana de *intentio*, ela ocupa um lugar central, na obra do Hiponense, no que se refere à compreensão da natureza do ser humano e, de modo particular, da estrutura racional que o especifica⁴³¹. Mediante o esclarecimento da noção de *intentio animi* e do modo como ela se articula com a natureza da mente humana tal como Sto. Agostinho a concebe, é possível aceder à noção de ordem e descortinar, progressivamente, os elementos do filosofema em causa. De um modo geral, pode dizer-se que a noção de *intentio* designa, na obra do Hiponense, o dinamismo da alma, na medida em que ela se dirige para realidades exteriores através do choque que os *corporalia* emitem nos órgãos dos sentidos, ou em direcção a si mesma, no movimento reflexivo que é intrínseco a toda a actividade cognitiva, independentemente da realidade sobre a qual ver-se⁴³². Nesse segundo movimento, a *intentio animi* pode incidir quer sobre os elementos recebidos dos corpos – este é já, com efeito, um domínio de reflectividade do espírito –, quer sobre o próprio acto de reflectir, isto é, sobre a actividade da alma, em si mesma. *Intentio* significa, por conseguinte, para o espírito humano, a sua tendência inexorável à posse de bens. Tal

⁴³¹ V., a este propósito, os estudos de Carla DI MARTINO, “Il ruolo della intentio nell’evoluzione della psicologia di Agostino: dal *De libero arbitrio* al *De Trinitate*”: *Revue des études agostiniennes* 46 (2000) 173-198. Neste estudo, cuja temática é sugestiva e pertinente, a A. aproxima, sem fundamentar, a concepção agustiniana de *intentio*, sobretudo no que se refere à percepção sensível, da teoria aristotélica exposta em *De anima* (Ibid., p. 173-174), facto que não deixa de causar perplexidade; John M. RIST, “Augustine: Freedom, Love and Intention” in L. ALICI (dir.), *Il mistero del male e la libertà possibile. Atti dell’VIII Seminario del Centro Studi Agostiniani di Perugia* (Roma 1997) 7-21.


⁴³² Cf. *De mus.* VI, 8, 21 (PL 32, 1174-1175); *De gen. ad litt.* VII, 19-20 (CSEL 28/1, p. 215-217). J. ROHMER mostrou a dependência deste conceito de *intentio*, em Agostinho, em face das noções estoicas de $\blacklozenge \blacksquare \blacktriangleright \blacktriangleleft \blacklozenge \blacklozenge \blacklozenge$ e de $\& \times \blacklozenge \blacklozenge \blacklozenge \blacklozenge \blacklozenge \blacklozenge$ $\blacklozenge \blacklozenge \blacklozenge \& \blacklozenge$ (Cf. J. ROHMER “L’intentionnalité des sensations chez Augustin”, in *Augustinus Magister* I, p. 491-498). Uma análise esclarecedora da noção de *intentio* com vista a esclarecer o equacionamento entre *cogito* e *ordo* pode ler-se em E. BERMON, *Le cogito dans la pensée de saint Augustin* (Paris 2001), spec. p. 199-202.

como se viu, em relação à vontade humana, que ela tende ao ser, esta tendência à posse de bens caracteriza-se, também, por uma certa indeterminação, na medida em que todos os bens disponíveis na hierarquia ontológica podem ser possuídos por ela. Todavia, no ser humano esta *intentio animi* reside numa *mens rationalis*, a qual percebe sempre o real qualificado segundo uma ordem – *maius et minus esse*. Por isso, no ser humano esta *intentio animi* caracteriza-se pela tendência a possuir o melhor dos bens contemplados e, em última instância, o Bem Supremo. De facto, só na posse deste ela se unifica e pacifica. Em função do Princípio criador, só o soberano bem é adequado à tensão interior do espírito humano.

Nesta medida, pode observar-se, também, o estabelecimento de uma hierarquia, por parte do Hiponense, na própria actividade designada por *intentio animi*, a qual progride para o interior da mente e tem por objectivo estabelecer relação com aquilo que nela há de superior. Esta realidade superna, que o filósofo identifica com a Verdade, ou Deus, revela a alma a si mesma, na sua natureza essencialmente intencional, dado que a relação, em que consiste a natureza do *animus* ou *spiritus* humano, se constitui pela radical diferença ontológica entre a mutabilidade da alma e a imutabilidade da Verdade. Por seu turno, nessa luz *sui generis* que ilumina o espírito humano e que não é corpórea, nem idêntica ao próprio espírito, a Verdade, mediante a qual a razão humana se conhece, bem como aos seus próprios conteúdos, é reconhecida como o *finis optimus* da forma humana, aquele término de existência que realiza um dos elementos essenciais da definição do ser humano: ‘*animal rationale mortale, constans ex anima et corpus, quaerens beata uita*’.

Nesta dupla dimensão da *intentio animi* - que pode aplicar-se tanto à relação da alma com o exterior, como ao movimento dela para o interior de si mesma, e, finalmente, para aquela realidade que a transcende - esclarece-se a concepção agustiniana da sensação e o modo com o Hiponense concebe a estrutura psicossomática do ser humano.

Recusando definitivamente a corporeidade da alma, Sto. Agostinho considera que o corpo é animado por ela mediante um movimento de *intentio*⁴³³. A alma age sobre o

⁴³³ A influência de Porfírio, sobretudo em  na antropologia agustiniana parece incontestável. No referido escrito, o Biógrafo de Plotino descreve a corporeidade em função da dimensão espacial e, portanto, da divisibilidade. Ambas as propriedades estão ausentes da alma. Sto. Agostinho emprega um argumento similar já em *De quantitate animae*, o qual é reiterado em *De gen. ad litt.* VII, 19-20 (CSEL 28/1, p. 215-217). A influência de Porfírio na concepção agustiniana de alma foi tratada

corpo e está unida a ele por uma ordem divina⁴³⁴. Contudo, é possível falar de uma convivência entre estes dois elementos de que consta o ser humano, alma e corpo, pois a alma move-se com maior ou menor facilidade de acordo com o impacto que o corpo exerce sobre ela⁴³⁵. Para este fenómeno, Sto. Agostinho encontra duas justificações, situadas em diferentes âmbitos de realidade. Ou esse facto ocorre pelos méritos da alma, ou ele tem origem na maior ou menor adequação entre as harmonias dos *corporalia*, recebidas pelos órgãos do corpo, e as harmonias da alma. No primeiro caso, a dificuldade da alma parece advir de uma qualidade ontológica desta, do seu *pondus*, categoria que, na obra do Hiponense, articula, ainda, o estado de demérito, consequente da queda original, e o estado da alma humana individual, unida a um corpo num determinado momento da história do cosmos e da evolução pessoal do ser humano. No segundo caso, trata-se de uma dificuldade inerente à estrutura somática do próprio ser humano, à harmonia que estabelecem, entre si, as partes desse todo, que se designa por corpo humano.

O primeiro aspecto refere o padecimento da alma em função dos méritos dela. A este propósito, Sto. Agostinho identifica uma situação de ignorância e dificuldade da alma humana *in statu via*. Só nesta medida o filósofo admite que se possa verificar um padecimento da alma. Todavia, é claro que tal dimensão passiva - que permite compreender em que sentido o Hiponense se refere a uma situação penal, atribuída ao ser humano, e ao próprio sofrimento como efeito da desordem da alma - não depende de qualquer acção que o corpo exerça sobre a alma. A própria *concupiscentia* é, neste contexto, considerada como uma acção ou movimento desordenado, um vício, mas apenas da alma, e não se relaciona com uma qualquer hipotética malícia que se possa atribuir às formas corpóreas ou aos órgãos da sensibilidade humana.

detalhadamente, sobretudo tomando como referência *De immortalitate animae* e o livro IX de *De trinitate*, por J. PÉPIN, “Une nouvelle source de saint Augustin : Le ☩☩☩☩☩☩☩☩☩☩ de Porphyre sur l’union de l’âme et du corps” in *Revue des études anciennes* 86 (1964), p. 53-107.

⁴³⁴ *De mus.* VI, V, 9 : “ (...) ego enim ab anima hoc corpus animari non puto, nisi intentione facientis. Nec ab isto quidquam illam pati arbitror, sed facere de illo et in illo tanquam subiecto diuinitus dominationi suae: aliquando tamen cum facilitate, aliquando cum difficultate operari, quanto pro eius meritis magis minusve illi cedit natura corporea.” (PL 32, 1168).

⁴³⁵ A propósito desta cumplicidade que revela, afinal, uma estreita interacção entre a alma e o corpo, escreve Sto. Agostinho: “(...) aliquando cum facilitate (...) aliquando cum difficultate operari, quanto pro eius meritis magis minusve illi cedit natura corporea.” (*De mus.* VI, V, 9: PL 32, 1168).

O segundo aspecto onde a *intentio animi* pode experimentar facilidade ou dificuldade em agir sobre as harmonias do corpo diz respeito ao estado de saúde ou de doença, de harmonia entre as partes desse todo ou de desintegração desses elementos, ou, numa situação limite, à total corrupção ou rescisão da própria harmonia. No processo cujo termo se designa por sensação, Sto. Agostinho identifica toda uma hierarquia de actividades. Antes de mais, o ponto de partida é a forma dos *corporalia*, que actuam sobre o corpo humano. Seguidamente, as harmonias produzidas nesta relação primária são apresentadas à alma, mediante um movimento do corpo em direcção a ela. Por último, a atitude da alma não é a de mero receptáculo, mas a de atenção activa à harmonia que o corpo lhe apresenta. No caso da alma racional, e na medida em que possui o elemento pelo qual se distingue dos outros *animalia*, ela emite, de modo imediato, um juízo implícito sobre a adequação, ou não, dessa harmonia, à natureza da própria alma.

Se a harmonia se dá, então a alma tem facilidade em agir sobre o corpo, uma vez que, nele e naquilo que ele padece, nada há que exija, da parte da alma, o investimento de uma peculiar atenção. Assim, a *conuenientia* ou harmonia é já, no interior da alma humana, uma realidade racional, expressão de ordem, tal como nas realidades corpóreas a *conuenientia* manifesta a presença de uma razão mais universal, princípio de tudo quanto existe. Com efeito, na perspectiva agustiniana nenhuma expressão de *conuenientia* pode ter a sua causa eficiente no corpo, nem ficar a cargo dele. Note-se, também, que a avaliação da *conuenientia*, a assunção dela ou a sua rejeição, implica já uma eleição por parte da alma ou, pelo menos, um movimento elementar de carácter desiderativo. A harmonia de um corpo é ou não conveniente para a alma, em função de uma determinada finalidade que só ela, enquanto alma dotada de razão, pode conhecer e estabelecer. O mesmo esforço intencional da alma é exigido na ausência de um bem necessário, na presença do supérfluo, ou ante a dor e a morte⁴³⁶.

⁴³⁶ No caso da dor e da morte, é esclarecedora a exposição de *De gen. ad litt.* VII, 19 (CSEL 28/1, p. 215-216). Se a dor exige, por parte da alma, uma atenção que a perturba e lhe rouba a tranquilidade à qual tende por natureza, quando ela ocorre os sentidos deixam de cumprir a função primordial de mensageiros e intérpretes primeiros da realidade corpórea. Quando, por desagregação dos elementos que compõem essa totalidade que é o corpo humano, os sentidos se demitem em absoluto da sua missão, a alma retira-se, pois nada mais tem a fazer naquela massa corpórea: já não pode executar a sua missão de aperfeiçoar a forma humana, conduzindo-a *per corporalia ad incorporalia, per ea quae facta sunt, ad intellecta*. O estado do corpo humano, na ausência da alma, designa-se por cadáver. Este estado alcança-se mediante o

Alma e corpo são realidades dissemelhantes. Algumas vezes, Sto. Agostinho recorre à tradicional metáfora do senhor e do servo para fazer entender a relação que se estabelece entre o corpo e a alma, insistindo no carácter instrumental deste último, não obstante não considerar que, nesta função, se esgote ou, sequer, se justifique de modo último, a forma de relação entre o corpo e a alma⁴³⁷. Com base nestes elementos, o filósofo define o que entende por *sentire*: a atenção da alma às paixões sofridas pelo corpo, as quais nunca se lhe ocultam⁴³⁸.

Porém, não obstante o esforço do Filósofo de Hipona, mediante uma análise da sensação, evidenciar a relação que a alma estabelece com o corpo, permanecem de pé todas as enigmáticas questões acerca da estrutura psicossomática do ser humano. Qual a origem da alma? De que modo e por que motivo ela se une ao corpo, sendo um facto que se trata de dois elementos de natureza dissemelhante? Admita-se que Deus criou o ser humano desde o Princípio. Assuma-se que o corpo é matéria e que a alma é incorpórea. Sendo assim, ela não é retirada a partir do corpo. Porém, é ela feita do nada, exigindo, de Deus, uma intervenção nova, cada vez que surge uma nova vida humana? Mas, se é assim, como justificar a universalidade do pecado original e a necessidade de

fenómeno designado por morte. Dadas as condições da forma dele resultante, perante o cadáver não se pode falar já de ser humano. V. também, v. gr. *De ciu. dei* XIII, VI (CCL 48, p. 389); *Ep.* CXXXVII, 3 (CSEL 44, p. 102).

⁴³⁷ Cf. *De mus.* VI, V, 10. 13 (PL 32, 1169. 1170); *De gen. ad litt.* VII, 20: “ Namque aliud esse ipsam, aliud haec eius corporalia ministeria, uel uasa uel organa uel si quid aptius dici possunt, hinc euidenter elucet, quod plerumque se uehementi cogitationis intentione auertit ab omnibus, ut prae oculis patentibus recteque ualentibus multa posita nesciat et, si maior intentio est, dum ambulabat, repente subsistat, auertens utique imperandi nutum a ministerio motionis, qua pedes agebantur; si autem non tanta est cogitationis intentio, ut figat ambulans loco, sed tamen tanta est, ut partem illam cerebri mediam nuntiantem corporis motus non uacet aduertere, obliuiscitur aliquando et unde ueniat et quo eat, et transit imprudens uillam, quo tendebat, natura sui corporis sana, sed sua in aliud auocata.” (CSEL 28/1, p. 216-217).

⁴³⁸ *De mus.* V, V, 10: “Anima cum sentit in corpore non ab illo aliquid pati, sed in eius passionibus attentius agerem et has actiones siue faciles propter convenientiam, siue difficiles propter inconvenientiam, non eam latere.” (PL 32, 1169). V., também: *Solil.* II, IV, 6 (CSEL 89, p. 53-54), onde se mostra que só a alma pode sentir; *DO* II, II, 5-6 (CCL 29, p. 108-109); *De quant. anim.* XXIV, 45. XXIX, 57 (CSEL 89, p. 187. 203): onde se afirma que sentir e conhecer não são o mesmo, e que a experiência e a ciência são realidades diferentes; *De quant. anim.* XXIV, 46. XXX, 59 (CSEL 89, p. 188. 206), onde se afirma a relação entre os órgãos dos sentidos e a experiência por eles recolhida, e a alma, à qual essa experiência não se oculta.

uma Redenção, também ela de âmbito universal? Ou será que a alma é retirada de alguma matéria ou quási matéria, criada por Deus, a qual Deus, insuflando o seu espírito, vivifica? Ou a alma preexiste, desde sempre, junto de Deus, e vem ao corpo por vontade do ser supremo? Ou virá por sua própria vontade, espontaneamente? Porém, com que finalidade o fará, dado que, por esse movimento, ela se une a uma realidade que lhe é inferior?

Sto. Agostinho reconhece que não tem resposta para todas estas dificuldades, as quais se prendem com o posicionamento da questão acerca da origem das almas e com o modo de entender a estrutura psicossomática do ser humano herdados da cultura clássica e presentes, também, em autores cristãos que antecederam o Hiponense. Todavia, no interior da obra agustiniana, é possível integrar esta discussão num horizonte mais amplo, no seio de uma meta-antropologia, e verificar que o posicionamento do filósofo acerca do ser humano é outro, em relação ao qual o domínio antes tratado se torna periférico, quando confrontado com a questão central que ocupa a mente de Agostinho, a saber, o esclarecimento da noção de ordem.

Ao considerar a relação entre o corpo e a alma humanos, o Hiponense fala de uma clara colaboração entre acção e paixão, e não de uma relação de oposição entre estes dois princípios. Uma vez mais, é à luz da noção de ordem, entendida como harmonia ou congruência, que tal relação é entendida. Em todo o caso, quer o ser humano goze de saúde - caso em que a alma está em consonância com o corpo e não lhe presta mais atenção do que a de o vivificar -, quer se verifique, nele, qualquer perturbação, comumente designada por enfermidade, a alma é sempre princípio activo de atenção ou *intentio*. Ora, esta função activa eleva o próprio corpo, fazendo-o participar, de algum modo, da qualidade da alma. Eleva o grau inferior de perfeição, no qual o corpo se integra, à perfeição própria do grau de ser da alma humana. Este é o movimento que realiza a ordem das coisas.

Todavia, o movimento inverso também é possível. A própria alma pode degradar-se na hierarquia, descendo à condição ontológica do corpo, sem, contudo, se transformar em corporeidade. Este movimento de desordem só pode ter origem na vontade humana. Quando este processo de degradação se instaura, a alma humana é afectada por uma desordem intrínseca. De facto, quando ela opta por aderir às harmonias do corpo, em função do prazer que estas lhe causam, falsifica a sua natureza. A *intentio animi* orienta-se, neste caso, assumindo-o como o seu fim último, para a posse de uma realidade que ela *não é*, nem pode vir a ser: matéria, corporeidade. Com base nestes elementos,

introduzindo a relação de antropogénese defendida pelo Hiponense, e articulando-a com os elementos que integram a meta-antropologia agustiniana, pode compreender-se a estrutura do ser humano e o sentido metafísico de um *corpo espiritual*, meta que o filósofo projecta escatologicamente para a corporeidade humana.

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

Assim, é indissociável da antropologia agustiniana a noção de temporalidade e a compreensão do modo como este factor afecta a conquista da forma humana. Com efeito, perspectivando a questão na sua essência – à margem, portanto, das controvérsias e enigmas acerca da estrutura psicossomática do ser humano –, só se pode compreender a relação entre o corpo e a alma à luz de um aperfeiçoamento efectivado no inferior pelo superior, no caso, no corpo, pela alma. Assim, à interrogação “por que razão há uma realidade onde se unem o corpo e o espírito?”, de acordo com a noção agustiniana de ordem, entendida como disposição hierárquica de formas, responder-se-á: para que o corpo, enquanto totalidade congruente de partes, bela e harmónica, se possa aperfeiçoar mediante as acções da alma, a que se uniu, e elevar a sua condição à daquela. De facto, é este o fundamento metafísico da realidade de uma perfeição do corpo humano, projectada escatologicamente, enquanto corpo espiritual, à qual Sto. Agostinho alude com frequência e que faz parte integrante da sua mundividência.

Neste sentido, a concepção paulina de um homem animal/carnal, que tende, mediante a vontade e não sem o auxílio divino, à perfeição do homem espiritual, integra-se perfeitamente neste projecto de aperfeiçoamento, não já de cada ser humano, mas de toda a humanidade. De facto, unido ao enigma da condição adâmica, está, na perspectiva augustiniana, a afirmação de uma antropogénese – Adão significa, virtualmente, tudo quanto a humanidade, no curso dos tempos, pode dar, no sentido da maior e mais plena manifestação de ordem. Se agir ao invés desta ordem, o ser humano torna-se, efectivamente, sujeito passivo desse princípio de regência universal: em vez de construir a ordem, é construído por ela; em vez de agir de acordo com a lei, é-lhe aplicada a lei, sem o concurso da sua vontade⁴³⁹.

Por sua vez, para o Hiponense, uma compreensão da estrutura do ser humano não se resolverá nem no âmbito de uma psicologia racional, nem mesmo de uma antropologia, mas de uma meta-antropologia. Desde esta perspectiva, o ser humano é entendido como uma forma específica de existência, dotada de corporeidade, pela qual se une ao universo dos *sensibilia*, e de espiritualidade, pela qual tende ao mundo das realidades inteligíveis. Só na posse delas, com efeito, o ser humano alcança a sua máxima perfeição. Ao fazê-lo, realizando plenamente a sua forma específica, toma posse da felicidade.

Quanto transcenda e se alheie deste projecto deve ser entendido à luz da capacidade humana de morte e de defectibilidade, a qual deriva do livre arbítrio da vontade. É neste contexto que se compreendem as afirmações de Sto. Agostinho acerca da possibilidade, absolutamente desconcertante, de que uma realidade inferior actue sobre outra, superior, ou seja, de que o corpo aflija a alma e a perturbe, na consecução da finalidade a que tende essa complexa totalidade designada por *homo*. Neste contexto, a morte torna-se, efectivamente, uma realidade estranha e enigmática, mais difícil de compreender e de justificar do que a própria vida humana. O próprio facto da corrupção do corpo humano é enigmático e motivo de indagação, pois a natureza dele, na sua

⁴³⁹ *De mus.* VI, XI, 30: “ (...) Turpis enim factus est voluntate, universum amittendo quod dei praeceptis obtemperans possidebat, et ordinatus in parte est, ut qui legem agere noluit, a lege agatur.” (PL 32, 1180). E em *De mus.* VI, XIV, 46, lê-se: “ (...) (magister) non igitur numeri qui sunt infra rationem et in suo genere pulchri sunt, sed amor inferioris pulchritudinis animam polluit: quae cum in illa non modo aequalitatem, de qua pro suscepto opere satis dictum est, sed etiam ordinem diligit, amisit ipsa ordinem suum; nec tamen excessit ordinem rerum, quandoquidem ibi est, et ita est, ubi esse, et quomodo esse tales, ordinatissimum est. *Aliud enim est tenere ordinem, aliud ordine teneri*” (PL 32, 1187: it.n.).

união com a alma racional, tenderia a imortalizar-se, a espiritualizar-se, como ela. Por isso, cabe interrogar por que razão o corpo se corrompe, em vez de progredir e de se aperfeiçoar no sentido e na direcção para onde a alma o atrai e dinamiza.

A resposta de Sto. Agostinho orientar-se-á no sentido de fazer compreender a introdução da morte e da corrupção, no curso dos tempos e na estrutura antropológica, em virtude de uma queda originária. Neste contexto se compreende a expressão bíblica, que o filósofo adopta, acerca do corpo, que pesa, agrava, oprime, deprime a alma. Porém, mais uma vez este facto não indicia desprezo pela corporeidade, mas denota a clara consciência que o Hiponense possui de que o corpo humano – na medida em que as harmonias dele e as da alma não estão, as mais das vezes, em consonância – obriga a alma a uma excessiva atitude de vigilância e atenção sobre ele, não permitindo otimizar todas as energias dela na direcção daquela tensão interior do espírito que a eleva: a atenção ao Bem Supremo e a escolha dos meios para o conquistar e possuir.

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

Todavia, a recondução da causa da desordem que se verifica na relação entre o corpo e a alma à queda adâmica é, até certo ponto, circular, pelo menos no que diz respeito ao esclarecimento da estrutura antropológica do ser humano. Com efeito, um tal

posicionamento obriga, novamente, a indagar a origem da alma e a situação antropológica do ser humano antes da queda original, ao mesmo tempo que exige interrogar sobre a transmissão do pecado, o surgimento de cada nova alma que anima um novo corpo e a qualidade moral dessa mesma alma. Sto. Agostinho vai ao encontro dos que o consultam a propósito destas questões intrincadas, e são incontáveis os escritos de carácter epistolar, polémico ou pastoral, onde elas são debatidas. Contudo, tal universo de questões apresenta-se ao Hiponense em si mesmo insolúvel, porventura em razão de um posicionamento desfocado. De facto, quem interroga sobre a origem das almas indaga acerca de um passado, não enquanto acontecimento histórico, mas enquanto fenómeno óntico ou realidade existencial de máxima radicalidade. Ora, neste domínio, nenhum ser humano pode regressar ao momento em que *não era* e compreender o seu modo de ser a partir desse *instante ontologicamente nulo*. Por isso, não obstante o carácter intuitivo, a resposta mais clara dada por Agostinho a este respeito será porventura aquela que se pode ler em *De libero arbitrio*. Aí, o filósofo afirma desinteressar-se desta acepção de *passado*, por considerar mais fecundo o conhecimento da sua situação actual, preferindo interessar-se por aquilo que a sua existência pode potenciar face ao futuro. Com efeito, é a dimensão intencional da existência que contém, virtualmente, tudo quanto a alma de cada um poderá vir a realizar em prol da ordem.

3. A alma humana e a desordem

O momento em que Sto. Agostinho acede à compreensão de uma realidade imaterial e a sua mente se torna capaz de penetrar num mundo inteligível é concomitante com o início da procura de uma argumentação contra os princípios que anteriormente perfilhara acerca daquelas realidades cuja natureza insere agora numa nova visão do mundo. Obviamente, em causa está, de modo directo e tal como o Hiponense posiciona a temática, o esclarecimento da natureza da relação entre a alma e Deus. Porém, o horizonte de indagação dessa temática é mais radical, pois envolve a compreensão da estrutura do ser humano e da natureza específica dos seus actos.

A propósito da noção de alma, o filósofo propõe-se alcançar dois objectivos: conhecer a natureza dela e descortinar a sua origem. No que se refere à interrogação sobre a origem da alma, o problema não se apresenta a Agostinho com necessidade

intrínseca para a fundamentação da sua mundividência. Trata-se de uma questão periférica, a cuja indagação o filósofo se lança, confrontado com soluções para a questão que são incompatíveis com os princípios sobre os quais quer equacionar o filosofema da Ordem. Assim, não obstante nem todos os escritos que incidem de modo explícito sobre o ensaio de esclarecimento do enigma da origem das almas se inserirem, directamente, no âmbito da literatura de controvérsia, é um facto que a indagação agustiniana sobre a origem das almas emerge, fundamentalmente, do confronto com formas de conceber o Mundo avessas àquela que Agostinho quer fundamentar racionalmente.

Na essência da crítica que o filósofo tece a estas concepções da alma humana, está, precisamente, a mesma dificuldade que aprisionara o seu espírito e o fizera cair no erro dos Maniqueus: a incapacidade de conceber uma natureza incorpórea. Efectivamente, seja qual for a proveniência das teses com que se defronta – maniqueus e outras concepções que designa pelo termo genérico *gentium philosophi*⁴⁴⁰, ou, mesmo, posições oriundas de meios cristãos, como é o caso de Tertuliano⁴⁴¹ ou de Vicente Vítor⁴⁴² -, Sto. Agostinho excluirá sempre a possibilidade de a alma ser uma realidade corpórea.

Integrando a investigação levada a cabo pelo Hiponense sobre a origem das almas no seu contexto histórico e hermenêutico, cresce a convicção de que o próprio filósofo tem consciência de se tratar de uma questão de algum modo alheia à reflexão, por se encontrar para lá das efectivas possibilidades da razão. Todavia, Agostinho não pode ignorar uma série de interrogações que se cruzam com esta *obscurissima quaestio*⁴⁴³ e impelem a uma explicitação racional.

Efectivamente, a indagação sobre a origem, fazendo remontar a um passado cuja acessibilidade não é dada à razão, apresenta-se a Agostinho como questão alheia à intencionalidade intrínseca aos elementos da mundividência que se propõe erguer, alicerçada na relação entre Deus e a alma. Assim, em *De libero arbitrio*, o filósofo

⁴⁴⁰ Cf. *De gen. ad litt.* VII, 11 e ss (CSEL 28/1, p. 210-212); *Ep.* CXVIII, 4 (CSEL 34/2, p. 686-693), onde Sto. Agostinho critica as filosofias de cariz materialista, como o atomismo ou o estoicismo, evidenciando os aporemas sobre a concepção da alma humana em que incorrem.

⁴⁴¹ Cf. *De gen. ad litt.* X, 25-26 (CSEL 28/1, p. 328-332); *De haer.* LXXXVI (CCL 46, p. 338); *De nat. et orig. anim.* II, V, 9 (CSEL 60, p. 342-343).

⁴⁴² *De nat. et orig. anim.* IV, XVII, 25-XVIII, 28 (CSEL 60, p. 404-408).

⁴⁴³ Cf. *Ep.* CLXIII, XI ; *Ep.* CLIX, I (CSEL 44, p. 261; p. 498).

declara que a questão sobre a origem das almas é pouco digna de relevo, uma vez que para o conhecimento que o ser humano pode adquirir sobre si próprio não importa tanto saber o que outrora foi, mas o que agora é, e aquilo que pode vir a ser⁴⁴⁴. É esta dinâmica projectada para o futuro que pulsa na obra do Hiponense, para quem o passado não aproveita por si, mas tão-somente enquanto esclarece um presente e potencia um futuro. Como se verá, a própria reflexão agustiniana – insistente, aprofundada, detida – acerca da memória e da tarefa que está a seu cargo, quer no interior da mente humana, quer no conjunto da dinâmica das funções, não tem por objectivo esquadriñar um pretérito, mas atender a um presente que sustenta as demais dimensões da temporalidade e do movimento, precisamente porque a sua actividade se situa para além destas duas expressões de realidade.

É um facto que Sto. Agostinho se interroga sobre o Princípio. Mais ainda, é no conhecimento do Princípio sem princípio de todas as coisas que o filósofo fará residir, para o ser humano, a posse da sabedoria. Porém, tanto a natureza do Princípio, que corresponderá à noção de Deus, como a da sabedoria humana, que corresponderá à qualidade da alma ordenada, são essencialmente dinâmicas e, no entender do Hiponense, interagem no curso do tempo, a fim de potenciar a máxima expressão de Ser e de realizar, de modo mais pleno, a Ordem, atributo primordial daquela noção suprema. Na realidade, a interrogação sobre o Princípio e aquela outra, sobre a origem, não se identificam, na obra de Agostinho, e emergem, até, de universos diferentes, tanto do ponto de vista cultural como metafísico. Este facto é perceptível na investigação agustiniana acerca da origem das almas⁴⁴⁵.

Contudo, para o Hiponense é evidente que a resposta acerca da origem das almas se articula com a demanda sobre a noção de ordem. Tal articulação verifica-se desde a

⁴⁴⁴ Cf. *LA III*, XXI, 61 (CCL 29, p. 311-312). V. também, v. gr., *Ep. CCII^A*, VII, 16-VIII, 17 (CSEL 57, p. 312-313), onde o filósofo, invocando o *Salmo 38 :5* – «*Notum mihi fac, domine, finem meum*» –, declara que o conhecimento do fim para que tende o ser humano é mais importante do que o do enigma da origem.

⁴⁴⁵ É visível que Sto. Agostinho sente um certo desconforto ante esta indagação, afirmando, por vezes, que a discussão ultrapassa a possibilidade humana de resposta. Esta posição é acentuada explicitamente na correspondência trocada com Optato, bispo católico, de sede desconhecida, defensor do criacionismo, da qual se conservam as *Ep. CXC* e *CCII^A*, sobre a origem das almas. Em ambas as epístolas, Sto. Agostinho insiste no carácter insondável da questão e na desnecessidade de a solucionar, para a sustentação do aspecto central da sua metafísica: a necessidade do Mediador, para restaurar a ordem e superar a defectividade introduzida no Mundo pela defectibilidade da vontade humana.

primeira exposição sobre a origem das almas apresentada pelo filósofo com alguma sistematicidade, a qual se pode ler em *De libero arbitrio*, quando, no termo de um amplo discurso sobre o modo como se integram, na ordem e justiça do Supremo Bem, os efeitos das más acções, o Hiponense traz a colação uma contradita de homens dados a murmúrio. Não obstante estes não estarem identificados no texto em causa, e tendo em conta a direcção anti-maniqueísta do referido Diálogo, não é difícil reconhecer, nesta referência, os discípulos de Mani. De facto, eles não se querem responsabilizar pelas suas más acções, por um lado, e, por outro, não aceitam o Antigo Testamento, onde, para além da unidade do Princípio, se relata o efeito de uma decadência originária, afectando a qualidade da vontade de todos os seres humanos⁴⁴⁶.

É sabido que o filósofo não conhecia, à data da redacção da referida obra, a posição pelagiana⁴⁴⁷. O surgimento desta controvérsia é, efectivamente, posterior à redacção de *De libero arbitrio*. Todavia, esta obra poder-se-ia ajustar, sem dificuldade, aos argumentos de defesa de Agostinho contra as objecções do pelagianismo, facto que manifesta a impossibilidade de manipular, como fizera Pelágio, os argumentos nele expostos pelo Hiponense, fazendo-os reverter a favor da doutrina de uma impecabilidade original e de uma plena autonomia da vontade do agente humano.

A objecção que Sto. Agostinho põe nos lábios de homens murmuradores é, afinal, uma contestação corrente, de sentido comum, que se coloca à concepção cristã de pecado original, fazendo-a entrar em colisão com a suposta bondade suprema do Criador e com a justiça Dele. Com efeito, uma coisa é afirmar que um conjunto de seres humanos – admita-se, mesmo, que se trata de um *primitus homo*, identificado com o par original do relato genesíaco, Adão e Eva – tenha sido responsável pelos seus actos e sofrido a pena correspondente, termo que, na metafísica agustiniana, é sinónimo de decaimento na ordem do ser; outra realidade, bem distinta, e objecto de contestação, é postular que cada ser humano tenha sido afectado por esse fenómeno, sofrendo a consequência de actos que não praticou.

É precisamente neste aspecto que colidem, de modo directo, a indagação sobre a origem das almas e a resolução do filosofema da Ordem. De facto, as quatro teses propostas por Sto. Agostinho para explicar a vinda da alma a um corpo, são enunciadas,

⁴⁴⁶ Cf. *LA III*, XXI, 59 (CCL 29, p. 309-310); Cf. *Retract.* I, IX, 6 (CCL 57, p. 28-29).

⁴⁴⁷ Cf. *Retract.* I, IX, 4-6 (CCL 57, p. 26-29).

pela primeira vez, em *De libero arbitrio*⁴⁴⁸. O mesmo elenco é retomado na *Ep.* CLXVI e sobre ele é silenciado qualquer comentário em *Retractationum* I, IX e II, LVI, confirmando-se o assentimento do Hiponense sobre a plausibilidade das hipóteses. Porém, as quatro hipóteses, que começam por ser articuladas contra o maniqueísmo, serão, progressivamente, questionadas por Agostinho, que se virá a inclinar, gradualmente, para a suposição da transmissão da alma humana por propagação, no acto de génese de um novo ser, mesmo se não é possível, fácil, ou acessível à razão decifrar o modo como se dá tal processo.

A indagação agustiniana acerca da origem das almas e a insistência do filósofo nesta reflexão esclarece-se não apenas por elementos de crítica interna, mas também pelo enquadramento histórico, no qual se insere a discussão da temática em causa. Quanto ao primeiro aspecto, Agostinho necessitava de manter a coerência da articulação dos principais pilares da sua mundividência, nomeadamente em face quer do maniqueísmo, quer do pelagianismo. Estas formas de interpretação do mundo, por seu turno, viriam a funcionar como forças adversas que desafiam a razão agustiniana a procurar respostas, impulsionada quer por iniciativa própria e por inerência de ministério, quer pelas múltiplas solicitações que dão origem a um fecundo e prolixo vaivém epistolar. Assim, há registo da demanda, por parte do Hiponense, de argumentos plausíveis para sustentar os pilares da sua mundividência, entre os quais se contam a afirmação da essencial bondade da vontade humana, pela dependência ontológica do ser humano em relação ao Criador, a par da atribuição da origem do mal ao livre arbítrio da vontade, responsabilizando cada criatura humana pelas suas más acções. Os dois aspectos enunciados constituem elementos em clara oposição ao maniqueísmo. Por sua vez, Sto. Agostinho afirma, de modo concreto contra as teses pelagianas, o facto de o ser humano ter contraído, de modo histórico e universal, um defeito ou debilidade da vontade. Estas propriedades deficitárias incrustam-se no âmago do género humano, afectando cada um dos seres que participam da humanidade.

Este último elemento, curiosamente, é já um dado adquirido quando Agostinho enuncia pela primeira vez as referidas quatro hipóteses acerca da origem das almas. Com efeito, é da verificação de um estado de ignorância e dificuldade que Agostinho

⁴⁴⁸ LA III, XXI, 59: "Harum autem quatuor de anima sententiarum, utrum de propagine ueniant an in singulis quibusque nascentibus nouae fiant an in corpora nascentium iam alicubi existentes uel mittantur diuinitus uel sua sponte labantur, nullam temere adfirmare oportebit." (CCL 29, p. 309).

parte, mesmo quando, em *De libero arbitrio*, contra os Maniqueus, quer argumentar a favor da bondade do ser humano, dotado de uma boa vontade, na qual se integra o poder de escolha. Este aspecto não é irrelevante, dado que, no decurso da argumentação, o Hiponense mostra que o estado de ignorância e dificuldade é uma realidade factual, a qual se pode verificar, por exemplo, na condição progressiva da aprendizagem e no labor inerente a tal actividade.

Ao indagar sobre a natureza e origem das almas, Sto. Agostinho considera que, acima de tudo, estão em causa dois aspectos constitutivos do ser humano. São eles a bondade da criatura humana tal como ela se manifesta no mundo e de acordo com a hierarquia ontológica, e a condição inferior da razão em face do Princípio de Ordem e Sabedoria, por meio do qual a razão humana é capaz de formular proposições e de avaliar a qualidade dos seres. Desta forma, o Filósofo de Hipona assume como tarefa mostrar que a evidência do próprio estado de ignorância e dificuldade, que a razão comprova no processo de aprendizagem, ratifica as teses centrais do seu discurso⁴⁴⁹. De facto, há um Supremo Bem, origem de toda a realidade. Por conseguinte, em todas as suas expressões, a realidade é manifestação de bondade. Ora, a mente humana, com as suas funções que lhe são próprias, entre as quais se conta a própria vontade, é, efectivamente, um bem. Assim, quer a inteligência humana, mesmo ignorante e a necessitar de esforço para conquistar a ciência e a sabedoria, quer a vontade humana, mesmo debilitada e inclinada para a desordem, evidenciam bondade e ser, pela forma específica que possuem. Mediante elas, manifesta-se no mundo um conjunto quase infinito de possibilidades de ser, sendo a presença desta multiforme exuberância ontológica sustentada por aquela suprema bondade que lhes garante existência.

Com efeito, Sto. Agostinho confirma que a mente humana é um bem, mesmo no estado actual de ignorância e dificuldade em que o ser humano a experiencia⁴⁵⁰. Esta

⁴⁴⁹ Cf. LA III, XVIII, 52; XX, 55 (CCL 29, p. 305-306; p. 307). Neste estado, Sto. Agostinho inclui a resistência da carne à acção do espírito, consequência da violência mortal que irrompeu no género humano pela *avaritia*, distorção da vontade que está na essência da corrupção do estado original do ser humano.

⁴⁵⁰ Cf. LA III, XIX, 54 (CCL 29, p. 306-307). O estado de ignorância e dificuldade é diferente do estado natural do ser humano, no qual foi criado primeiramente no seu género, sem culpa. Aquele estado corresponde, na óptica de Sto. Agostinho, a uma justa punição, em virtude da rejeição voluntária, por parte do ser humano, da ordem na qual foi criado. Assim, tal forma de ser tornou-se possuidora de uma vontade perversa, que se caracteriza por *querer possuir mais* não apenas do que aquilo que deve, mas do que pode. Outra não é, para Agostinho, a definição de *avaritia* (Cf. LA III, XVII, 48: CCL 29, p. 303).

debilidade, não obstante revelar o ser humano numa forma inferior à da condição primordial que a vontade dele possuía, não deixa de ser um bem. Assim, na medida em que ele se esforça por superar esse estado, o ser humano exercita a sua possibilidade de escolha em ordem à aquisição da sabedoria. E, ao tender progressivamente para a conquista desta qualidade, que constitui o fim próprio da forma humana, nela se manifesta o cuidado de Deus sobre os assuntos humanos. Com efeito, para eximir Deus de toda a maldade e incoerência, é necessário admitir que Ele coloca ao alcance do ser humano todos os meios necessários e convenientes para ultrapassar aquele estado, sendo a mediação de Cristo o cerne deste processo.

No contexto desta argumentação, de pendor claramente anti-maniqueísta, como se articulam as hipóteses consideradas por Sto. Agostinho acerca da origem das almas?

A primeira suposição admite que a alma advém ao corpo por propagação, isto é, sendo transmitida no acto de geração. Neste caso, a origem da alma vincula-se, directa e intrinsecamente, ao acto de cópula, ao qual segue o surgimento de uma nova vida⁴⁵¹. Se existiu uma desqualificação da vontade do par originário, então a ordem das coisas – o princípio de ordenação segundo o qual uma realidade inferior não pode dar origem a uma superior – exige que toda a alma que vivifique qualquer efeito da cópula desse primeiro par, do qual venha a proceder o surgimento de uma nova vida humana, participe, igualmente, da mesma qualidade e perfeição ontológica possuída pela situação antropológica daquele *primitus homo*, de quem depende, na sua origem histórica, cada forma humana. Ora, a qualidade da forma humana do par originário está afectada pela ignorância e dificuldade, sendo esta situação correspondente ao estado de degradação

Esta perversão manifesta-se na impossibilidade de fazer coincidir, de modo imediato e sem esforço, as duas dimensões essenciais da vontade humana: querer e dever. Esta situação de debilidade da vontade é contrária à natureza primitiva do ser humano e caracteriza-se pela descoincidência entre estes três momentos do acto livre: conhecer o dever, querer aderir a ele, e não poder. Aqui passa a fronteira entre as posições agustiniana e pelagiana face ao modo de conceber a natureza e a bondade da vontade humana. Para Agostinho, no estado actual da vontade, querer não é poder. Para Pelágio e seus sequazes, não há diferença entre um estado actual e um estado original e, por conseguinte, não há conflito interno, na vontade humana, entre querer e poder.

⁴⁵¹ A hipótese não contraria a hierarquia ontológica, não obstante tornar extremamente difícil para o próprio Agostinho a compreensão do modo como se realizaria a transmissão da alma, de forma a preservar dois aspectos fundamentais na metafísica do Hiponense: a superioridade da alma sobre o corpo, que supõe a diferença de ambas as substâncias, e a íntima união entre o processo biológico da transmissão da vida humana e a origem da alma.

que os primeiros progenitores alcançaram, por vontade própria. Esta degradação afecta a condição geral da vontade e o estado actual da qualidade da natureza dela, por contrariar o projecto inicial do Criador para o ser humano. Dada a função antropogenética que Sto. Agostinho atribui ao *primitus homo*, a degradação que se propaga afecta, no entender do filósofo, o domínio *comum* da vontade humana, ou seja, o âmbito dessa faculdade humana enquanto genericamente identificada no modo humano de ser. Ora, se esta afirmação faz correr sobre a humanidade um sombrio véu de decadência, ela salvaguarda, simultaneamente, de uma herança de degradação, o domínio *próprio* da actividade humana, confiado ao livre arbítrio da vontade. De facto, como o Hiponense não cessa de repetir, cada ser humano é verdadeiro e próprio autor quer das suas más acções, quer das boas.

No entender do filósofo, esta hipótese para a origem da alma humana, segundo a qual a alma advém ao corpo por propagação, respeita a *ordo rerum* e confirma a bondade e a justiça do Criador. Retirada a felicidade da posse do Bem Comum, não se retira, ao ser humano, a fecundidade, inerente à expansão do género, precisamente porque, por meio da multiplicação dos seres humanos, outras liberdades poderão vir a conquistar a felicidade, aderindo ao Bem Comum e contribuindo, assim, para a prossecução e para a realização do projecto de edificação da ordem do Universo⁴⁵².

⁴⁵² Cf. LA III, XX, 55 (CCL 29, p. 307). Sto. Agostinho sublinha o facto de a descendência do primeiro par original e a multiplicação dos seres humanos, mesmo afectada pela defectibilidade do pecado e, portanto, tendo-se tornado carnal e mortal, poder ser algo de belo no seu género e adornar a face da Terra. O argumento é válido essencialmente contra o maniqueísmo que considerava perversa a multiplicação de seres humanos, enquanto acto disseminador da presença do mal no mundo (cf. v. gr. *De moribus* II, XVIII, 65- XX, 75 (CSEL 90, p. 146-156); *De nat. boni* 47 (CSEL 25/2, p. 886-887). É convicção da seita maniqueísta que a propagação da espécie humana dissemina, no cosmos, a matéria, essencialmente maligna e origem do mal, e entrava o processo de libertação do espírito em relação ao princípio de mal. Daí o apelo feito, entre os seus auditores, à continência, a qual, na prática, se resumia ao recurso a processos anti-conceptivos ou abortivos. Note-se que a proposta maniqueísta de "continência" não advém de uma concepção da multiplicação do mal através da propagação das almas, sujeitas às condições do estado pós-lapsário, discurso ao qual a seita nega validade, por rejeitar o Antigo Testamento e a versão de pecado original aí veiculada. É a propagação da matéria e o conseqüente aprisionamento do espírito que os Maniqueus querem "evitar", ao proclamar a malícia da propagação da espécie humana. Assim, lê-se em *De moribus* II, XVIII, 65: "(...) Quae cum magna uoce et magna indignatione dixeritis, ego uos lenius interrogabo ad hunc modum: nonne uos estis qui filios gignere, eo quod animae ligentur in carne, grauius putatis esse peccatum, quam ipsum concubitum? Nonne uos estis qui nos soletis monere, ut quantum fieri

Acerca da segunda hipótese para a origem das almas – a criação de uma alma para cada nova criatura humana que nasce –, o Hiponense afirma que tal possibilidade não só respeita a ordem das coisas, como manifesta, com toda a evidência, a congruência entre o facto da desqualificação da vontade do primeiro homem e o da criação de novas almas, permanecendo estas em identidade de mérito com o estado daquela primeira⁴⁵³.

É um facto que Agostinho interpreta o sentido da potenciação do género humano na criação do primeiro par original, que a tradição bíblica identifica com o nome de Adão e Eva. Em boa medida, a reflexão empreendida pelo Hiponense sobre a problemática da criação do género humano é impulsionada pela crítica tecida ao maniqueísmo, como é dado ver pelo contexto de controvérsia de onde emergem os principais escritos de comentário ao relato da Obra dos Seis Dias. Ao adoptar a concepção bíblica como justificação para a criação do ser humano, Sto. Agostinho é coerente com o princípio de intencionalidade, elemento essencial da acção divina, que vislumbra por detrás de toda a manifestação de ser. Em função da natureza imanente das funções da mente humana, a qualidade de todas as acções do ser humano define o estado de maior ou menor perfeição delas, na hierarquia ontológica. No caso das acções do *primitus homo* e pelo facto de ele conter, como destinação intencional do exercício da sua vontade livre, a qualidade de todos os seres nele potenciados – e uma vez que o relato bíblico da queda original descreve uma acção na qual, claramente, o ser é avesso ao dever –, o Hiponense considera que essa condição de decadência se propagou a cada um dos seres humanos.

Esta interpretação que, levada ao extremo, conduzirá o filósofo, em contexto de controvérsia, a proclamar a existência de uma *massa damnata* - conceito tantas vezes objecto de crítica e horizonte hermenêutico ao qual não poucas vezes se quis reduzir a mundividência agustiniana, como se para ele convergissem necessária e exclusivamente os seus supostos -, surge a Agostinho como a melhor das versões para explicar aquilo que designa por *estado de ignorância, dificuldade e mortalidade*, o qual entende ser uma experiência universal e comum a todo o ser humano.

Com efeito, ao fazer depender a perfeição do conjunto da qualidade da acção de um só par original, na qual estariam condensadas todas as expressões de humanidade

posset, obseruaremus tempus quo ad conceptum mulier post genitalium uiscerum purgationem apta esset eoque tempore a concubitu temperaremus, ne carni anima implicaretur?" (CSEL 90, p. 146-147).

⁴⁵³ Cf. v. gr., LA III, XX, 56 (CCL 29, p. 307-308).

projectadas no curso dos tempos, o relato genesíaco insiste na intrínseca união entre o ser humano e a totalidade da Criação - afinal, na comunhão indissociável entre os humanos e o cosmos - ante a qual aquele se situa não apenas como mero espectador, mas como directo interveniente na condução de cada domínio de realidade para o máximo expoente de ser que ela pode alcançar no seu género. Ora, se a intencionalidade da acção humana, potenciada no *primitus homo*, assume essa dimensão em face dos outros seres que lhe são inferiores em género, ela manifestar-se-á, obviamente, também em face daqueles que pertencem a uma mesma natureza, tornando-se capaz de construir, no interior de si mesma, a paz ou a discórdia. Assim, se o par original, primórdio da humanidade, optou pela discórdia, e se ele é responsável pela qualidade do género, então a discórdia está semeada no género humano, por propagação da qualidade da vontade daquele *homo* primevo.

Esta interpretação do relato bíblico das Origens, que Sto. Agostinho explanará sobretudo em *De genesi ad litteram libri duodecim*, insiste no comprometimento do ser humano em face do Bem Comum, não apenas enquanto indivíduo, mas enquanto co-responsável com a realização histórica de um modo peculiar de ser. Tal compromisso conecta toda a humanidade entre si, precisamente através da qualidade das acções que cada ser humano realiza. E, na medida em que o ser humano está inicialmente vocacionado à multiplicação de si – a fim de vivificar a Orbe pela presença, nela, de um modo de ser livre e racional, capaz de compreender e realizar o aperfeiçoamento das potencialidades dos outros modos de ser –, ele conecta, de modo inconcusso e definitivo, a qualidade da acção humana e toda a realidade sobre a qual o ser humano exerça a sua actividade. Ora, é precisamente em prol de uma concepção positiva do ser, da matéria, da corporeidade, da própria multiplicação da espécie, dos actos que a ela estão unidos e, enfim, de uma concepção dinâmica de Bem Comum cuja construção é indissociável de uma ideia de comunidade humana, que o Hiponense insiste na propagação da espécie humana a partir de um só homem – *ex homine uno*. Assim, é igualmente em função da apologia destes mesmos valores - não obstante tal facto não se evidenciar sem uma análise profunda da obra agustiniana - que o filósofo defende a propagação da qualidade defectível da alma a partir de um *primitus homo*.

Nas suposições apresentadas por Agostinho para compreender a origem das almas, o que está em discussão não é a discórdia que se manifesta na existência do ser humano e se evidencia no exercício da actividade dele. A condição discorde que, no interior do ser humano, manifesta o desequilíbrio entre as tendências do corpo e a do espírito, é de

domínio factual, e nela estão de acordo maniqueus, pelagianos e cristãos⁴⁵⁴. O objecto de disputa acerca da origem das almas incide sobre o modo como tal facto terá sucedido e como cada alma integra a estrutura psicossomática do ser humano. Por parte de Agostinho, a indagação a este propósito reveste-se de suma cautela, pois as fontes de autoridade da sua referência - tradição e Escritura - nada dizem ao respeito⁴⁵⁵, e o entendimento, quando discorre sobre as diferentes soluções, vê-se a braços com inúmeras dificuldades.

No que se refere à tese que se veio a designar por criacionista, em *De libero arbitrio* Sto. Agostinho louva-a e considera-a sustentável. Efectivamente, apenas o maniqueísmo surgia, então, no espectro da controvérsia. Ora, se as almas dependem de um único Princípio, Sumamente bom, e se cada alma é criada boa no seu género por esse mesmo Princípio, cada vez que há geração de um novo ser humano dar-se-ia, segundo esta hipótese, uma nova intervenção do Princípio em direcção ao Mundo e, de modo peculiar, em relação ao ser humano. Assim, ao abrigo desta hipótese, tudo converge para a afirmação da plena bondade da Criação, de cada forma no seu género e

⁴⁵⁴ Agostinho afirma-o claramente em *Contra Iulian. opus imperf.* III, 178: " (...) Proinde paulisper attende; discordiam carnis et spiritus, de qua scriptum est: scio, quia non habitat in me, hoc est in carnem meam bonum; uelle enim adiacet mihi, perficere autem bonum non et cetera huiusmodi atque illud multo manifestius: caro concupiscit aduersus spiritum, spiritus autem aduersus carnem; haec enim inuicem aduersantur, ut non ea quae uultis faciatis, esse in hominibus *nec nos dubitamus nec uos nec manichei*; sed *unde sit in homine uno ista discordia*, inde dissensio est et tres proferuntur in hac dissensione sententiae, una nostra, uestra altera, tertia manicheorum." (CSEL 85/1, p. 479: it. n.). É sabido que esta é a última obra que se conserva de Agostinho, a qual não pode completar, surpreendido pela morte. Nela se discute o mesmo problema, a origem desta discórdia no ser humano, nela se confrontam as principais teses que Agostinho enfrentou, adversárias da sua, e nela, também, Agostinho se socorre amplamente de quanto a tradição escreveu ao respeito: S. Cipriano, S. Basílio, Sto. Ambrósio, Sto. Hilário, S. Gregório, aparecem aí abundantemente citados.

⁴⁵⁵ Pelo menos, assim se queixa Agostinho, em *De libero arbitrio* III. Posteriormente, vai reconhecendo argumentos de autoridade não encontrando, todavia, nenhum passo da Escritura cuja interpretação lhe permita decidir por uma tese em particular. Paralelamente, o filósofo vai apontando caminhos na direcção da convergência entre a tradição e a Escritura, no que a este assunto peculiar diz respeito, sem, todavia, se decidir por nenhum deles. Nos textos que mais directamente incidem sobre este assunto, há um espécie de convicção de fundo, da parte do Hiponense, de que o problema escapa à razão, e de que esse facto se deve ou a um desígnio divino ou à própria posição do problema, a qual, afinal, degenera em discussões tantas vezes inúteis e estéreis que acabam por se converter em manobras de diversão, dispensáveis para o esclarecimento de outros aspectos centrais envolvidos no filosofema da Ordem.

da própria propagação da espécie. A tese do surgimento de cada nova alma para cada novo ser não colide com a imutabilidade divina e é, inclusivamente, corroborada pela Escritura⁴⁵⁶. Com efeito, para Sto. Agostinho esta é uma interpretação coerente quer com aquilo que conhece acerca da natureza do ser humano, quer com alguns passos bíblicos, desde que se aceite quanto anteriormente ficou dito: que há uma relação ontológica entre a humanidade no seu conjunto e o indivíduo, sendo indissociável a qualidade da vontade pela qual o género optou desde o primeiro homem, e a qualidade da vontade de cada novo ser humano que surge sobre o Universo. Mais ainda, a hipótese em apreço é plenamente congruente com a noção de ordem. Com efeito, a ausência de mérito do primeiro homem corresponderá à natureza do que lhe sucedeu, sem que isso afecte a bondade essencial da natureza da alma, criada de novo, e não obstante a defectibilidade da vontade. Por este facto, toda a nova vida humana, como, aliás, toda a manifestação de ser, devem ser louvados amplamente, convite que Sto. Agostinho reitera incansavelmente, ao longo da sua obra.

Porém, se este argumento servia perante as objecções maniqueístas – e não obstante ele se integrar numa espécie de diálogo de surdos, dada a divergência de pontos de partida entre a concepção do mundo, transmitida pelos escritos de Mani, e aquela transmitida pela Escrituras –, a hipótese criacionista causaria enormes problemas, quando confrontada com as dificuldades oriundas dos pressupostos de Pelágio e seus sequazes. Com efeito, estes partem da concepção de uma bondade original da vontade humana e não admitem qualquer conexão entre uma defectibilidade genérica, historicamente contraída pela humanidade no primeiro homem, e o aparecimento de uma nova vida humana.

De facto, em *De libero arbitrio*, Agostinho analisa a livre vontade humana de agir com rectidão e explicita que o faz referindo-se àquela vontade em que o ser humano foi criado⁴⁵⁷. Mas, na referida obra, o filósofo também examina a vontade humana no que ela tem de desconcertante e desarrazoado, naquilo que, nela, escapa à justificação racional, porque a sua causa é defectiva. Neste domínio integram-se todas as acções manifestas quando alguém erra contra vontade, ou não consegue que o seu próprio

⁴⁵⁶ S. Jerónimo escolhe, em defesa da tese, a passagem de *Io.* 5,17: *pater meus usque nunc operatur*. Do ponto de vista metafísico, ela tem raízes mais fundas, que exigem a distinção entre movimento e actividade, negando aquele e admitindo esta na essência divina (cf. *Ep.* CLXVI, IV,8. V, 11: CSEL 44, p. 557-558; p. 562).

⁴⁵⁷ Cf. *LA* III, XVIII, 52 (CCL 29, p. 305-306).

arbítrio impere sobre a paixão do corpo, produzindo-se a acção – ininteligível, porque essencialmente desordenada –, de uma realidade inferior sobre outra superior, a interacção do corpo sobre a alma.

Sto. Agostinho parte, assim, da experiência de uma descoincidência tendencial, no interior da vontade humana, entre o acto de querer e o facto de poder. Esta descoincidência não pertence nem à natureza da alma, nem à da vontade, dado que ambas, enquanto dimensões da criatura humana, manifestam a bondade do ser. Contudo, tal cisão no ser humano é do domínio factual, fenoménico, e Sto. Agostinho explica-o em função da contracção de um defeito da vontade dos primeiros seres humanos que dela usufruíram.

Pelágio, por seu turno, recusa aceitar este facto histórico e responsabiliza cada indivíduo pela debilidade da sua vontade. Mais ainda, denega admitir que a alma e as faculdades dela sejam afectadas por qualquer debilidade, a qual, se existe, apenas se deve à relação que a alma estabelece com o corpo. Ora esta promiscuidade é atribuída, na perspectiva pelagiana, apenas a uma atitude permissiva, por parte da vontade de cada ser humano⁴⁵⁸. De modo chão, desde esta óptica, o mal, ou desordem da vontade, corresponde a uma ausência de força de vontade, de carácter psicológico – uma espécie de falta de personalidade –, que torna a vontade humana incapaz de imperar sobre o corpo. A responsabilidade da desordem é atribuída pelo pelagianismo a uma vontade débil e permissiva de cada ser humano. Estando em seu poder, de modo incontroverso, vencer aquele desequilíbrio, a vontade humana não o quis fazer. Em última análise, na óptica pelagiana, a causa da desordem advém da matéria, à qual está unida a alma, no composto humano, tese que vem a aproximar o maniqueísmo e o pelagianismo, no que se refere à questão da origem do mal⁴⁵⁹.

⁴⁵⁸ Um resumo da perspectiva pelagiana é dado por Sto. Agostinho, na *Ep.* CXC, VI: “‘Si anima’, inquit [Pelagius] – ‘ex traduce non est, sed sola caro tantum habet traducem peccati, sola ergo poenam meretur. Iniustum est enim, ut hodie nata anima non ex massa Adae tam antiquum peccatum portet alienum, quia nulla ratione conceditur, ut deus, qui propria peccata dimittit, unum inputet alienum.’” (CSEL 57, p. 158).

⁴⁵⁹ Cf. *Contra Iulian. opus imperf.* III, 178 (CSEL 85/1, p. 479). Sobre a controvérsia pelagiana V. *Ep.* CLXXV e *Ep.* CLXXVI, referentes aos concílios de Cartago e Milevo, a.D. 416, cujas conclusões foram confirmadas pelo papa Inocêncio: cf. *Ep.* CLXXXI e CLXXXII. A *Ep.* CLXXXIV^A apresenta uma síntese das dificuldades em causa. Em Maio de 418, um novo Concílio de Cartago volta a condenar o pelagianismo e é referendado, nas suas conclusões, pelo papa Zózimo. V., também, *Retract.* II, L (CCL 57, p. 129).

Ora, quanto à temática da origem das almas, a hipótese que defenderia a criação de cada alma para cada novo ser humano gerado ia em prol da posição pelagiana acerca do estado de impecabilidade original de cada vontade humana criada. Para além de um certo individualismo, inerente à conquista da perfeição, que emerge, de modo natural, da antropologia pelagiana, diluindo o sentido de uma responsabilidade comunitária na construção intra-histórica do próprio Bem Comum – dado que o pelagianismo confia a conquista da perfeição à autonomia da vontade humana individual –, a essência da perversidade desta concepção do ser humano deriva, para Agostinho, do facto de ela se propor dispensar uma intervenção sanante do Mediador, na conquista do lugar próprio de cada ser humano na ordem⁴⁶⁰.

O rumo de argumentação de Sto. Agostinho na luta contra o pelagianismo virá a incidir, sobretudo, na análise das três noções fulcrais, em discussão: a natureza, a graça e o livre arbítrio. Nomeadamente no que se refere à questão da origem das almas, Sto. Agostinho repisa, antes de mais, a ideia da vinculação da alma humana ao estado pós-lapsário e a necessária intervenção de uma entidade com função sanante, para este estado, a qual emergiria na história pela Incarnação do Verbo. Ora, esta argumentação orienta-se a contestar a tese pelagiana que, depreciando aquela situação originária do ser humano, tornaria desnecessária a função soteriológica da Incarnação. Porém, se é verdade que Sto. Agostinho insiste neste aspecto, uma análise descontextualizada desta posição do Hiponense poderia fazer concluir que a função soteriológica do Verbo Incarnado é, para o filósofo, a missão principal, se não mesmo exclusiva, da Incarnação, subsumindo as demais missões deste facto histórico. Esta interpretação seria, efectivamente, redutora, pois ao não esclarecer toda a incumbência que Agostinho confere ao Mediador na construção da *ordo rerum*, inviabilizaria elucidar o modo como o Hiponense soluciona o filosofema em causa.

Na argumentação contra o pelagianismo, Sto. Agostinho afirmará, de modo inconcusso, a necessidade do recurso aos ritos de purificação baptismal, para alcançar aquela felicidade que realiza o *finis optimus* de todo o ser humano: sem a recepção do rito baptismal não há acesso à Mediação e, sem esta, não há possibilidade de construir

⁴⁶⁰ Veja-se a síntese da doutrina promulgada por Pelágio, da redução da graça à natureza e da condição comum da graça, outorgada a todos os homens, independentemente das condições subjectivas de aceitação desse dom, na *Ep. CLXXXVI*, a Paulino de Nola. Sto. Agostinho expõe a doutrina cristã da graça que Pelágio, confundindo *gratia et natura*, identifica com o *donum naturae* por meio do qual Deus cria cada natureza e a conserva no ser.

relação entre Deus e os humanos, inviabilizando-se a realização da ordem. Por seu turno, sem esta relação, fundamento metafísico da forma humana e de toda a forma existente, inviabiliza-se a ordem do Universo, pois a Unidade do Princípio fica desvinculada da multiplicidade e diversidade das formas, e as categorias racionais de compreensão do Mundo recaem nas diferentes expressões de antagonismo dualista que, instaurando a incomunicabilidade entre o Uno e o Múltiplo, mergulham o filosofema da Ordem na aporia.

O enigma da origem das almas não pode, portanto, afastar-se da mente de Agostinho, na medida em que colide directamente quer com o exercício do seu *munus* pastoral, quer com os elementos que, no exercício da sua produção filosófica, foi arrecadando como evidentes. No que diz respeito ao primeiro aspecto, confrontado com o estabelecimento de um elo causal vinculativo entre o baptismo e o acesso à felicidade eterna, um sem-fim de questões se colocam ao Bispo de Hipona. Assim, assiste-se a uma multiplicação das obras de controvérsia em torno da necessidade do baptismo para a regeneração, da suficiência de um único baptismo, contra o sectarismo dos donatistas e, sempre, à insistência, por parte de Agostinho, na impossibilidade dos neonatos que perecem sem baptismo acederem ao estado de beatitude⁴⁶¹.

Como em tantos outros casos, mormente no que se refere aos textos de cariz polémico ou pastoral, o condicionamento das circunstâncias históricas parece determinar, em larga medida, as posições de Sto. Agostinho, enunciadas quer acerca da função sanatória da Incarnação do Verbo, quer da necessidade do ritual de purificação baptismal para aceder à eficácia da Mediação. Para ponderar rectamente estas posições do Bispo de Hipona, torna-se necessário considerar, por um lado, o peso de uma determinada tradição eclesial que, na época de Agostinho, vincula, com necessidade de fim, a carência de regeneração, por parte da humanidade, e o rito de purificação baptismal⁴⁶².

⁴⁶¹ Articulando a questão da origem das almas e do baptismo das crianças, enfrentado a tese criacionista, Sto. Agostinho formula o problema com clareza, na *Ep.* CLXXXII, II, a Oceano: "[sed merito quaeritur, si uerum est nouas ex nihilo animas singulas singulis nascentibus fieri] quo modo tam innumerabiles animae paruulorum, quas deo certum est ante rationales annos, antequam quicquam iustum iniustum sapere uel capere possint, sine baptismo de corporibus exituras, iuste in damnationem dentur ab illo utique, apud quem non est iniquitas." (CSEL 44, p. 698).

⁴⁶² Na *Ep.* CXLVI, VIII, 24, o Hiponense apela ao costume da Igreja, absolutamente fundado, de administrar o baptismo às crianças de modo temporão e de não administrar aos mortos, pois não é o

Igualmente, importa não perder de vista que o pelagianismo proclamava, para todos os homens, um estado de graça ou de bondade natural, inerente ao género humano, sendo aquela bondade original, obviamente, a qualidade da vontade das crianças recém-nascidas. Este estado, além do mais, derivando da natureza, logicamente haveria de estender-se a todos os humanos, independentemente da raça, cultura ou credo. Nesta medida, em ordem à obtenção da plena felicidade e da realização do ser humano, uma tal condição antropológica dispensaria qualquer outra intervenção por parte de Deus, na história humana, para além da Criação. Esta espécie de Deus *ex machina* não necessitaria de estar próximo dos assuntos humanos e, inversamente, os humanos não necessitariam desta relação, permanente e ôntica, com o ser supremo. Anulando, também, o conceito de pecado original, o pelagianismo deixa sem sentido a necessidade de uma regeneração espiritual e olvida qualquer perversão da natureza humana que escape ao controlo da vontade própria. Por isso, noções como *concupiscentia* e *uoluptas* aliadas a uma debilitação da vontade humana, estão fora do léxico pelagiano, sendo arredada a hipótese de qualquer interferência de uma dimensão passional ou da presença de um substrato tendencialmente reactivo, por parte da vontade, que influa na realização dos actos humanos.

No enfrentamento de uma tal concepção antropológica, Agostinho vê-se a braços com problemas de diversa índole. Por um lado, não pode desvincular a Incarnação do Verbo e a função soteriológica deste movimento sublime da gratuidade de Deus em direcção à criatura humana e ao cosmos, sem fazer abortar uma das principais intuições que o levaram a compreender a supremacia da metafísica cristã, no caso concreto e ao tempo da sua conversão, sobre o neoplatonismo. Para o Hiponense, a Incarnação do Verbo é a Via que os Platónicos, tendo alcançado um conhecimento da Pátria, procuraram, sem vislumbrar. Enfraquecê-la, abolindo a função mediadora da

corpo que necessita de regeneração, mas o espírito (CSEL 44, 579-580). A *Ep.* CXC, VI é, também, eloquente acerca dos costumes e doutrina eclesiásticas, ao citar um longo fragmento da *Epistula Tractatoria* do papa Zózimo, que referendava as condenações do Concílio de Cartago (a.D. 418), sobre a heresia pelagiana: "(...) nam, ut iam uerbis utar, quae in ipsa epistula beatissimi antistitis zosimi leguntur, fidelis dominus in uerbis suis eius que baptismus re ac uerbis, id est opere, confessione et remissione uera peccatorum in omni sexu, aetate, condicione generis humani eandem plenitudinem tenet.(...) per ipsum [Christum] enim nascimur spiritaliter, per ipsum crucifigimur mundo, ipsius morte mortis ab adam omnibus nobis introductae atque transmissae uniuersae animae illud propagatione contractum chirographum rumpitur, in quo nullus omnino natorum, antequam per baptismum liberetur, non tenetur obnoxius." (CSEL 57, p. 159). Desacreditar esta prática, escreve Agostinho, *nefas est*.

Incarnação, seria cortar cerce a essência da noção de ordem. De facto, fora da Mediação de Cristo, Sto. Agostinho não vê forma mais universal e omnicomprensiva de compreender a relação que se estabelece entre o Princípio de Ser e as múltiplas formas de participação Nele. Este é, com efeito, o aspecto central da polémica do Hiponense contra os pelagianos: a insistência, por parte de Agostinho, na necessidade do Mediador. Contudo, para além deste aspecto, mesmo afirmando a bondade da Criação e de toda a acção do Criador, em si mesma e no que se refere à relação com o Universo, o filósofo não pode anular o conceito de pecado original, não apenas sem truncar as Escrituras, como fazem, de um modo ou de outro, as posições com as quais se confronta, mas também sem deixar por justificar a experiência da desordem intrínseca da actividade humana: a descoincidência entre querer e poder, vivenciada pelo ser humano como fenómeno universal que se manifesta tanto a nível pessoal como comunitário.

Quanto a este conjunto de dificuldades, é possível verificar uma insistência, por parte de Sto. Agostinho, no aspecto sombrio do pecado que a humanidade carrega. Na obra do Hiponense começam a surgir expressões, de inspiração bíblica, que designam o agravo que o corpo confere à alma, sendo este considerado um peso para ela, pois aparentemente é na interacção do corpo sobre o espírito que se manifesta a lei da desordem⁴⁶³. Posteriormente, sublinhando o carácter universal deste facto, em ambiente de controvérsia com o pelagianismo, o Hiponense emprega a expressão *massa*

⁴⁶³ É no *Livro da Sabedoria* 9:15 que Sto. Agostinho encontra a expressão "corpus quod corrumpitur, aggrauat animam, et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem". Ela é citada já em *Conf.* VII, XVII, 23 (CCL 27, p.107) para indicar que a corporeidade humana é um obstáculo ao conhecimento das realidades espirituais e à ascese do ser humano para o Supremo Bem, cume da Sabedoria. A alusão a este agravo do corpo sobre a alma ocorre na sequência da referência ao estado de ignorância e dificuldade que impede a ascese da alma. Esta depressão que o corpo causa na alma não significa necessariamente uma valoração negativa da corporeidade, enquanto tal, nem a atribuição de uma qualquer condição maléfica às realidades corpóreas, cuja bondade Sto. Agostinho ratifica neste mesmo passo de *Confessionum*. A ideia de uma discórdia estabelecida entre corpo e alma, de uma desarmonia entre estes dois componentes do composto humano, causada pela contracção de uma defectibilidade da vontade, integra-se progressivamente na antropologia agustiniana. Assim, se de início a citação de *Sap.* 9:15 é introduzida timidamente na obra do Hiponense, verificando-se apenas em *VR XXI* (CCL 32, p. 212-213) e em *De gen. cont. Manich.* II, XX, 30 (PL 34, 211; CSEL 91, p. 152), ela emerge em obras posteriores como recurso habitual, v. gr. em *Enarr. in Ps.* e no Sermonário, quer em contexto pastoral, quer na literatura de controvérsia, nomeadamente com Juliano de Eclana.

*damnata*⁴⁶⁴, para identificar a condição da humanidade no estado pós-lapsário. De facto, esta ideia de uma mole humana condenada à infelicidade, carregada de negatividade, parece contradizer o canto de louvor e o apelo à regra laudatória que caracterizam tantos escritos do filósofo. Acresce a este facto a necessidade de insistência na função soteriológica da graça, que leva Sto. Agostinho a identificar, em unísono com a tradição eclesiástica que recebera, os meios e os fins, os ritos de purificação e a necessidade de regeneração.

Todavia, o Hiponense não deixa de se confrontar com os estranhos desígnios da providência, a qual se manifesta também neste aspecto particular. Do mesmo modo que a discórdia entre corpo e alma é um facto, também o é a experiência de que, independentemente da vontade própria, nem todos os seres humanos têm acesso aos ritos de purificação. No caso do perecimento prematuro dos neonatos, tal facto significa a privação da possibilidade de realizar o fim da natureza humana, a saber, a posse de uma felicidade eterna. Ora, a apologia desta necessidade de fim aplicada ao rito de purificação baptismal, postulada por Agostinho, colide com o reconhecimento, tantas vezes reiterado na obra do Hiponense, da dimensão universal da missão regeneradora do Verbo Incarnado.

Irreversivelmente, não é possível admitir a existência de uma alma humana que, na ordem da natureza, não padeça as consequências do estado de aversão a Deus, que a une ao género. Porém, e considerando os supostos da metafísica agustiniana, não é fácil compreender por que razão vem à existência um ser humano que não pode exercer o seu livre arbítrio, abortando a possibilidade de adensar a qualidade da sua vontade e de conquistar a sua forma específica mediante um processo de conversão ao Criador. Sto. Agostinho dirá que, do ponto de vista ontológico, tem mais valor uma alma privada da felicidade eterna do que um corpo inanimado, dado que, na ordenação dos seres, a primeira é melhor do que o segundo. Todavia, é legítimo indagar até que ponto não fica comprometida a bondade do Criador, quando a inteligência humana se confronta com a criação de um ser ao qual não são dadas, igualmente, as condições de cumprimento da sua finalidade específica, uma vez que o Hiponense condiciona a conquista da

⁴⁶⁴ A expressão encontra-se, principalmente, nas *Ep. CXC, CXCIV*, em *De ciu. dei*, nos escritos sobre a graça (máxime *De natura et gratia* e *De gratia Christi et de peccato originali*) e, sobretudo, nas obras de confronto com Juliano de Eclana (*Contra Iulianum* e *Contra Iulianum opus imperfectum*).

felicidade à interacção entre o livre arbítrio da vontade e o acesso a um auxílio sanante, sendo o acesso a este necessariamente condicionado pela recepção do rito baptismal⁴⁶⁵.

Tal proposta entra em contradição com outros aspectos, mais radicais, da metafísica augustiniana, como sejam a noção de forma humana e a universalidade da categoria da relação, quer para o indivíduo, quer para o conjunto da humanidade. Por seu turno, é compreensível que se encontrem, na extensão e diversidade de matizes manifestos na obra augustiniana, aspectos aparentemente contraditórios, como parece ser o caso. Com efeito, não se entende que o projecto criador de um Princípio Soberano de bondade, Omnipotente e Onnipresente, sujeito a sua actividade, para a regeneração do género, a um rito de purificação. E é também compreensível que uma leitura parcial, truncada, distorcida, inclusivamente manipulada ou condicionada por circunstâncias históricas determinadas, possa ter assimilado, do pensamento do Hiponense, estes aspectos mais sombrios, sem procurar integrar, tanto quanto possível de forma harmónica, estas aparentes contradições. Todavia, não por esse facto a metafísica augustiniana deverá carregar este ónus da história.

Restam por analisar a terceira e quarta hipóteses enunciadas pelo filósofo para justificar a origem das almas, as quais, em si mesmas, não trazem qualquer esclarecimento à temática em causa. Sempre supondo a dependência ontológica das almas em relação ao Princípio Criador, Sto. Agostinho considera a possibilidade de uma certa preexistência das almas, algures, onde esperam o momento de advir ao corpo, facto que sucede ou por imperativo de Deus, ou por própria iniciativa - *sponte*. Ora estas duas suposições apenas acrescentam às primeiras a ideia de *preexistência*. Sto. Agostinho abandonará ambas as teses, considerando que - mesmo suposta a criação por

⁴⁶⁵ Na *Ep.* CXCIV, VII, 31-33 (CSEL 57, p. 200-203), coloca-se exactamente esta questão, trazida à colação por exigência da controvérsia pelagiana. O Hiponense insiste na exigência do baptismo para a regeneração, mas faz notar que não há mérito algum que anteceda a recepção dessa graça. Com efeito, o pelagianismo defendia que a felicidade eterna era conquistada por mérito próprio. Não se poderia falar, portanto, em sentido próprio, de gratuidade, de um Dom, mas apenas do exercício de uma justiça distributiva, por parte da Deidade. Sto. Agostinho faz notar, por um lado, que a recepção do baptismo das crianças é absolutamente gratuita, pois não há mérito que a anteceda e, por outro lado, sublinha que esta graça não é universal, nem a sua distribuição se rege por qualquer critério de lógica humana. Igualmente, ela não pode ser fruto de um acaso ou da sorte. Esta distribuição da graça corresponde a uma dimensão da providência divina que consiste, precisamente, na gratuidade, sendo este o modo de agir daquele princípio universal de ordem.

parte de Deus, assegurada a dependência ontológica e a unicidade do Princípio -, em nada tais propostas esclarecem a origem das almas, mais a confundindo⁴⁶⁶.

Com efeito, a ideia de uma preexistência das almas era familiar a Agostinho, na medida em que a perfilhavam platônicos e maniqueus, associando-a ao postulado da reencarnação e da transmigração das almas. A este propósito, o debate do Hiponense com o platonismo pode ler-se, fundamentalmente, em *De ciuitate dei*, onde a questão da origem das almas se articula, sobretudo, com a possibilidade de alcançar a felicidade. Considerando o corpo como cárcere da alma e a libertação pela morte como via para a felicidade, que sentido faz que a alma humana, finalmente sábia e na posse do bem desejado, regresse ao cárcere e volte a suportar as misérias de uma vida em união com o corpo? Platão justificaria este desejo de reencarnação da alma sábia pelo olvido dos padecimentos da vida em união com o corpo, facto que legitimaria o processo inverso, a saber, o da conquista da sabedoria por via de reminiscência. Agostinho rejeita esta tese, em última análise - e para além das reiteradas críticas tecidas à doutrina platónica da reminiscência -, porque ela introduz uma permanente inquietude na alma, a qual denota que a relação dela com o Princípio de Bondade não atinge o plano ontológico, revelando, ao mesmo tempo, que as qualidades adquiridas pela alma não permanecem nela, nem aperfeiçoam, efectivamente, a sua forma específica⁴⁶⁷. Ora a ordem é definida pelo Hiponense essencialmente como paz, tranquilidade e repouso no Ser, características contrariadas por toda a mundividência que postule, para a alma humana, movimentos de metempsicose, metamorfose, ou reencarnação.

À luz destas categorias platónicas, o assunto humano por excelência, a conquista do *finis optimus* ou da felicidade, o descanso no Bem, não fica, no entender de Agostinho, sofrivelmente resolvido, criando dificuldades para o esclarecimento do filosofema da Ordem. Em *De ciuitate dei*, o filósofo critica esta ideia do corpo como

⁴⁶⁶ Cf., v. gr, a *Ep.* CLXVI, V (CSEL 44, p. 561-565): por que razão vêm a este corpo, e não a outro? Em que espécie de armazém de Deus estarão arrumadas? Se não são corpo, como pensar num lugar da sua preexistência? Como compatibilizar a tese criacionista, defendida por Jerónimo, e a transmissão de uma vontade, defectível na origem, a todos os seres humanos?

⁴⁶⁷ Sto. Agostinho aprova, neste aspecto, a agudeza de Porfírio que, ao aperceber-se da falta de razoabilidade do sistema platónico neste domínio, defendeu que a alma do sábio escapa definitivamente ao ciclo das reencarnações (cf. *De ciu. dei* X, XXIX : CCL 47, p. 304-307; XIII, 19: CCL 48, p. 401-402).

cárcere da alma⁴⁶⁸, por lhe parecer incongruente com outros princípios do platonismo, a saber, a necessidade do ciclo de encarnações⁴⁶⁹, que integra o do próprio movimento de mortalidade/ imortalidade nos seres vivos, para realizar a perfeição e a bondade do Universo⁴⁷⁰. Esta tese não condiz, igualmente, com a bondade da acção fabricadora do demiurgo, quando, na óptica de Platão, essa entidade mediadora produz o corpo dos homens⁴⁷¹. Afinal, a tese platónica acerca das almas remete para uma concepção de uma harmonia cósmica preestabelecida, sujeita à perfeição do eterno retorno, sempre idêntica e incapaz de se abrir à novidade, postulados que Sto. Agostinho rejeita claramente, não obstante a simpatia que mostrou por esta identidade entre a noção de ordem e uma harmonia cósmica quando, máxime nas suas obras de juventude, justificava a integração da desordem no cosmos pela necessidade de conquista de uma consonância através da coexistência de realidades destoantes.

Com efeito, a justificação do processo de encarnação das almas através do carácter punitivo para as acções torpes realizadas por elas numa vida preexistente é comum às concepções da alma provenientes de universos filiados no platonismo. O mundo dos corpos é visto, desde esta perspectiva, como lugar de condenação, e a realidade humana – essa estranha estrutura onde se misturam matéria e espírito – assume carácter penal e expiatório. Agostinho rejeitará sempre esta tese, pois ela abre brechas na compreensão quer da origem do mal, quer da bondade da Criação, remetendo os seres mutáveis e a causa do mal para um horizonte de existência eterna e, até, de eventual coexistência com Deus, facilitando a reincidência em formas dualistas de equacionar o filosofema da Ordem.

Em estreita conexão com a teoria da reencarnação das almas está a tese da metempsicose, que o Hiponense igualmente rejeita. Ao carácter punitivo da encarnação das almas, tese cara sobretudo às teosofias orientais, a metempsicose acrescenta a ideia de uma expiação gradual dos pecados da alma, a qual justificaria um ciclo de encarnações em corpos de seres que ocupam um lugar de maior ou menor perfeição na hierarquia ontológica, correspondente ao estágio de purificação atingido pela alma em cada uma das suas vidas.

⁴⁶⁸ Cf. v. gr., PLATÃO, *Fedon* 62b [*Platonis Opera I*, Tetralogia I (Oxonii, 1958, 5ª reimp.), I.].

⁴⁶⁹ *Ibid.*, 82e.

⁴⁷⁰ Cf. PLATÃO, *Timaeus* 30d; 92b/c [*Platonis Opera IV*, Tetralogia VIII (Oxonii, 1949, 7ª reimp.), III.]. *De ciu. dei* XII, XX (CCL 48, p. 376)

⁴⁷¹ Cf. PLATÃO, *Timaeus* 41a- e; 69c; *De ciu. dei* XII, XXV-XXVII (CCL 48, p. 381-384).

A este propósito, note-se que, nas diferentes concepções do mundo defensoras da metempsicose, a própria ideia de hierarquia ontológica é articulada de forma divergente. Tome-se como exemplo a discrepância entre a proposta de maniqueus e platónicos. Para os primeiros, a vida humana é a expressão de ser mais contaminada e na qual o mal mais se manifesta. De facto, na confusão das fábulas e mitos em que expõem as suas convicções, o maior grau de perfeição é atribuído à vida vegetal. Os platónicos, por sua vez, defendem uma graduação dos seres de acordo com o modelo *esse-uiuere-intelligere*, e o destino de uma alma em transmigração ocuparia formas de ser integradas em cada um destes graus, em conformidade com o seu estado de purificação. Evidencia-se, neste processo, a posição de Porfírio, por defender a impossibilidade da transmigração da alma humana em direcção a seres pertencentes a outro nível ontológico, assunto que chega a conquistar, para o Biógrafo de Plotino, o louvor de Sto. Agostinho⁴⁷².

O Hiponense rejeita estas teorias, considerando-as mais ou menos fabulosas e impregnadas de contradições. Efectivamente, na medida em que tais modos de conceber a origem e a natureza da alma e, afinal, a relação que ela estabelece com o Princípio, obscurecem quer o carácter substancial do ser humano, quer o lugar que ele ocupa na hierarquia ontológica, quer, ainda, o sentido da existência de um tal modo de ser, precisamente ao deixar por esclarecer a relação que tal princípio vital estabelece com o Princípio de Ser e de Agir, eles em nada contribuem para esclarecer, na essência, o filosofema da Ordem.

Sto. Agostinho tem consciência de que um modo de conceber a natureza da alma fundado em processos de reencarnação e transmigração manifesta, afinal, a debilidade do Princípio, incapaz de ter mão nas almas e, a admitir que as tenha criado, revelando-se inepto para lhes conferir um estado de felicidade perpétua e estável. Ora, esta debilidade do Princípio de Bem torna-o, por um lado, vulnerável à acção de qualquer outra entidade, porventura maligna: é a tese defendida por maniqueístas que, partindo de uma

⁴⁷² Cf. *De ciu. dei* X, XXX (CCL 47, p. 307-308). Em *De gen. ad litt.* VII, 10 – 11 (CSEL 28/1, p. 208-211), Sto. Agostinho enfrenta esta teoria, pois com ela se pretenderia explicar determinados fenómenos de foro psicológico, tais como a pretensa recordação de ter estado no corpo de um animal ou outras formas de sugestão fantástica, bem como a semelhança, fisionómica ou comportamental, que, por vezes, se verifica entre alguns seres humanos e espécies animais.

concepção débil de Deus, não sem dificuldade constróem um mundo paralelo, de malícia⁴⁷³.

Pondere-se a proposta platónica para o ciclo de transmigração e reincarnação das almas. Considerando que tal ciclo é eterno, ele manifesta a imperfeição das almas e a necessidade de purificação que elas têm. Neste caso, poder-se-ia considerar uma certa eternidade da imperfeição e do mal, inerente a este processo, mesmo que tal ciclo não interfira com a intangibilidade e supremacia do Bem, Princípio inacessível e jamais envolto nas lides das realidades sensíveis e mundanas.

Resta a função atribuída ao demiurgo que, se fez almas boas e corpos bons, terá perdido o controlo sobre as suas obras, pois, no que respeita às almas, elas degradam-se e necessitam regeneração, sendo o corpo efeito de uma matéria eterna que se movimenta num ciclo, também eterno, de assunção de inúmeras formas. Nestas condições, o demiurgo não pode tomar a seu cargo os assuntos humanos, afirmação que é coerente com a sua situação de deus menor.

Sobra, como solução para a origem das almas, a racionalidade intrínseca ao processo vida-morte-vida, atribuída a um $\bullet \square \diamond \psi \square \times$ impessoal, defendida pelo estoicismo. Porém, neste caso não é possível decidir se tal lógica é princípio do movimento, efeito dele, ou determinação necessária da racionalidade deste processo dialéctico, imanente ao cosmos e indissociável de um determinismo fatalista, onde *fortuna* e *casus* são senhores da felicidade humana.

Independentemente do facto de ter deixado o enigma irresolúvel e das contradições que, no emaranhado das controvérsias, se podem verificar, na obra do Hiponense, em algumas articulações concretas que envolvem esta temática, note-se que o modo como Sto. Agostinho enfrenta o mistério recôndito da origem das almas manifesta uma atitude salutar de busca de verdade e de coerência interna, princípios que caracterizam a sua produção intelectual. Neste caso particular, o filósofo parece falar

⁴⁷³ A escatologia maniqueísta não deixa de ser curiosa, ao procura fugir ao ciclo das reincarnações, apontado para um término do combate e para uma derradeira libertação do Logos preso na matéria. Nesta cosmovisão, o Princípio seria vulnerável no início, mas não o seria no final do processo. Porém, não é dada a razão deste fenómeno. Terá sido a luta, o combate, a discórdia, que o fortaleceu? Mas nesse caso teria fortalecido, também, o princípio maligno e cabe, até, a possibilidade de considerar que a ausência de luta diminua de novo o primado conquistado pelo Bem. Assim, não se vê como, partindo de uma dualidade de Princípios e de um conflito no qual o Mal triunfa sobre o Bem, se venha, no final, a inverter esta posição e a afirmar a superioridade deste sobre aquele.

mais alto do que o Pastor e, sem dissociar ambas prerrogativas, fá-lo em defesa dos que se lhe confiam, na procura da Verdade. Sto. Agostinho sabe quais os aspectos em que não pode transigir sem incorrer em contradição com os alicerces da sua mundividência, mas, pelas razões já aduzidas, não toma posição sobre a incógnita.

Efectivamente, no que respeita ao enigma da origem das almas, o filósofo limita-se a inventariar aquilo que sabe, sem se pronunciar sobre aquilo que ignora. Sabe, pois, que a alma não está no corpo por actos dignos de punição realizados antes de, para formar um ser humano, se unir com a respectiva substância material. Sabe que a condição histórica do ser humano está afectada por uma tendência à degradação e que, na série temporal da geração humana, nenhum ser está imune a essa dialéctica reinante entre corpo e alma, a qual, por vezes, assume características agonísticas e de dissonância. Por isso, Sto. Agostinho insiste em dois elementos, que considera essenciais: por um lado, a necessidade, por parte de todo o ser humano, da libertação que lhe advém pelo Mediador entre Deus e os homens, como via para reconquistar o seu lugar na ordem; por outro lado, o carácter instrumental, com necessidade de fim, específico do ritual baptismal, para aceder àquela libertação ou regeneração.

Sto. Agostinho admite, também, que, deste conjunto de verdades, umas as reconhece por ciência, outras por fé, sem que estas últimas, e por esse facto, deixem de ser conhecimento. Sabe, ainda, que as almas são criadas por Deus. Mas não sabe se, nos seres humanos, o Princípio Criador as traz à existência por propagação ou sem ela. Sobre este aspecto enigmático, antes que afirmar temerariamente algo que não conhece, o filósofo prefere permanecer na dúvida, na qual, efectivamente, persistirá até à morte, sem que esse facto afecte a coerência interna da proposta que Agostinho gradualmente constrói para equacionar o filosofema da Ordem.

4. Cogitare te scis?

A reflexão de Sto. Agostinho sobre a natureza e a origem das almas permitiu ao filósofo identificar a presença, no ser humano, de um princípio imaterial, e apresentar, conjuntamente, alguns pressupostos a propósito da natureza do composto humano. Do ponto de vista da noção de ordem, entendida como hierarquia ou disposição gradual das formas dos seres, mediante a referida análise o Hiponense reafirmou a inferioridade da

natureza do corpo sobre a da alma e anotou a consequente estranheza quanto ao facto da união de ambos, no ser humano.

Porém, não obstante as prerrogativas conquistadas pelo filósofo sobre a natureza da alma, Sto. Agostinho necessita explicar, ainda, o modo como o ser humano acede, por meio dela, ao conhecimento de si mesmo e ao de Deus. A máxima proferida em *Soliloquiorum - nouerim me, nouerim Te* - define, de modo inconcusso, o âmbito de constituição da metafísica agustiniana. O modo como este projecto esclarece o filosofema da Ordem exige, contudo, um exame não parco de mediações e, se pareceria lógico adentrar a análise, de modo directo, pelos textos onde o Hiponense investiga a mente e as funções dela, caso em que *De trinitate* se tornaria obra de referência principal, correr-se-ia, todavia, o risco de ignorar um conjunto de elementos obtidos pelo filósofo em obras anteriores, os quais são indispensáveis para compreender o modo como resolve a relação entre a Bondade do Princípio e a existência do mal ou desordem.

Por sua vez, o próprio conceito agustiniano de *mens* não é de fácil determinação, no conjunto da obra do Hiponense, gozando da polissemia que caracteriza a escrita do filósofo. Assim, uma análise dos conteúdos da *mens* tal como Sto. Agostinho a define numa obra de maturidade como *De trinitate*, permitirá compreender não apenas o funcionamento da mente, mas a relação estreita que o Hiponense estabelece entre a dinâmica das funções dela e a natureza da Divindade, ao passo que obras anteriores àquela esclarecem a natureza racional do ser humano e os seus actos próprios com base numa análise específica da actividade pensante. Deste modo, sem olvidar o escopo traçado por Agostinho - *nouerim Te, nouerim me* -, importa considerar os escritos onde o Hiponense insiste sobre o movimento de auto gnose, esclarecendo o lugar que o ser humano ocupa na hierarquia ontológica *por natureza*, isto é, abstraindo, por momentos, da qualidade dos actos por ele praticados e da elevação ou degradação que, através deles, pode conquistar.

Ora, o filosofema da Ordem - para além de se arvorar em questão central, não apenas da proposta agustiniana, mas de toda a metafísica, dado que, no seio da articulação racional que se elabora para ele, lateja a interpelação acerca da relação entre o Uno e o Múltiplo - foi questionado por Sto. Agostinho de modo particularmente pessoal e próximo, num processo que vinculou o pensar e as atitudes vivenciais. Por isso, como o próprio Hiponense confirma, a sua biografia, integrando um peculiar movimento de conversão metafísica, é indissociável da descoberta dos elementos que constituem o ponto cardeal da resolução do filosofema.

Para encontrar uma justificação para o enigma da ordem, Sto. Agostinho investigará a natureza da desordem e a relação que o ser humano estabelece com o Princípio a partir da resolução de três interrogações fundamentais: se Deus existe, se Ele é autor de todos os bens e se o livre arbítrio – dimensão da vontade mediante a qual o ser humano pode acrescentar ou diminuir densidade ontológica à própria forma - é um bem. A resposta à primeira proposição é, porventura, a de maior consenso entre os filósofos seus coetâneos, mas a réplica às duas seguintes separa decisivamente a metafísica augustiniana das mundividências com as quais o Hiponense mais proximamente dialogou. Deste modo, e na medida em que cremos ser possível - num primeiro momento e seguindo a lógica interna da investigação augustiniana - aceder a uma compreensão da *ordem da razão* ou da natureza do acto de pensar sem recorrer aos princípios adoptados por Sto. Agostinho concretamente acerca da noção bíblica de *imago dei*, fará sentido prosseguir tal análise com base nas obras onde o Hiponense analisa a natureza da razão humana no processo de conhecimento de Deus. Manifestar-se-á, assim, a proximidade dos argumentos do Filósofo de Hipona, no caso concreto em relação às categorias neoplatónicas, ao mesmo tempo que se esclarece, sobretudo, o modo como Agostinho entende o lugar do ser humano no Universo, elucidando o seu habitat natural e a especificidade do seu *ethos*.

Efectivamente, a definição do lugar próprio do ser humano na hierarquia ontológica, não obstante não constituir o sentido mais pleno que, para a noção de ordem, se pode vislumbrar na obra de Agostinho já desde os primeiros escritos, todavia virá a integrar-se nessa plenitude de sentido que, a seu tempo, se evidenciará. Inversamente, sem um esclarecimento deste aspecto da ordem, enquanto disposição de seres iguais e desiguais, cada um ocupando o seu lugar, como se lê em *De ciuitate dei*, não será possível compreender alguns paradoxos inerentes ao modo como o filósofo articula a noção em causa, escapando o sentido pleno do conceito de *Pax*, para o qual converge, em última instância, a proposta augustiniana para a noção em análise.

Como ficou dito, para compreender o lugar que o ser humano ocupa na hierarquia ontológica, Sto. Agostinho propusera-se seguir o método neoplatónico do *regressus animae* que, na prática, se virá a concretizar por uma análise da actividade cognitiva, a qual mais não é do que uma afinação da metodologia neoplatónica de ascese para o *Uno per corporalia ad incorporalia*. Com efeito, dado que Agostinho concebe o ser humano como uma união íntima entre o corpo e a alma, ao analisar a natureza do acto de pensar não poderá abdicar, por um lado, da actividade do corpo, sendo forçado, por outro lado,

a reflectir sobre o elemento que delinea a *diferença* entre a alma humana e a dos demais seres vivos, a fim de descortinar o motivo pelo qual a forma do ser humano se sobrepõe àqueles na hierarquia ontológica.

Este aspecto é relativamente linear, para Agostinho, que adopta a definição clássica de ser humano: *homo animal rationale mortale est*⁴⁷⁴. A divergência entre a posição do Hiponense e a tradição filosófica que o antecede incidirá, neste aspecto peculiar, sobretudo no modo de conceber quer a causa da mortalidade, quer a natureza da razão.

Quando Sto. Agostinho se propõe construir a sua mundividência com base na reflexão da razão sobre si mesma, encontra, antes de mais, como objecto de análise, o próprio acto da razão e define-o pelo verbo latino *cogitare*. Este acto que, para o filósofo, se impõe com evidência apodíctica a todo aquele que pensa, permite-lhe identificar uma realidade cuja verdade fica ao abrigo de toda a dúvida, seja qual for a forma que ela *queira* assumir, apresentando-se sob fâcies céptico, metodológico ou psicológico. Em *Soliloquiorum* pode ler-se o modelo de raciocínio que irá pautar o processo agustiniano de auto gnose. O princípio que move o acto de investigação é o *desejo de conhecimento de si – scire cupio* - dado que, nele, fica implícita a primeira verdade que surge à razão com evidência apodíctica - *sei que existo* -, a qual é indissociável das condições sob as quais a existência humana é percebida: a vida, dotada de razão⁴⁷⁵.

Como é dado ver, a expressão ‘cogito agustiniano’ para designar uma temática específica tratada pelo Hiponense, a saber, a análise da mente humana, padece de

⁴⁷⁴ Cf., v. gr., *DO* II, XI, 31 (CCL 29, p. 124); *De quant. anim.* XXV, 47-49 (CSEL 89, p. 190-194) ; *De mag.* VIII (CCL 29, p. 180-184); *De ciu. dei* XVI, VIII (CCL 48, p. 508); *DT* VII, IV, 7 (CCL 50, p. 255); XV, VII, 11 (CCL 50A, p. 474).

⁴⁷⁵ *Solil.* II, I, 1: " R. Tu qui uis te nosse, scis esse te? A. Scio. " (CSEL 89, p. 45: *it. n.*). Esta antecipação do desejo sobre a investigação direccionada ao saber é reiterada por Sto. Agostinho ao longo da sua obra. A conexão destes três domínios de actividade, *esse-uelle-scire*, antecipa, por seu turno, um concepção de ser humano que se distancia da dos *Platonicorum*, baseada no modelo de hierarquia pautado pela escala *esse-vivere-intellegere*. É um facto que Sto. Agostinho parte desta última para obter, previamente, a verdade inconcussa que se contém no acto de pensar e sobre a qual irá construir o seu itinerário mostrativo da existência de Deus. Note-se, contudo, que a primeira trilogia indicada é já a especificamente agustiniana, aquela que o filósofo revela ter em mente e pretender esclarecer quando investiga sobre o lugar que o ser humano ocupa na ordenação dos seres e sobre a natureza do acto de pensar.

anacronismo, dado que é a partir de Descartes que a expressão - *cogito* – se consagra na história da Filosofia. Não obstante Sto. Agostinho ser claro a respeito quer do que considera ser a finalidade da actividade filosófica – conhecer Deus e a alma –, quer do itinerário que privilegia na conquista dessa tarefa, não se pode designar a filosofia agustiniana como uma filosofia do cogito ou, sequer, como uma filosofia da mente sem incorrer em anacronismo. É por isso que o cerne desta investigação incide não sobre o lugar que ocupa, na obra do Hiponense, a ideia de cogito, mas sobre a noção de ordem, pois é esta que o filósofo pondera como característica essencial de toda a expressão de ser e, de modo particular, do ser humano na sua relação com o divino. Por seu turno, seguindo atentamente o esclarecimento agustiniano prestado ao filosofema da Ordem, a convergência entre a noção de ordem e a racionalidade, de que o cogito humano é uma expressão, tornar-se-á cada vez mais evidente, na obra do Hiponense.

Por conseguinte, há, certamente, um entendimento, por parte do Hiponense, do que seja o *cogito*, e há, também, uma centralidade inegável conferida pelo filósofo à análise das funções da mente humana no processo de conhecimento de Deus e, também, no conhecimento da natureza da alma humana. Porém, dado o entendimento, por parte de Sto. Agostinho, da mútua implicação dos termos da relação que se estabelece entre Deus e a alma, pode concluir-se que a indagação agustiniana acerca do cogito não visa o conhecimento de nenhum dos pólos daquela relação, mas aponta para a compreensão de um terceiro elemento, efectivamente outro, que consiste na natureza da própria relação estabelecida entre tais termos. Ora, é precisamente o esclarecimento deste terceiro elemento que permite descortinar o sentido mais amplo atribuído pelo Hiponense à noção de ordem, bem como compreender a dimensão fulcral que tal conceito ocupa na mundividência agustiniana.

Ao abordar a dinâmica do *cogito*, um primeiro aspecto que se evidencia na obra de Agostinho é o facto de se verificar uma certa progressão no modo como o filósofo entende esse acto humano. Seguindo esse movimento, é possível verificar como tal conceito adquire uma cada vez maior extensão e profundidade.

Tal como propunha Varrão, e numa explicitação de carácter retórico, Sto. Agostinho vale-se da análise etimológica e faz derivar o termo *cogito* de *cogo*, como *agito* de *ago* e *facio* de *factito*⁴⁷⁶. O sentido etimológico de *cogito* expande-se, deste

⁴⁷⁶ M. T. VARRO, *De Lingua Latina* VI, 41-43. 78: “ Actio ab agitatu facta (...). Cogitare a cogendo dictum: mens plura in unum cogito, unde eligere possit. (...) Proprie nomine dicitur facere a facei, qui rei

modo, naquele que corresponde ao verbo *cogitare* e significa uma actividade complexa do espírito humano, na medida em que nela confluem e se empenham todas as funções da mente.

Por sua vez, o verbo *cogitare* designa, na obra do Hiponense, o acto de pensar, o qual é indissociável da actividade judicativa e não se realiza, por conseguinte, sem a intervenção da razão humana. Nesta medida, o termo *cogito* pode entender-se como a sede de uma tal actividade, estendendo-se esta a um imenso domínio de realidades. Com efeito, toda a forma existente, todo o ser no qual se reúnam as três propriedades transcendentais – na trilogia *ordo, mensura, numerus*, ou nas demais combinações propostas pelo Hiponense – é passível de se tornar objecto de cognição, dado que em tal forma de ser se reflecte, efectivamente, a presença de uma inteligência criadora. Nesta medida, é possível considerar uma progressão ou gradação na qualidade das cognições humanas, em ordem ao fim que Sto. Agostinho estabeleceu para a indagação filosófica: conhecer Deus e a alma. Neste processo, a alma pode conhecer as realidades corpóreas percebidas pelos sentidos, ou as realidades contidas na memória, ou aquelas forjadas pela imaginação ou, ainda, as realidades que se percebem por meio de uma *uera ratio*. Todos estes níveis de cognição podem dar-se, na perspectiva do Hiponense, a propósito de qualquer objecto tomado em consideração pela mente e, portanto, também a propósito de Deus ou da própria alma. Contudo, só mediante a *uera ratio* se dá, efectivamente, o recto conhecimento de qualquer expressão de realidade e, por conseguinte, também dos elementos que envolvem aquela relação enunciada.

Este aspecto, que articula o acto cognitivo e a qualidade da rectidão – afinal, a razão, a verdade e a justiça –, evidencia-se, de modo particular, no Livro terceiro de *De libero arbitrio*. Sto. Agostinho insiste, nesse texto, no facto de o juízo humano acerca da realidade criada e da bondade de todas as formas de existência só ser ajustado quando coincide com o exercício da *uera ratio*⁴⁷⁷. Com efeito, o juízo humano só pode avaliar a justeza de cada forma quando ele próprio respeitar e reflectir a razão de ordem do real.

Assim sendo, e uma vez mostrada a superioridade de Deus sobre a razão humana, nada há que esta possa considerar deficiente ou disforme no conjunto das realidades

quam facit imponit faciem” (ed. Roland G. KENT, London 1958, 2ª reimp., Vol. II, p.210-212. 244). Augustinus Hipponensis, *Conf.* X, XI, 18: “ (...) Nam cogo et cogito sic est, ut ago et agito, facio et factito. Verum tamen sibi animus hoc uerbum proprie uindicauit, ut non quod alibi, sed quod in animo coligit, id est cogitur, cogitare porprie iam dicatur.” (CCL 27, p. 164).

⁴⁷⁷ V. , sobretudo, *LA III*, V, 12-17 (CCL 29, p. 282-285).

criadas, quando formula um pensamento ou cognição de acordo com a *uera ratio*. Igualmente, esta não considerará que alguma realidade está presente no universo em demasia, ou que nele falta alguma perfeição, ou que deveria estar, no lugar de uma dada forma, uma outra. Depois de ter mostrado a superioridade do ser divino face a todas as demais formas de ser, o raciocínio de Agostinho a respeito da rectidão do juízo humano decorre em conformidade. Na verdade, não há nada que ocorra à razão humana que discorre em acordo com a *uera ratio* como fazendo parte da justiça e da ordem que não tenha efectivamente ocorrido à razão divina, que é Ordem e Justiça por essência⁴⁷⁸.

Sendo assim, o filósofo interroga-se sobre a origem da crítica tecida por tantas mentes à falta de organização, ou mesmo à desordem, que crêem comparecer no Universo. Certamente, tais mentes pensam deste modo por não ponderarem quanto observam, e não aferirem essa percepção com a *uera ratio*. Inversamente, quem julga a realidade segundo a *uera ratio*, encontrará, decerto, no Universo, realidades cujo sentido não pode alcançar com a sua mente. Porém, aquelas que pode pensar mediante a *uera ratio* não podem deixar de comparecer no Universo e de ser consideradas como ocupando o seu lugar próprio, na hierarquia ontológica⁴⁷⁹.

Em que consiste, então, a *uera ratio*, mediante a qual a cognição humana atinge a *ordo rerum* e julga acerca da realidade com exacção e rectitude? Para o Filósofo de Hipona, tal proibidade do juízo humano alcança-se quando a mente humana considera a realidade criada não a partir de si própria e dos seus produtos, mas a partir das *rationes* por meio das quais tudo foi feito.

Ora, tal facto, para além de indicar o modo como Sto. Agostinho considera a estrutura do recto pensar, diz, antes de mais, aquilo que o filósofo considera ser a natureza do próprio cogito. Com efeito, o Hiponense afirma que pertence à alma humana, por natureza, o elo de ligação com as razões divinas. Este facto, ao ser conatural à alma, exerce-se *sempre*, em todo o acto de agnição humana. Precisamente por isso - e na medida em que há uma efectiva diferença de grau entre a razão e as

⁴⁷⁸ LA III, V, 13: “ (...) Quidquid enim tibi uera ratione melius occurrerit scias fecisse deum tamquam bonorum omnium conditorem. Non est autem uera ratio, sed inuida infirmitas, cum aliquid melius faciendum fuisse cogitaueris, iam nihil aliud inferius uelle fieri, tamquam si perspecto caelo nolles terram facta esse, inique omnino. Recte enim reprehendas si praetermisso caelo terram factam uideres, quoniam diceres ita enim fieri debuisset sicut posses cogitare caelum (...).” (CCL 29, p. 282).

⁴⁷⁹ LA III, V, 13: “ (...) Potest ergo aliquid in rerum natura quod tua ratione non cogitas. Non esse autem quod uera ratione cogitas non potest (...).» (CCL 29, p. 283).

rationes a que ela está unida -, a construção do juízo humano, em derradeira análise, obedece sempre a uma estrutura valorativa, conformando-se com o modelo “*x é melhor do que y*”. Em síntese, o que Sto. Agostinho afirma taxativamente é o facto de todo o acto de julgar se exercer por comparação, obedecendo a uma estrutura valorativa.

Todavia, para que se dê uma *uera ratio* e a cognição humana corresponda a um juízo verdadeiro e recto, esta presença das *rationes aeternae* na mente humana, em estado latente, conatural e subjacente, deve ser colocada em acto pela própria actividade intelectual. Na realidade, Sto. Agostinho afirma que se o que a alma diz é verdadeiro - se, mediante o olhar interior, a alma vê o que diz e o identifica como verdadeiro - então é nas razões divinas, às quais está unida, que vê e reconhece tais verdades⁴⁸⁰. De facto, o que existe nas razões divinas pode ser pensado mediante o exercício da *uera ratio* na exacta medida em que a mente humana pode alcançar as verdades às quais está naturalmente unida. Mas o que não existe nas razões divinas, de modo algum poderá ser pensado pela mente humana, não por ser falso, mas por não ter qualquer fundamento ontológico, por ser absolutamente inexistente⁴⁸¹.

Esta exposição acerca da estrutura do acto de pensar humano é rica de conteúdos. Antes de mais, permite afirmar que o *cogito* agustiniano não se reduz a uma mera actividade da razão enquanto faculdade de julgar, dado que Agostinho considera a complexidade da estrutura do acto de pensar sem a reduzir à actuação da razão e fazendo-a resultar de uma interacção com as demais funções da mente, em concreto a vontade e a memória. Este aspecto evidencia-se em *De trinitate*, quando o filósofo analisa a estrutura do acto de auto cognição, mas ele está já presente quando o Hiponense estabelece a dimensão axiológica ou valorativa do pensar humano. Ao avaliar o real segundo um princípio de *maius et minus esse*, mediante a *intentio animi*, o filósofo evidencia que a dimensão desiderativa da mente tende naturalmente a possuir aquele grau de realidade que contempla como melhor.

⁴⁸⁰ LA III, V, 13: “ (...) Humana quippe anima naturaliter diuinis ex quibus pendet conexa rationibus, cum dicit: « melius hoc fieret quam illud », si uerum dicit et uidet quod dicit, in illis quibus conexa est rationibus uidet. » (CCL 29, p. 283).

⁴⁸¹ *Ibid*: “ (...) Non enim cogitatione uideret fuisse faciendum, nisi in his rationibus quibus facta sunt omnia. Quod autem ibi non est, tamen nemo potest ueraci cogitatione uidere quam non est uerum ». (CCL 29, p. 283). *De diu. quaest.* 83, q. XLVI, 2: « (...) has rationes rerum (...) non solum sunt ideae, sed ipsae uerae sunt, quia aeternae sunt et eiusdemmodi atque incommutabiles manent. Quarum participatione fit ut sit quidquid est, quoquo modo est. » (CCL 44A, p. 73).

Importa, também, considerar um outro aspecto, essencial na concepção augustiniana do cogito humano, que consiste no facto de este princípio de actividade humana não corresponder a uma realidade vazia. A actividade, especificamente humana, de pensar e de querer, cuja sede é o cogito, não se constrói, para Agostinho, a partir de uma estrutura de tábua rasa, de um esforço de *reductio ad nihilum* dos conteúdos adventícios da mente. É verdade que o Hiponense propõe, no processo de ascese da mente *per corporalia ad incorporalia*, um movimento de purificação da alma. Todavia, uma vez depurada esta dos conteúdos adventícios – processo que se exige não por tais realidades serem em si mesmas perniciosas, mas por serem inferiores, na escala do ser, às realidades inteligíveis e imutáveis que a mente deseja alcançar -, o espírito humano depara-se com um grémio de realidades irrefragável e indissociável do seu ser, inerente à sua forma específica enquanto *mens rationalis*. Tal recheio é constituído pelo conjunto das verdades eternas, identificadas pelo Hiponense como *notiones impressae*. Estas, por seu turno, apresentam-se já, no interior da mente, como o resultado de um esforço analítico, cujo alicerce é a evidencia inconcussa de verdades mais simples, redutíveis aos elementos essenciais do cogito humano, a saber, a certeza acerca da própria existência como vida racional.

Esse, uiuere, intellegere, na gradação importada por Agostinho do neoplatonismo, são as primeiras certezas incontestáveis descobertas como propriedades indissociáveis do cogito humano, as quais em *Confessionum* são reformuladas na trilogia *esse, nosse, uelle*⁴⁸². O Hiponense irá desenvolver o dinamismo destas propriedades da mente humana em *De trinitate*, insistindo na unidade de uma mesma essência que subjaz a esta tríplice actividade do espírito.

É verdade que Sto. Agostinho propõe um processo de despojamento do cogito humano, de purificação e de conversão, até chegar à dimensão mais íntima da estrutura da mente humana. Contudo, aí a mente não se depara com um vazio, com uma espécie de nada de ser ou de pensar, com uma realidade vácuca, a preencher de acordo com a relação que a mente, num processo de desdobramento de si, edificaria de modo aleatório, sobrepondo, a esse nada, certezas irrecusáveis criadas pelo seu próprio espírito de acordo com critérios estabelecidos por si mesma. O cogito augustiniano, na

⁴⁸² *Conf.* XIII, XI, 12: “ (...) Dico autem haec tria: esse, nosse, uelle. Sum enim et scio et uollo: sum sciens et uollens et scio esse me et uollo esse et scire. In his igitur tribus quam sit inseparabilis uita et una uita et una mens et una essentia, quam denique inseparabilis distinctio et tamen distinctio, uideat qui potest (...). » (CCL 27, p. 247).

dimensão máxima de despojamento de si, não cria realidade, mas apenas descobre um domínio de actividade, que se traduz numa anterioridade do ser e do agir sobre a constituição da própria forma do ser humano e, por conseguinte, do próprio exercício do pensar, sendo tal anterioridade de conteúdos uma nota característica da natureza da mente. Por seu turno, essa anterioridade reenvia a mente para a descoberta de uma realidade suprema que é causa do seu ser e agir específicos. Na perspectiva de Agostinho, esta vida racional sustenta-se nas razões causais e eternas de toda a realidade, subsistentes na suprema Inteligência divina. Como se disse, o filósofo afirma explicitamente que existe uma relação de conaturalidade entre tais razões e a mente humana, sendo esta relação efeito da condição criada da forma do ser humano.

Na verdade, para Sto. Agostinho, o conhecimento de Deus e o do próprio cogito estão em íntima relação. Por isso, ao afirmar que esta relação entre a alma humana e as *rationes aeternae* - princípios de inteligibilidade e verdade de toda a criatura - é conatural e inerente à estrutura da mente, o Hiponense disponibiliza também, um elemento acerca da própria essência divina. Assim, se é verdade que, para Agostinho, o cogito humano não é uma estrutura vácuca, mas vivificada pelos actos de ser, querer e conhecer, estes, por seu turno, sustentam-se na essência divina que é Ser, Vida e Volição por eminência. Uma das manifestações desta Vida é o facto de, enquanto Inteligência Suprema, nela estarem contidas as formas ou razões de toda a realidade criada.

Afinal, é este conjunto de afirmações que está contido na breve *Quaestio XLVI De ideis*, integrada em *De diuersis quaestiones* 83. Em contraste aberto com a doutrina platónica das Formas ou Ideias, que colocava estes princípios supremos de inteligibilidade num domínio de realidade diferente e essencialmente outro quer do Bem Supremo, quer do Demiurgo, Sto. Agostinho afirma claramente que em Deus estão contidas todas as razões ou ideias de toda a realidade efectivamente criada ou potencialmente existente, real e concretizada no tempo e na história, ou possível, contida virtualmente, sob forma de *ratio*, na inteligência divina⁴⁸³.

Com efeito, o Hiponense não pode conceber uma dissociação, no Ser Supremo, entre Bondade e Inteligibilidade, pois nesse caso Deus teria de se socorrer de *outra*

⁴⁸³ *De diu. quaest.* 83, q. XLVI, 2: « (...) [*ideae, formae uel rationes rerum*] neque oriantur neque intereant, *secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest et omne quod oritur et interit.* » (CCL 44A, p. 71: it. n.).

entidade para conquistar *inteligibilidade* para as suas criaturas. Ora, tal suposição abriria passo a um contra-senso: a necessária existência de uma alteridade divina, fora de Deus, subsistindo com independência do Ser divino, que servisse de suporte à actividade criadora⁴⁸⁴. Além do mais, na medida em que Deus actuaria à margem de uma relação imediata e directa com as Formas Inteligíveis, tal posição equivaleria a dizer que a actividade de Deus é irracional. Entre ela, contar-se-ia a própria Criação. Os seres emergiriam no Universo sem uma razão de ordem intrínseca, que garanta a estrutura ontológica deles⁴⁸⁵. Sto. Agostinho apelida de sacrílega tal proposta, pois ela fere a condição essencial requerida para a noção de divindade, a saber, o princípio de excelência. Negando o primado da Deidade na hierarquia ontológica, a proposta de uma cisão entre Deus e Racionalidade suprema ou Ordem confere irracionalidade à própria ordenação do real, acabando por negar a existência de um governo do mundo e a universal ordenação dos entes⁴⁸⁶.

Sto. Agostinho chega à descoberta das ideias em Deus não apenas por contraste com os paradoxos que encontra na doutrina platónica das ideias ou formas, mas a partir da análise que ele próprio faz do cogito humano. De facto, a descoberta, no interior da mente, de noções imutáveis e eternas, em contraste com a condição mutável e temporal, da razão, faz que o filósofo deduza que tais noções não podem ser produzidas pela mente, pelo motivo de ordem já referido: o inferior não pode ser causa do superior. Por isso, ao descobrir tais noções na mente, o Hiponense declara de modo congruente que elas não são formadas por objectos externos nem pela própria razão. Ora, dada a condição eterna e imutável de tais noções, elas só podem estar presentes na mente humana pela relação que esta estabelece, enquanto criatura, com a inteligência divina ou Forma Suprema.

⁴⁸⁴ *De diu. quaest.* 83, q. XLVI, 2: “(...) Non enim extra se quidquam positum intuebatur, ut secundum id constitueret quod constituebat; nam hoc opinari sacrilegum est.” (CCL 44A, p. 72).

⁴⁸⁵ *Ibid*: « (...) quis audeat dicere Deum inrationabiliter omnia condidisse? Quod si recte dici uel credi non potest, restat ut omnia ratione sint condita (...) ». (CCL 44A, p. 72).

⁴⁸⁶ *De diu. quaest.* 83, q. XLVI, 2 “ (...) Quis autem religiosus et uera religione imbutus, quamuis nondum haec possit intueri, negare tamen audeat, immo non etiam profiteatur, omnia quae sunt, id est quaecumque in suo genere propria quadam natura continentur ut sint, auctore deo esse procreata, eoque auctore omnia quae uiuunt uiuere, atque uniuersalem rerum incolumitatem ordinemque ipsum, quo ea quae mutantur suos temporales cursus certo moderamine celebrant, summi dei legibus contineri et gubernari?” (CCL 44A, p. 72).

Tais ideias, formas ou razões das realidades criadas, subsistem em Deus, com as mesmas propriedades do Ser divino: são Imutáveis e Eternas⁴⁸⁷. E, dado que estas características pertencem à essência divina, então também essas razões das realidades criadas são verdadeiras, com a mesma Verdade de Deus. Se, a esta verdade, mediante a vontade criadora de Deus, causa eficiente da Criação, se acrescenta *o facto de ser*, o efeito é a presença de uma forma criada na estrutura temporal do Universo.

Ora, não obstante Sto. Agostinho afirmar que esta conaturalidade entre as verdades eternas ou razões das coisas e a mente humana é inerente à forma do ser humano, o filósofo também acrescenta que nem todos os seres humanos alcançam esta razão última do ser das coisas. De facto, só a mente purificada alcança a *uera ratio* e emite um juízo recto e adequado acerca da Criação. Só este juízo reproduz, num verbo interior ou pensamento, a verdade contemplada pela mente na inteligência divina. Tal enunciado corresponde ao ser de uma dada forma e é, portanto, verdadeiro. E, tal como é dito já na *Quaestio XLVI*, a mente purificada é a que se une ao Ser supremo mediante a caridade e a que se dispõe a ser iluminada por Ele precisamente naquela sua dimensão pela qual excede os outros graus de ser – a *mens rationalis*. Deste modo, alcançando uma visão intelectual acerca das realidades criadas, a qual corresponde exactamente à forma que tais realidades possuem no Ser divino e mediante a qual subsistem, a mente humana atinge a felicidade e obtém uma percepção não tanto das realidades criadas tal como se apresentam no Universo, mas do conhecimento que o Ser divino tem acerca delas.

A concepção agustiniana de cogito induz, desta forma, ao conhecimento quer da ordem da própria mente, da forma específica dela enquanto relacionada com o Ser divino, quer da Ordem que subsiste no próprio Ser divino. E se é um facto que esta posição agustiniana acerca do cogito conduz, de modo peculiar, a considerar o processo de acção da Verdade sobre a mente, designado por Agostinho através da metáfora da iluminação – no caso concreto, iluminação das *notiones aeternae*, presentes na mente humana, mediante a qual se acede à verdade ou razão das coisas, presentes no Ser divino -, também é dado concluir que esta concepção da estrutura cognitiva humana se indissocia do modo como o filósofo entende a Criação. O próprio ser humano,

⁴⁸⁷ *Ibid*: «(...) Sunt namque ideae principales quaedam formae uel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae diuina intellegentia continentur. » (CCL 44A, p. 71).

*substantia rationalis constans ex anima et corpore*⁴⁸⁸, é uma expressão da acção criadora divina⁴⁸⁹.

Dir-se-ia, então, que a concepção augustiniana de cogito está intrinsecamente unida à forma como o Hiponense entende a acção de *cogitare* – actividade imanente do ser humano, cuja expressão mais simples se identifica com a *dictio uerbi*, na geração da qual concorrem as três dimensões da mente humana: *memoria*, *intellegentia* e *uoluntas*. A estrutura do cogito humano é entendida por Agostinho como essencialmente relacional, quer no plano ôntico, na medida em que se religa naturalmente ao Verbo Eterno, quer no plano da sua actividade própria, na medida em que ela é inseparável da interacção das funções da mente.

No primeiro caso, uma análise da estrutura do cogito conduz à compreensão da própria essência divina enquanto Ordem, ou Vida Eterna, que se realiza, também, como eterna actividade de conhecer e amar. No segundo, a mesma análise conduz ao conhecimento de si mesmo enquanto imagem da trindade divina, a partir do conhecimento da vida do próprio espírito humano. Em ambos os casos, e porque a estrutura augustiniana do cogito é essencialmente vida e ordem, uma compreensão desta

⁴⁸⁸ DT XV, VII, 11: « (...) quod si etiam sic definiamus hominem, ut dicamus: 'Homo est substantia rationalis constans ex anima et corpore,' non est dubium hominem habere animam quae non est corpus, habere corpus quod non est anima (...). » (CCL 50A, p. 474).

⁴⁸⁹ Por isso, esta concepção de cogito complementa-se com a *expositio* de Sto. Agostinho acerca da Criação, onde a inteligência divina se identifica com o Verbo Eterno de Deus, e as *rationes aeternae* são compreendidas como razões causais de toda a realidade criada. Então se entenderá que, tal como a acção trinitária de Deus está presente a seu modo em cada criatura, sustentando-a no ser, também estas estão presentes nas *rationes aeternae, causales*. Estas permanecem em cada criatura, justificando as transformações visíveis que cada forma sofre no curso dos tempos. Tais *rationes* são, também, *seminales* (cf. v. gr. *De gen. ad litt.* IV, XXXIII; VI, XIV-XV; VII, XXII-XXIV; IX, XVII; X, II-III: CSEL 28/1, p. 132; p. 189; p. 219-223; p. 291; p. 297-299), facto que se conjuga com a concepção augustiniana de *creatio*, permitindo compreender os seus dois ritmos, simultâneo e sucessivo. No caso concreto, o facto das *rationes causales* serem *germinais* ajudará Sto. Agostinho a explicar tanto a transmissibilidade do pecado original a partir de um *primitus homo* - e a pender para a tese traducionista, no que a este aspecto se refere – como as virtualidades insuspeitadas contidas em cada forma criada. Tais potencialidades do ser manifestam-se no curso ordinário dos acontecimentos e dos tempos ou emergem inopinadamente nessa ordem. Num caso e noutro, as formas manifestam-se segundo a *ordo rerum* nelas latente em virtude da presença eterna do acto criador divino, que as sustenta no ser e no agir (cf. v. gr. *De gen. ad litt.* VI, XI; VI, XIV; VII, XXII-XXIII: CSEL 28/1, p. 183-185; p. 189 ; p. 219-223).

actividade humana é entendida por Sto. Agostinho como itinerário privilegiado para alcançar o desiderato último da Filosofia: *nouerim me, nouerim te*.

Todavia, como se disse, mediante o conhecimento das *rationes aeternae* de cada realidade, obtém-se o conhecimento da forma de cada criatura não como é dado verificar a partir da sua existência empírica, mas de acordo com a justiça e rectidão com a qual ela subsiste no Ser Eterno do Princípio Criador. De igual modo, o conhecimento de si próprio e de Deus - que se obtém mediante uma análise da estrutura do cogito e da actividade da mente humana -, conduz a uma peculiar forma de conhecimento que consiste em que a mente humana se conheça *tal como é conhecida por Deus*. Outro não é o desiderato agustiniano de auto gnose e outro não pode ser o acesso da mente humana ao conhecimento de Deus.

Em *Confessionum*, Sto. Agostinho enuncia claramente a finalidade desta dinâmica de auto gnose - *cognoscam te, cognitor meus, cognoscam te sicut et cognitus sum*⁴⁹⁰. A mente conhece-se a si mesma e à realidade criada tal como é conhecida por Deus. Esse facto é, a um tempo, o conhecimento de si próprio, do Universo, e, ainda, aquele conhecimento que o ser humano pode alcançar a respeito da Deidade. Por isso, quando Sto. Agostinho propõe, como meta da Filosofia, o conhecimento de si e de Deus, não promulga, de modo algum, o primado da subjectividade, mas antes a abertura desta a um domínio de máxima universalidade, a qual está subjacente a uma proposta de conhecimento da realidade a partir do próprio princípio Criador. Tal projecto é

⁴⁹⁰ Cf. *Conf.* X, I, 1 (CCL 27, p. 155). Todavia, se em *Confessionum* este desiderato preside ao Livro X, onde Sto. Agostinho se propõe revelar, na medida das suas possibilidades, o que então conhece de si e de Deus, em textos posteriores esta expressão encontrar-se-á sempre como um projecto a conquistar num futuro, em oposição a uma situação actual, na qual o conhecimento próprio e o de Deus se dá apenas por espelho e enigma, reservando-se aquele propósito - *cognoscam te sicut et cognitus sum* - para um momento futuro, onde o conhecimento se realizará numa visão de Eternidade. Esta é uma das questões nas quais se manifesta claramente a dimensão escatológica da metafísica agustiniana. Os textos onde a refere acentuam o contraste *nunc/tunc*. A visão de Deus, e de si em Deus, visão promulgada como *facie ad faciem*, é reservada para uma situação futura que corresponde a um estado de pura realização da forma do ser humano. Atingindo a sua perfeição plena, acederá finalmente a um estado de beatitude (cf. v. gr. toda a *Ep.* CXLVII, spec. § XXII: CSEL 44, p. 326-328; *In Iohan. Ev. Tract.* LXXXVI, 1 ; CXVI, 4; CI, 5 (CCL 36, p. 541 ; p. 571-572 ; p. 593). *De diu. quaest.* 83, q. LXV (CCL 44A, p. 147-149); a ideia é sugerida a Sto. Agostinho pela leitura de S. Paulo, como transcreve explicitamente v. gr. em *De ciu. dei* XXII, XXIX (CCL 48, p. 858) ou em *DT* XII, XIV, 22: “(...) sicut et apostolus loquitur ubi dicit: *Nunc scio ex parte, tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum* (...)” (CCL 50, p. 375).

precisamente a antítese de toda a proposta de construção do mundo a partir das capacidades do sujeito pensante, sendo marcado, por conseguinte, por um apelo constante por parte do Hiponense – *transcende et te ipsum*.

Como itinerários para a mostraçãõ da estrutura relacional do cogito humano – noção que dificilmente se diferencia da própria mente humana⁴⁹¹ - , Sto. Agostinho privilegia duas vias: a análise do conhecimento implícito de si, inerente à estrutura do acto de pensar, e a análise do mandato de auto gnose, revelado, segundo a tradição helénica, no oráculo de Delfos.

A afirmação de que o conhecimento de si está implícito em todo o acto de julgar é ponto de partida para a auto gnose, já em *Soliloquiorum* e, em *De libero arbitrio*, torna-se início do itinerário de mostraçãõ da existência de uma noção óptima, identificada com a ideia de Deus, sem a qual Sto. Agostinho esclarece que a razão não pode exercer a sua actividade própria: julgar. A interrogaçãõ “*cogitare te scis?*”⁴⁹², que em *Soliloquiorum* é já uma certeza irrefragável, alcança, em *De libero arbitrio*, um nível de certeza ainda mais radical: *scio me esse* – sendo um facto que esta apreensão do ser é inseparável da percepção da forma específica, no caso, da própria existência como vida racional – *scio me esse, uiuere, intellegere*⁴⁹³. Esta deduçãõ, na sua brevidade, supõe, para Sto. Agostinho, a afirmação do conhecimento implícito que todo o ser humano tem de si mesmo, precisamente quando exerce a actividade que o caracteriza, definindo, por isso, o lugar que tal expressãõ de ser ocupa na hierarquia ontológica.

À actividade cognitiva que, nas referidas obras, Sto. Agostinho entrega ao primado da razão, está subjacente uma dimensãõ de vida mais ampla. Analisando a própria vida racional em que consiste a forma do ser humano, o Hiponense descobre, nela, três funções em actividade – memória, inteligência e vontade – as quais, antes de qualquer outro conteúdo, a si mesmas se contêm. Tal afirmação está já presente em *De*

⁴⁹¹ As noções de *cogito* e de *mens* não são idênticas, na obra de Agostinho. Todavia, é possível, no contexto em que ora analisamos o sentido de *cogito*, aproximá-lo da noção agustiniana de *mens rationalis*. A mente dotada de razão é aquela qualidade do ser humano pela qual ele se sobrepõe às demais formas de existência, que apenas são ou vivem. A actividade cognitiva é aquela que, sendo especificamente humana, permite, através de uma análise dos elementos nela envolvidos, descobrir a natureza complexa quer da actividade judicativa, quer da própria mente, ascendendo à verdadeira natureza desta última: o modo específico como se relaciona com Deus, mediante a Verdade e o Amor.

⁴⁹² *Solil.* II, I, 1: “ *R.* Tu qui vis te nosse, scis esse te ? *A.* Scio. *R.* Vnde scis ? *A.* - Nescio. (...) *R.* - Cogitare te scis? *A.* - Scio. *R.* – Ergo verum est cogitare te » (CSEL 89, p 45-46).

⁴⁹³ Cf. *LA* II, III, 7 (CCL 29, p. 239-240) ; *DTX*, IV, 6; X, X, 13 (CCL 50, p. 319 ; p. 326).

*libero arbitrio*⁴⁹⁴, mas será objecto de disquisição sobretudo em *De trinitate*. Nesta obra, a indagação acerca do conhecimento implícito que o espírito humano tem de si mesmo, no exercício dos actos específicos de cada uma das funções da mente, é analisada com o objectivo de esclarecer a imagem de Deus nela impressa para, mediante esta effigie, poder alcançar um conhecimento daquela realidade superna⁴⁹⁵.

Sto. Agostinho apela para dois aspectos deste conhecimento implícito. Um primeiro, reside no facto de ele estar associado ao conhecimento da disposição gradual de seres, o qual, por sua vez, se vincula com a percepção do grau próprio de tal forma de ser, nessa hierarquia⁴⁹⁶. Um segundo, alude ao facto de tal forma de agnição reacender a discussão acerca da natureza da alma, em concreto indagando a totalidade dela. Efectivamente, a discussão sobre a existência de uma *anima tota* aparece, sobretudo, nos primeiros escritos de Agostinho, a propósito da relação da alma, imaterial e inextensa, com o corpo, e das condições requeridas para alcançar a sabedoria. Em *De trinitate* tal indagação está presente quando se pretende esclarecer a

⁴⁹⁴ Cf. *LA II*, XIX, 51 (CCL 29, p. 271): é pela razão que se conhecem todas as realidades e, entre elas, a própria razão; é através da vontade que se usam todos os bens, entre eles a própria vontade; e é através da memória que se recordam todas as realidades, entre elas a própria memória. (V., também, *Conf. X*, XVI: “ (...) Ergo cum memoriam memini, per se ipsam sibi praesto est ipsa memoria; cum uero memini obliuionem, et memoria praesto est et obliuio, memoria, qua meminerim, obliuio, quam meminerim.” (CCL 27, p. 167); *DT X*, XI, 18: “ (...) Memini enim me habere memoriam et intellegentiam et uoluntatem, et intellego me intellegere et uelle atque meminisse, et uolo me uelle et meminisse et intellegere, totamque meam memoriam et intellegentiam et uoluntatem simul memini.” (CCL 50, p. 329-330). *DT XV*, XXII: “ (...) Ego enim memini per memoriam, intellego per intellegentiam, amo per amorem.” (CCL 50A, p. 519).

⁴⁹⁵ Nos Livros IX e X de *De trinitate*, Sto. Agostinho empenha-se numa análise do ápice da estrutura da alma humana. Aí, os termos *animus* e *mens* sucedem, por vezes sem ser possível determinar claramente a fronteira entre ambos. *Animus*, *mens* e *anima* são os termos que devem ser empregues neste nível de apreciação da forma do ser humano. Porém, se *anima* é o termo que indica vida não necessariamente racional, o termo *animus* aplica-se à vida especificamente humana, dotada de racionalidade, podendo, em determinados contextos, aproximar-se do termo *spiritus* (cf. *De gen. ad litt. XII*, VII: CSEL 28/1, p. 389). Por sua vez, o termo *mens* engloba a actividade do espírito humano no seu conjunto, referindo a unidade e interacção da complexidade em que consiste a vida espiritual, na sua dimensão afectiva, volitiva e cognitiva. Sobre o significado dos termos *anima*, *animus*, *spiritus*, na obra de Sto. Agostinho v. Paula OLIVEIRA E SILVA, *Santo Agostinho. Diálogo sobre a Ordem* (Lisboa 2000), p. 237-240.

⁴⁹⁶ *DT X*, IV, 6: “ (...) Non potest autem et mens esse, et non uiuere, quando habet etiam amplius ut intellegat: nam et animae bestiarum uiuunt, sed non intelligunt. Sicut ergo mens tota mens est, sic tota uiuit. Nouit autem uiuere se; totam se igitur uiuit (...). ” (CCL 50, p. 319).

natureza reflexiva das funções da mente, aí entendidas como acto primeiro do conhecimento. Sto. Agostinho declara que, nesse conhecimento implícito, a mente se conhece como *uma totalidade subsistente*, e não como uma realidade outra de si mesma.

Ao reposicionar esta questão, o filósofo tem em vista arredar definitivamente, da metodologia do conhecimento de si e de Deus por via da análise da mente, a ideia de um conhecimento objectivado da alma por si mesma. No processo de auto gnose, a alma não se toma a si mesma como objecto de análise, como se forçasse uma cisão no interior de si, ou como se possuísse partes conhecidas e partes incógnitas de si, estas últimas devendo tornar-se objecto de indagação. Para Agostinho, a alma não tem partes. Em virtude da sua própria natureza espiritual, ela é imaterial e inextensa. Por isso, a discussão acerca de uma *anima tota* alheia-se totalmente do propósito agustiniano de análise da mente por via de auto reflexão. De salientar, nesta discussão, quer a divergência da posição agustiniana em face dos que consideram que a alma vai em busca de uma representação de si, como se se tratasse do conhecimento de outra parcela de si mesma que lhe escapa no conhecimento implícito que de si possui, quer a linha de interpretação neoplatónica, seguida por Sto. Agostinho.

Considerando que a alma possui partes, umas conhecidas, outras ignoradas, sendo estas últimas encaradas como motor de busca a partir das primeiras, obtém-se uma cisão no interior do cogito humano e divide-se a unidade do ser pensante. Esta cisão é considerada pelo Hiponense como assaz perniciosa, na medida em que introduz, no interior da própria mente humana, a dualidade entre o sujeito e o objecto, entre o cognoscente e a realidade a conhecer, tornando a busca do conhecimento de si um cada vez mais abissal movimento de alienação. Ora, o movimento de *intentio animi*, que se viu ser essencial na compreensão da estrutura agustiniana da mente humana, afasta-se radicalmente de um processo de alienação, pois a realidade a que tende é interior e essencial à mente e, simultaneamente, transcendente e totalmente diferente dela. A mente procura, mediante o movimento intencional que a caracteriza, uma realidade outra de si e superior a si, que é, simultaneamente, aquela que realiza a sua forma específica, preenchendo-a e completando-a, afinal, realizando a sua perfeição própria. Por isso, Sto. Agostinho insiste na totalidade do conhecimento que a alma humana tem de si mesma, em qualquer momento do processo cognitivo e em qualquer etapa da vida. Obviamente, cabe perguntar por que razão a mente prossegue o conhecimento de si, se, dado o conhecimento implícito que possui de si mesma, nada lhe falta. Agostinho responde, incidindo no alvo do argumento a favor da natureza essencialmente valorativa

do exercício humano da faculdade de julgar⁴⁹⁷. É toda a mente que vai em busca de si. Mas o que aparentemente lhe falta a ela mesma, aquilo que decisivamente ela procura, não é ela própria, pois ela sempre está presente a si mesma. O que move tal busca é o objecto de investigação, essencialmente outro, diferente da própria mente, não obstante intrinsecamente unido a ela⁴⁹⁸.

Ora, que objecto de investigação é este, que a alma busca? De acordo com a noção de ordem, a realidade que a mente busca e para a qual tende consiste *naquilo que é melhor*, na forma que corresponde à noção óptima, pois é essa a que lhe falta para completar a sua perfeição específica. A identidade desta ausência revela-se à mente quando ela se descobre a si mesma como superior aos seres que vivem e, todavia, a si mesma se reconhece como uma expressão indigente de realidade, e não como a máxima expressão de ser. De facto, só quando a mente humana se conhece a si mesma através desta encruzilhada de graduação de seres, ela obtém de si um conhecimento ordenado. Mesmo que o ser humano não queira confrontar directamente esta realidade, esquivando-a voluntariamente, mesmo se não a perceber de outra forma, pelo menos enfrenta-a ante o fenómeno da morte do ser vivo racional. A morte entra, efectivamente, na definição de ser humano outorgada pelos antigos. Porém, ela contradiz a percepção que o ser humano tem de si mesmo, na qual se experimenta como um vivente racional que deseja possuir definitivamente a subsistência da sua forma própria, por considerar que, em tal subsistência, encontra a felicidade. A morte

⁴⁹⁷ Afirmar tal condição significa determinar que a própria mente contém em si a dinâmica da diferença - no caso, entre a razão e a Verdade -, e que tal dinâmica ou tensão interior do espírito preside a toda e qualquer forma de raciocínio. Na obra do Hiponense, a consciência deste facto exprime-se, entre outras formas, através do recurso frequente ao emprego do comparativo - *melior, superior, inferior quam* ... O verbo *comparare*, quer nas formas conjugadas, quer adjectivadas ou substantivas, ocorre também com frequência. Veja-se, em VR XXX, 54; XXI, 57 (CCL 32, p. 222; p. 224) um lugar paralelo ao ora em análise, de *De trinitate*, onde, segundo o mesmo método de ascese à noção suprema por via da análise do acto de julgar, o filósofo insiste na condição normativa do Princípio Supremo. Em VR XXXV, 65-XXXVI, 66 (CCL 32, p. 229-231), sublinha a Unidade do Princípio - recorde-se a função apologética desta obra, dirigida a Romaniano, maniqueísta -, bem como a condição normativa das regras supremas de judicção.

⁴⁹⁸ DT X, IV, 6 : “(...) Sed quomodo mens ueniat in mentem, quasi possit mens in mente non esse? Vc accedit quia si parte inuenta, non se totam quaerit, tamen se quaerit. Tota ergo sibi praesto est, et quid adhuc quaeratur non est; *hoc enim deest quod quaerit, non illa quae quaerit* (...)” (CCL 50, p. 319-320 : it. n.).

converte-se, assim, na mais plena expressão da desordem, instaurada no âmago do auto conhecimento, tornando-se capaz de justificar, agora por via negativa, a radicalidade do posicionamento do filosofema da Ordem.

Perante a afirmação da primeira evidência irrefragável que a mente possui de si mesma - a percepção de si como um ser vivo racional - e sabendo que, sobre ela, Sto. Agostinho edificará pedras-mestras da sua mundividência, cabe, antes de mais, verificar de que modo o filósofo esclarece as três interrogações que se seguem. Uma primeira incide sobre o significado do termo *ratio*; uma segunda investiga acerca da condição de possibilidade da inconcussa certeza atribuída por Sto. Agostinho à afirmação de si como ser pensante; uma última averigua sobre a natureza do factor *diferença*, inerente ao acto de pensar. A partir deste factor, o filósofo articula a possibilidade de deduzir proposições universalmente válidas com base no conhecimento indubitável, não obstante maximamente individual e de menor amplitude, da existência própria.

Que significado assume, na metafísica do Hiponense, o termo *ratio* ?

Sendo impossível contrariar a tendência à polissemia, própria do discurso do Hiponense, de reconhecida volatilidade e elasticidade, será tão-só viável delinear alguns aspectos da noção agustiniana de *ratio*, presentes em amálgama e de forma indiferenciada sobretudo nos primeiros escritos do Hiponense, os quais, posteriormente, vão encontrando o seu contorno específico, permitindo vislumbrar a figura que Agostinho quis que ocupassem no interior da sua metafísica.

Nos escritos anteriores ao baptismo, o termo *ratio* vem inúmeras vezes a colação, mas frequentemente de forma se não equívoca, pelo menos ambígua. É sabido que Sto. Agostinho assumira, em tais obras, uma metodologia curiosa, admitindo a autoridade de Cristo, no que diz respeito a questões de *religião*⁴⁹⁹, e assumindo a autoridade dos Platónicos, no que se refere ao entendimento das verdades do cristianismo e na medida em que esta última autoridade não entrasse em conflito com elas. Na leitura dos primeiros escritos de Agostinho assiste-se, portanto, ao esforço do filósofo por construir discurso próprio *entre duas autoridades*, fenómeno que ajuda a compreender os dois níveis de linguagem que emergem, por vezes de modo explícito, v. gr., nos escritos do

⁴⁹⁹ Entenda-se o termo como sinónimo daquele conjunto de verdades que, decorrendo da leitura e interpretação das Escrituras, é assumido e difundido pela *Chatolica* como parte de uma mensagem de origem divina. Este parece ser o entendimento que o filósofo possuía do termo, nos anos 386-387. Contudo, o conceito de *religio* ou *uera religio*, no conjunto da obra do Hiponense, tem um alcance muito mais radical.

período de Cassiciaco, e mesmos naqueles correspondentes ao segundo período romano, fazendo que o filósofo se confronte, com frequência, com um sem-fim de aporias, ou que apraze as questões em análise para melhores dias.

Nos seus primeiros escritos Sto. Agostinho aplica o termo *ratio* de um modo pouco definido. Ele surge para designar o elemento mais excelente no ser humano, enquanto propriedade da mente que o distingue dos animais, preconizando uma concepção de homem sábio muito próxima da transmitida por Cícero. Mas *ratio* é, também, a propriedade que faz que se possa designar por *saber* o conteúdo das disciplinas, na exacta medida em que, nelas, se manifesta a verdade das proposições, não sendo, porém, clarividente a relação entre a *ratio*, presente nas artes, e aquela propriedade da mente que excede no ser humano. De facto, em *De ordine* a *ratio*, presente em cada um dos saberes, apresenta-se como uma realidade que se resolve entre a produção das disciplinas e uma lógica que emana do próprio real, sendo a razão presente na alma humana um mero instrumento de revelação de uma racionalidade universal e cósmica.

De ordine apresenta-se como o protótipo da obra onde Agostinho concentra, para o termo *ratio*, a maior amálgama de sentidos, certamente no intuito de proclamar a universalidade da ordem, remetendo para o nível de uma meta-mensagem a verdade de uma proposição que aquele Diálogo foi incapaz de evidenciar por meio de argumentos válidos. *Ratio* é, em *De ordine, Tudo*: princípio universal de realidade, razão universal moderadora de quanto ocorre na natureza e escapa ao arbítrio dos homens, harmonia das partes e do Todo; é elemento da alma racional, chispa presente na mente humana que, distinguindo os seres humanos quer dos animais, quer do divino, torna alguns de entre aqueles primeiros capazes de alcançar a sabedoria; é a ordem do discurso, a concatenação dos elementos de cada uma das partes que o compõem, a força dialéctica do espírito que dá à luz as disciplinas, imortalizando-se nelas; é medida de toda a parcela do real, independentemente do grau de ser - objectos naturais, seres vivos irracionais, o próprio ser humano ou os artefactos que ele produz.

Sto. Agostinho irá, posteriormente, discernir o domínio próprio de cada um destes sentidos. Para tal, a investigação do filósofo incidirá, primeiramente, sobre a natureza da alma. Antes de mais, o Hiponense procurará garantir que a alma é imortal. Esta necessidade decorre da relação que Sto. Agostinho estabelece entre felicidade e sabedoria, lugar comum da antropologia de Cícero e da tradição greco-romana, da qual a obra de Marco Túlio é, em dada medida, apogeu e paradigma. Mas os argumentos que

Agostinho procura para a imortalidade da alma centram-se na análise do conceito de *saber*, produto da razão espelhado nas disciplinas e ainda não num exame da mente humana. Por isso, como se viu, a causa da imortalidade da alma procurar-se-á, nestes escritos, em um princípio diferente e extrínseco à própria alma: a verdade das proposições, ou, melhor dito, o verdadeiro (*uerum*) enquanto tal.

A incursão do raciocínio de Agostinho desde o plano do *uerum* para a *Veritas* só em *De libero arbitrio* é claramente visível, por meio de argumentos, e não por recurso à autoridade. Por isso, o termo *ratio*, em escritos como *Soliloquiorum*, *De immortalitate animae* ou *De quantitate animae* anda em estreita conexão com a inspecção da natureza da alma humana, enquanto sede do saber, argumentos demasiado próximos da autoridade dos *Platonicorum*, chegando mesmo à adesão efectiva, por parte de Agostinho, à tese platónica da reminiscência, na exacta medida em que o autor do *Ménon* a propõe, quer para solucionar o problema da origem do conhecimento verdadeiro, quer para justificar a natureza da alma.

No referido conjunto de obras, é um facto que Sto. Agostinho deixa de margem a investigação sobre a natureza da razão como Princípio de Totalidade, a que se referira em *De ordine*. Ao enveredar pela análise da alma, da imortalidade dela e da natureza do saber, aquele aspecto esfuma-se, sendo, apenas, apontado como o cume para o qual tende a sabedoria. Com efeito, este é um dos aspectos onde Agostinho reconhece, ao menos implicitamente, que as duas autoridades, Platão e Cristo, não convergem. Para designar tal realidade – a razão total -, o mestre de Cassiciaco reserva, inclusivamente, o termo *intellectus*, aliás pouco utilizado no conjunto da sua obra, em comparação com a frequência de emprego do termo *ratio*⁵⁰⁰.

Inversamente, sobre a noção de *ratio*, o filósofo tem algumas certezas, ao afirmar que a *ratio* é uma propriedade da mente, ou da alma racional. Ela é definida como *motio*

⁵⁰⁰ Vejam-se as duas referências a um Intelecto divino, que teria assumido corpo e que é Princípio de todo o ser, não tendo, ele mesmo, Princípio, facto que apela à inteligência do mistério da Trindade (CA III, XIX, 22: CCL 29, p. 60; DO, II, V, 16 CCL 29, p. 115-116), manifestando a adesão a um conjunto de verdades para as quais a 'autoridade de Cristo' é solicitada, à falta de argumentos *conciliáveis*, ausentes nos *libri Platonicorum*. Com efeito, as hipóstases neoplatónicas supunham sempre um processo de decadência, que instaura diferença por perda de densidade ontológica. Ora, Sto. Agostinho *sabe*, por *autoridade de Cristo*, que a dinâmica da Trindade cristã é inconciliável com a ideia de uma diferenciação por degradação. V., também, sobre a trindade plotiniana e a trindade cristã, *De ciu. dei* X, XXIII-XXIV (CCL 47, p. 296-297).

mentis, quando considerada como agente principal na produção das artes e saberes. Por sua vez, quando se atenta naquela capacidade de contemplar o verdadeiro sem a mediação do corpo, a *ratio* é entendida como *aspectus animi*⁵⁰¹. Analisando esta acepção, Sto. Agostinho deduz a presença da *ratio* na mente com anterioridade sobre toda a actividade que se diga racional, ou seja, com precedência sobre o próprio exercício da actividade pensante. A passagem da ignorância ao saber designa-se por *ratiocinatio* e supõe o progresso no tempo; ao invés, a razão está sempre presente na mente humana. A noção de *ratio*, definida como *aspectus mentis*, indica a capacidade contemplativa da mente, correspondendo a um conhecimento por presença, alheio ao aspecto discursivo. Inversamente, a ideia de *ratiocinatio* supõe o movimento de ascensão da mente através das realidades que são objecto de contemplação⁵⁰². Esta característica da razão – o facto de estar sempre presente no espírito humano – será o elemento que permite a Sto. Agostinho responder à segunda questão supra enunciada, aquela que indaga sobre a natureza do conhecimento implícito de si. Este, por seu turno, está subjacente na afirmação da evidência imediata do auto conhecimento: a percepção que o ser humano tem de si mesmo como a de um ser que existe, vive e pensa.

Em *De trinitate*, a questão é tratada com detalhe e atenção, no intuito de identificar formas de similitude entre a mente humana e a essência divina que permitam ascender a um conhecimento analógico desta última. Por isso, a finalidade da distinção entre as qualidades da mente que estão subjacentes no acto de conhecer é, prioritariamente, a de identificar um pólo de unidade para a dinâmica das funções que

⁵⁰¹ Cf. v.gr. *Solil.* I, VI, 13 (CSEL 89, p. 21-22); *De immort. anim.* VI, 10 : " (...) *Ratio est aspectus animi, quo per seipsum, non per corpus verum intuetur, aut ipsa veri contemplatio, non per corpus, aut ipsum verum quod contemplatur.*" (CSEL 89, p. 110 : it. n.). A questão que se coloca de imediato é a da relação entre a razão e o verdadeiro. Com efeito, a distinção entre *uerum* e *ratio* é uma *magna quaestio* e Sto. Agostinho apenas sabe que a razão, *per se ipsam* - sem mediação de elementos adventícios, sem estabelecer com eles algum tipo de conexão -, não pode contemplar o *uerum*. Este passo deveria esclarecer a relação entre *animus* e *ratio*, mas não é assim: apenas se afirma a superioridade da *ratio* em relação aos demais modos de ser, e o facto dela ser inseparável do espírito humano, ficando por esclarecer o modo como se dá essa relação e o motivo da superioridade da *ratio*. Com efeito, Sto. Agostinho reconhece que o seu opúsculo *De immortalitate animae* está envolto em obscuridade, sendo este um dos aspectos em que ela se manifesta (cf. *Retract.* I, V: CCL 57, p. 15-17).

⁵⁰² Cf. *De quant. anim.* XXV, 49-XXVI, 49-50 (CSEL 89, p. 193-195). Está em análise uma definição de sensação - *passio corporis per se ipsam non latens animam* - a qual, por deficiente extensão dos termos, se mostra não ser universalmente válida, dado que a proposição conversiva não se verifica.

caracterizam o espírito humano, no ritmo ternário que identifica a sua dinâmica específica enquanto expressão de vida racional⁵⁰³. Todavia, quando Sto. Agostinho se propõe construir um itinerário mostrativo não tanto para a essência de Deus, mas para a proposição ‘deus existe’, não assumirá como ponto de partida qualquer forma de raciocínio onde se expresse a essência da mente humana, mas antes o juízo no qual esta afirma a certeza sobre a sua própria existência. Esta distinção é, também ela, um artifício da razão augustiniana, que irá mostrar de que modo no juízo de existência está necessariamente implicado o conhecimento da forma específica do ser humano.

Paradigma desta análise da razão mediante a estrutura da actividade cognitiva humana é a argumentação exposta em *De libero arbitrio*, onde Sto. Agostinho se propõe esclarecer o itinerário que a razão percorre para alcançar Deus, por meio de um processo que mostre a evidência racional da afirmação de que Ele existe. Ao fazê-lo, mais do que a existência de Deus, sobre a qual, para Agostinho, não recai nenhuma dúvida, torna-se clara a natureza da mente humana. Neste caso, indagando sobre a estrutura unitária do acto cognitivo – a de uma multiplicidade que tende para a Unidade –, Sto. Agostinho conclui que ela se sobrepõe à dinâmica intrínseca das funções da mente.

Com efeito, o filósofo insiste que em cada acto cognitivo se manifesta a unidade da forma humana, a qual congrega, antes de mais, os três domínios de realidade que se dão diferenciadamente no Universo: ser, viver e entender. Este facto manifesta-se, desde logo, na estrutura judicativa mais elementar, aquela que tem como objecto peculiar a afirmação da própria existência⁵⁰⁴. Ora, uma análise do juízo de existência, tal como Sto. Agostinho o explana mormente em *De libero arbitrio*, é rica de consequências para esclarecer a relação entre o funcionamento da razão e a noção de ordem, sendo esta última entendida ainda apenas como ordenação ou hierarquia ontológica. Com efeito, a afirmação da consciência de si como a de uma existência dotada de razão é considerada por Sto. Agostinho como a primeira forma de juízo, cuja certeza é apreendida pela

⁵⁰³ Cf. *DT* X, III, 5; III-IV, 6 (CCL 50, p. 317-318; p. 319-320).

⁵⁰⁴ *LA* II, III, 7: " (...) Quare prius abs te quaero, ut de manifestissimis capiamus exordium, *utrum tu ipsi sis*. An fortasse tu metuis ne in hac interrogatione fallaris, cumutique si non esses falli omnino non posses. (...) » [CCL 29, p. 239 (it. n.)]. Segue-se a inclusão dos actos de viver e pensar, na apreensão imediata da evidência da própria existência. Sto. Agostinho considera uma verdade inconcussa esta apreensão da existência humana como a de uma unidade que congrega os três modos de ser. Por isso, a razão adere a ela com certeza inabalável.

mente com evidência inconcussa⁵⁰⁵. Ora, sob que condição de possibilidade se dá uma tal evidência?

Para responder a esta questão, Sto. Agostinho necessita de mostrar que a Verdade é inerente à estrutura do juízo humano, sem olvidar que o exercício da actividade raciocinante é a expressão efectiva da forma humana, enquanto existência dotada de razão. Para alcançar este objectivo, o Hiponense seguirá, antes de mais, por via negativa, enfrentando o problema a partir de teses opostas e, portanto, esgrimindo argumentos que se podem considerar, em dada medida, extrínsecos à proposta que quer destacar. Num segundo momento, o filósofo desenvolverá uma via construtiva, em particular através da análise do juízo existencial, que se pode resumir na proposição *scio me esse*. Num caso e noutro, a conclusão de Agostinho incide sobre este facto: a Verdade é condição necessária de todo o juízo humano, cuja expressão mais elementar é a da afirmação da própria existência. Por sua vez, esta proposição – *scio me esse* –, está implícita em toda e qualquer forma de raciocínio, independentemente do valor de verdade que se lhe possa atribuir.

Sto. Agostinho considera que a certeza que a razão possui acerca da própria existência como forma de vida racional é uma verdade inconcussa. De facto, tal certeza é inerente à própria actividade raciocinante, mesmo quando contradiz essa mesma evidência, ou quando se engana no juízo que faz acerca de si própria, negando, não tanto o facto de existir, mas a impossibilidade de afirmar, com clareza apodíctica, a certeza da sua existência. Ao duvidar da própria existência, a mente faz que uma condição subjectiva do pensar – neste caso, a dúvida – atinja a dimensão mais radical do ser, ou seja, o facto de existir. Ora, mesmo neste acto, nitidamente apartado da ordem, se evidencia não apenas a certeza da existência própria, mas a verdade da proposição ‘existo como vida racional’, sem a qual não seria possível o exercício da actividade raciocinante em que consiste a própria formulação da dúvida.

⁵⁰⁵ Sobre a noção agustiniana de *conscientia* v. sobretudo, os estudos de Salvino BIOLO, *La coscienza nel "De Trinitate" di S. Agostino*, Analecta Gregoriana 172 (Roma 1969); “Coscienza e conoscenza di sé in s. Agostino” in L. ALICI (dir.), *Interiorità e intenzionalità in S. Agostino. Atti del 1. e 2. Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia* (Roma 1990) 75-86; “L’interiore testimonianza del Tu assoluto in S. Agostino”: *Doctor communis* 39 (1986) 393-404; L’autoconscienza in S. Agostino (Roma 2000). V., também, o artigo de Cornelio FABRO, “Coscienza e autocoscienza dell'anima”: *Doctor communis* 9 (1958) 97-123.

Tal era, com efeito, o alcance da posição céptica, na sua formulação mais radical. Sto. Agostinho mostra, assim, que o carácter falível do juízo, argumento em que se sustentam os que consideram válida a posição gnosiológica dos Académicos, não decorre da contingência da Verdade, mas da indigência da *ratio*, sendo este um factor notório para a compreensão da natureza desta noção e, portanto, um elemento capital para esclarecer quer o lugar que o ser humano ocupa na hierarquia ontológica, quer o modo como se estabelece a relação entre a mente humana e a Verdade⁵⁰⁶. Desta forma, é fácil entender a atitude combativa do Hiponense perante o cepticismo académico, dado que o filósofo sabe que, com base numa tal posição epistemológica, não é possível edificar qualquer discurso de carácter metafísico.

No caso da afirmação da certeza apodíctica do juízo de existência, o raciocínio exposto por Sto. Agostinho permite concluir que, tanto a falibilidade do juízo, como o estado de dúvida enquanto afecção da mente, garantem, ainda, que a própria existência racional é o suporte do erro e da dúvida. Ao nível do conhecimento da própria existência, não é possível a dúvida ou o erro. Com efeito, na afirmação augustiniana *scio me esse*, é a certeza irrefragável da existência individual que suporta tanto a dúvida, como o erro, a falsidade, ou qualquer outro estado que venha a afectar os raciocínios elaborados pela razão humana individual. Este facto limita, inclusivamente, o alcance dessas propriedades que podem afectar o juízo humano. A dúvida, o erro, a falsidade ou quaisquer outras formas de manifestação da debilidade e contingência da razão humana existem como qualidades de uma razão que subsiste enquanto produtora de juízos e condição de possibilidade deles, independentemente do valor de verdade das proposições por ela enunciadas. Sto. Agostinho faz notar que, para que uma proposição seja falsa, duvidosa ou errónea, é necessário, antes de mais, que a razão, que a produz, subsista, e, seguidamente, que a Verdade, com a qual se afere a qualidade do juízo emitido, permaneça. Por isso, com validade estável e com alcance metafísico, encontra-se subjacente em toda a forma de raciocínio, de modo inconcusso, a existência da razão, suportada pela relação que essa qualidade humana estabelece com a Verdade.

⁵⁰⁶ *De civ. dei* XI, XXVI: " (...) Nulla in his ueris Academicorum argumenta formido dicentium: Quid si falleris? Si enim fallor, sum. Nam qui non est utique nec falli potest; ac per hoc sum si fallor. Quia ergo sum si fallor, quo modo esse me fallor, quando certum est me esse, si fallor? Quia igitur essem qui fallerem, etiamsi fallerem, procul dubio in eo, quod me noui esse, non fallor (...)." (CCL 48, p. 345-346). A dedução da verdade acerca da própria existência a partir da falibilidade da razão é também o argumento de *LA* II, III, 7 (CCL 29, p. 239-240).

Ao afirmar que a certeza da própria existência é o suporte de toda a actividade judicativa, Sto. Agostinho atrai sobre esta proposição um primeiro nível de verdade: o da certeza subjectiva. Esta concepção de verdade está já implícita nas discussões do filósofo a propósito da relação entre *ratio* e *scientia*. Com efeito, na sua expressão mais simples, tal investigação indaga acerca da relação entre a *ratio*, propriedade da mente, e um acto peculiar da mesma: *scire*. Porém, a verdade inerente ao juízo de existência - *sei que existo/ vivo/ penso* - é meramente factual, contingente. Na realidade, ela apenas abrange um domínio de conhecimento existencial, individual, fruto da experiência interna que o ser racional faz de si próprio. Até certo ponto, tal conhecimento cinge-se ao domínio de uma experiência incomunicável, subjectiva. Para que ela se converta num conhecimento digno de aprovação universal, necessita de transitar desde esse âmbito *próprio* para o domínio *comum*, atingindo um horizonte de universalidade. Ora, como o Hiponense afirma claramente em *De trinitate*, tal só é possível operando uma distinção entre a certeza da verdade do juízo existencial e a própria Verdade, que é garantia dessa certeza⁵⁰⁷. Quando a razão humana tem de si mesma o conhecimento de uma existência racional, que existe e vive, tal conhecimento é, efectivamente, distinto daquele que a mente tem acerca da Verdade, que é norma, absoluta e universal, de todo o juízo. Por meio deste Princípio Supremo, o ser que *sabe que vive* pode *definir aquilo que ele próprio é* - um ser racional dotado de razão -, e não apenas *afirmar que existe*.

É assim que Sto. Agostinho opera a passagem de um conhecimento que se restringe ao domínio *próprio* da afirmação da indubitabilidade da própria existência, para um outro, de domínio *comum*, que proclama a existência, necessária e universal, da Verdade. Com efeito, de outro modo não seria legítimo o procedimento mediante o qual Agostinho deduz a verdade de qualquer proposição a partir de uma afirmação embrionária da razão, a saber, a da própria existência pensante. Todo o itinerário da razão a fim de mostrar a Verdade da proposição 'deus existe' mais não é do que o glossário desta intuição primeira, inerente ao juízo de existência. Por isso, a Verdade não será apresentada pelo filósofo como uma criação do espírito, nem como uma

⁵⁰⁷ DT IX, VI, 9 : " Sed cum se ipsam nouit humana mens et amat se ipsam, non aliquid incommutabile nouit et amat. *Aliterque* unusquisque homo loquendo enuntiat mentem suam, *quid in se ipso agatur attendens; aliter autem humanam mentem speciali aut generali cognitione definit*. Itaque cum mihi de sua propria loquitur, utrum intelligat hoc aut illud, an non intelligat, et utrum uelit, an nolit hoc aut illud, *credo*: cum uero de humana specialiter aut generaliter uerum dicit, *agnosco et approbo*." [CCL 50, p. 301 (it.n.)].

dedução da razão, mas como uma descoberta que a mente humana faz, daquilo que, afinal, desde sempre esteve presente no interior dela. Para aceder a esta descoberta, a razão apenas necessitou da demora do raciocínio.

Para Agostinho, a Verdade existe necessariamente, com uma existência mais certa do que aquela que a razão possui quando percepção a própria existência, de tal modo que, negando a existência da Verdade, negar-se-ia, nesse mesmo acto, a expressão mais elementar de conhecimento, aquele que o ser humano tem da sua própria existência, inviabilizando o próprio acto de pensar. Ora, se, como afirma em *De ordine*, Agostinho considera que a causa do desconhecimento da universalidade da ordem e da impossibilidade de encontrar uma articulação para as contradições que derivam da aparente existência do mal é a ignorância que a alma tem acerca de si própria, uma vez negada a possibilidade de auto gnose torna-se inviável equacionar o filosofema da Ordem.

Ao analisar as propriedades da razão, Agostinho afirma que, no exercício da actividade judicativa, o ser humano se experimenta a si mesmo, de modo imediato, como um ser onde coexistem a existência, a vida e a racionalidade. A partir desta primeira evidência, o filósofo deduz o conhecimento que o ser humano adquire acerca da superioridade da sua forma sobre as demais. Ante esta postura do Hiponense, cabe, todavia, uma pergunta simples: por que razão estes dois conhecimentos – o da própria existência e o da integração na hierarquia ontológica – se alcançam em íntima unidade e com a mesma evidência? Dito de outro modo, por que motivo Sto. Agostinho propõe que o ser humano conheça o modo como está ordenado de acordo consigo próprio, reconhecendo o lugar que ocupa no universo, a partir de uma análise da mente humana e, em concreto, da actividade cognitiva? De modo chão, quais as propriedades atribuídas por Sto. Agostinho à cognição humana, que lhe permitem descortinar em cada acto de julgar, de modo implícito e imediato, o lugar que cada ser ocupa na ordem?

Como resposta a estas questões é possível identificar, na obra do Hiponense, dois elementos. Por um lado, a apologia da necessidade da diferença, como propriedade inerente a cada acto humano de percepção. Por outro - e como consequência directa deste primeiro aspecto -, a insistência, por parte de Sto. Agostinho, na estruturação da actividade judicativa humana sob forma axiológica, permitindo concluir a dimensão intrinsecamente valorativa de todo o juízo.

Com efeito, o modelo agostiniano de investigação acerca das realidades supernas – na posse das quais o Hiponense colocou o *terminus ad quem* da actividade filosófica –

é, de modo habitual, pautado pela indagação acerca *daquilo que é melhor*. É direccionando a atenção para *o melhor*, para a realidade suprema - acto que o espírito humano realiza naturalmente, em função do princípio da *intentio animi* -, que, por defeito, se determinam as realidades que, na hierarquia ontológica, ocupam os níveis inferior e médio.

Esta tendência, por parte de Agostinho, a indagar acerca do *melhor* verifica-se logo nos primeiros *Diálogos* e prende-se com o ideal de sabedoria transmitido pela Antiguidade⁵⁰⁸. O sábio é o homem que possui excelentes virtudes, aquele que faz que nele reine o que nele excele, a saber, a *ratio*, e que, como resultado, possui a *beata uita*. Ora, a dificuldade está em definir em que consiste o *melhor*. Os *ueteres* fizeram incidir, as mais das vezes, este término da actividade do sábio no reinado de uma razão pura, concebida como aquela na qual não se imiscui, em absoluto, qualquer nível de realidade imerso na matéria. Esta é a proposta de todas as gnoses, mormente as de filiação neoplatónica, que Sto. Agostinho conhece de perto e que, logo em *De ordine*, reconduz à aporia⁵⁰⁹. Já o estoicismo, concedendo o primado a uma certa *razão prática*, porque centrada no exercício das virtudes cardeais, não deixa de combater toda a interferência que o corpo possa exercer sobre a vida do sábio, afinando o discurso sobre as paixões que a alma possa sofrer e insistindo em que todas elas devem ser arredadas da vida do sábio⁵¹⁰.

Objecto último de reflexão de todas estas concepções do mundo é, precisamente, a identificação do conteúdo da ideia de *optimus*, expressão superlativa mais feliz do que a simples designação de Bem Supremo ou de Fim último do ser humano, dado que, com aquela primeira, torna-se imediatamente visível a necessidade de *qualificar o real* para discernir em que consiste o *Summum Bonum*. Sto. Agostinho apercebeu-se deste facto com toda a clarividência. Por isso, inscreve a noção de ordem como parte inerente da

⁵⁰⁸ V., v. gr., CA I, II, 5: " (...) - Quid censes, inquam, esse aliud beate uiuere nisi secundum id quod in homine optimum est uiuere? - Temere, inquit [Trygetius], uerba non fundam; nam id ipsum optimum quid sit, definiendum mihi abs te puto. - Quis, inquam, dubitauerit nihil esse aliud hominis optimum quam eam partem animi, cui dominantem optemperare conuenit cetera quaeque in homine sunt? (...) Quod si tibi non uidetur, quaere quomodo ipse definias uel beatam uitam uel hominis optimum." (CCL 29, p. 6).

⁵⁰⁹ Cf., v. gr. DO II, II, 4-7; III, 8-10 (CCL 29, p. 109-110; p. 111- 113).

⁵¹⁰ Cf. *De ciu. dei* IX, IV. Sto Agostinho resume, não sem alguma ironia, o relato de Aulo Gélio, em *Noctes Atticae*, onde se reflecte o modo como um reputado filósofo estóico, confrontado com o perigo de morte eminente por naufrágio, lida com as *perturbationes animae*.

actividade judicativa, mais ainda, como propriedade indissociável da própria *ratio* ou *mens*. A exposição do filósofo sobre o conteúdo da noção de *optimus* resulta, por conseguinte, de uma longa maturação, começando a esclarecer-se em *De libero arbitrio*, obra na qual, não obstante ficar por elucidar toda a riqueza de conteúdo da ideia de *Summum Bonum*, tal conceito é deduzido com base na actividade da razão e por aferição da qualidade principal da *ratio*, quando contrastada com os demais níveis de realidade⁵¹¹. Do longo excurso elaborado por Sto. Agostinho a este propósito no referido escrito⁵¹² deduz-se, antes de mais, que a actividade racional não se exerce sem a *percepção da diferença*, quer percepcionada verticalmente, pela atenção à disposição gradual dos seres numa hierarquia, quer concebida horizontalmente, pela atenção à identidade de uma outra forma que, não obstante partilhar o mesmo grau de ser, é percepcionada como uma alteridade real⁵¹³.

Na realidade, o juízo pelo qual a razão evidencia a existência de si é indissociável do conhecimento de um aspecto da essência dela: o facto de residir num ser vivente. Ora, este reconhecimento só é possível por meio de uma percepção das três formas de existência envolvidas nesse juízo – *esse, uiuere, intellegere*. Por seu turno, esta evidência implícita, encontrada no juízo de existência, é comprovada também adventiciamente, na apreensão, mediante a relação entre os *corporalia* e os órgãos dos sentidos, dos diferentes modos de ser: o das pedras, que apenas são, o dos animais, que são e vivem, e, por último, o dos racionais, que reúnem as três perfeições – ser, viver e entender⁵¹⁴. Assim, quer por meio da percepção de realidades corpóreas, quer através do

⁵¹¹ LA II, III, 7 : " (augustinus) Quid in his tribus [esse, uiuere, intellegere] tibi uidetur excellere ? (...) Cur tibi hoc uidetur? (euodius) Quia cum tria sint haec, esse uiuere intellegere, et lapis est et pecus uiuit, nec tamen lapidem puto uiuere aut pecus intellegere; qui autem intellegit, eum et esse et uiuere certissimum est (...)." (CCL 29, p. 240).

⁵¹² Cf. LA II, III, 7- II, XV, 39 (CCL 29, p. 239-264).

⁵¹³ A sensibilidade augustiniana ao enigma da diferença quando considerada no mesmo grau de ser, ou seja, à realidade da alteridade, pode verificar-se na agudeza com que analisa, em *De libero arbitrio*, o homicídio em legítima defesa, ou o caso da designada 'guerra justa', não sendo esta mais do que uma forma complexa e alargada daquela primeira espécie de homicídio. Se é verdade que ambas as realidades são lícitas, todavia elas não são justas, dado que o outro, envolvido nesta relação belicosa, constituindo-se como alteridade real, possui idêntico valor na hierarquia ontológica (cf. LA I, V, 11-13: CCL 29, p. 217-219).

⁵¹⁴ Sto. Agostinho parte de um princípio de integração hierárquico, que implica a convergência de três domínios de ser numa única realidade, a mente humana, segundo uma dinâmica de

conhecimento implícito que a mente humana tem de si mesma, ela toma consciência da sua superioridade, aferindo a sua natureza com a dos seres que apenas são, com a daqueles que são e vivem, ou com o próprio exercício da sua actividade racional. Por conseguinte, a percepção da diferença entre os graus de ser – ou seja, a compreensão da ordenação do universo - é indissociável do conhecimento que a mente tem de si mesma. Este facto denota que a percepção da diferença, unida, neste caso, à diversidade e à multiplicidade, é inerente e indispensável no processo de auto gnose.

Sto. Agostinho introduz, assim, o factor *diferença* na essência da vida racional e da actividade dela. Este passo é decisivo na compreensão da noção augustiniana de ordem e irá manifestar-se em distintos níveis na dinâmica que o Hiponense imprime àquela noção e nos variados domínios de compreensão que a análise dessa realidade permite abarcar. Por ora, a diferença associa-se à disposição hierárquica dos seres, escalonada em graus de maior ou menor perfeição, sendo o critério de superioridade aferido pelo princípio de universalidade ou de comunidade que cada grau possa abarcar no seu âmbito próprio de actividade. Mas, ao analisar a natureza dinâmica da própria mente humana no conjunto das funções que a caracterizam, a diferença será entendida pelo filósofo como uma qualidade da própria natureza da mente, tornando-se ainda mais claro o modo como, numa mesma substância – a *mens rationalis* – a interacção da diferença concorre para uma cada vez maior unidade da mente em si mesma e com o Princípio Supremo com que radicalmente se relaciona.

Aparentemente, o facto de chegar ao conhecimento, não tanto da própria existência, mas da forma do ser humano mediante a percepção da diferença do seu grau de ser por contraste com as demais formas de existência, introduz o carácter espúrio na actividade da razão, se é verdade que a diferença de graus é percebida pela mente, quando esta verifica, através da sensação, que existem outras formas de ser. Porém, contra esta objecção cabem duas observações. Por um lado, as representações

extensão/compreensão. O ser superior integrará, portanto, as perfeições daqueles que lhe estão subordinados: a vida racional contém as demais formas de vida, inferiores, e, entre elas, também a existência, que é propriedade comum a todas as formas. Assim, o grau *esse* é mais universal em extensão, enquanto o grau *intelligere* o é em compreensão. Ora, a compreensão é preferível à extensão. Fora esta descoberta que permitira a Sto. Agostinho libertar-se do dualismo maniqueísta. Por isso, ao adoptar como eixo da sua metafísica o desiderato *nouerim Te, nouerim me*, Sto. Agostinho sabe que não exclui, do seu horizonte de compreensão, nenhuma forma de vida ou de existência, mas, inversamente, abrange todas elas desde a perspectiva mais ampla e omnicompreensiva.

adventícias não são, para Sto. Agostinho, a via exclusiva que conduz a mente à percepção da diferença, a qual já está presente naquela forma elementar de juízo mediante o qual a mente afirma, de modo inconcusso, a sua própria existência. Por outro lado, a concepção augustiniana da actividade sensível do ser humano manifesta que ela é já inteiramente assumida pela alma racional.

Sto. Agostinho esclarece aquele primeiro aspecto quando, em *De trinitate*, expõe o modo como entende este conhecimento que a alma tem de si própria. Antes de avançar para a descoberta de si, o Hiponense detém-se a reflectir sobre o facto de a alma possuir, necessariamente, um conhecimento implícito de si mesma. Para a mente, saber que vive e que é racional são dois conteúdos cognitivos implícitos no seio da própria racionalidade, quando esta se propõe investigar acerca de qualquer realidade e, de modo peculiar, acerca de si mesma⁵¹⁵. Por sua vez, atendendo à concepção augustiniana de sensação, verifica-se que a própria actividade sensível, no ser humano, está já imbuída de racionalidade e é assumida por ela. Nesta medida, não obstante o conhecimento de si por meio da percepção da diferença se realizar através da percepção de realidades adventícias à alma, esse facto não é senão aparente. Com efeito, no excuro direccionado para a captação da ideia óptima, tal como é apresentado por Sto. Agostinho em *De libero arbitrio*, o ponto de partida de análise não é o modo de ser das pedras ou dos animais, mas o fenómeno da sensação, a fim de, por meio deste, se conquistar progressivamente, mediante a razão, a distinção entre elementos *próprios* e *comuns*, particulares e colectivos, públicos ou privados, no interior da actividade cognitiva. Será a partir desta distinção que Sto. Agostinho encontrará o critério de aferição das condições de universalidade de qualquer noção da mente.

Porém, antes de avaliar a fecundidade do par conceptual *communel proprium*, no esclarecimento da noção augustiniana de ordem, cabe notar que a actividade noética de percepção de si mediante a diferença, característica da racionalidade augustiniana, permite verificar que a percepção do ser como *valor* é, para o Hiponense, inerente à

⁵¹⁵ Cf. *DT X*, IV, 6 (CCL 50, p. 319-320). Sto. Agostinho aduz argumentos a favor do conhecimento implícito da alma por si mesma, condição de possibilidade de toda a auto-gnose. Como iria a mente em busca de se conhecer, se totalmente a si mesma se ignorasse e se não tivesse, de si mesma, qualquer notícia? Esta, para ser *de si mesma*, e não de uma realidade outra, só pode provir do interior da mente. Sto. Agostinho reitera que é no acto de *saber que vive e pensa* que se inscreve esse auto conhecimento implícito. Em *DT IX*, V, 8, por seu turno, tal conhecimento está associado à ideia de *notitia sui*, expressando-se na trilogia *mens, amor, notitia* (CCL 50, p. 300).

actividade racional e, portanto, à essência do ser humano, precisamente porque na perspectiva do filósofo toda a realidade é captada comparativamente. A razão humana percebe sempre uma dada realidade integrada numa Totalidade, onde as multiformes expressões de ser estão dispostas hierarquicamente. Assim, uma realidade concreta é sempre percebida como *melhor ou pior* do que outra. Isto significa que a mundividência augustiniana indissocia da forma de cada existência o factor *qualidade*. Em tal contexto, o ser, propriedade radical de todas as formas de existência, distribui-se diferenciada e gradualmente, e é deste modo que a mente humana o percebe. Com efeito, para o Hiponense, a condição última do real, que justifica que a especificidade da razão seja a predicação axiológica, é, precisamente, a noção óptima, identificada pelo filósofo com a Verdade⁵¹⁶.

Por conseguinte, na perspectiva augustiniana, pode atribuir-se à forma das coisas a disposição gradual delas e identificar este facto, de carácter ôntico, segundo o qual cada realidade possui uma forma própria, como sendo o responsável por afectar intrinsecamente a actividade racional com o factor *diferença*. Por seu turno, a Verdade assumiria a seu cargo a causalidade da condição essencialmente valorativa do juízo humano, mesmo quando este não arroga explicitamente tal formulação. Porém, Sto. Agostinho atribui à Verdade a responsabilidade por ambos os factos, inviabilizando uma distinção entre um plano gnosiológico e outro, ontológico. Tanto a modelação da forma de um ente como a condição axiológica do juízo têm a Verdade como princípio e causa eficiente. Ora, na medida em que, quer a forma de um ente, quer a percepção dele, se dão mediante a diferença e a valoração dele na hierarquia ontológica, a ideia de ordem afecta a estrutura interna da razão humana. Desde esta perspectiva, a axiologia atinge, também, nível ontológico.

Todavia, ao propor como ponto de partida da via de acesso à Verdade a evidência apodíctica do conhecimento de si mesmo como ser vivo racional, obtida no juízo de existência, Sto. Agostinho sabe que enfrenta, entre outras, a dificuldade de legitimar racionalmente a dedução do Universal a partir de um elemento de máxima individualidade, em que consiste, precisamente, a experiência da própria existência, neste caso, a da vida dotada de razão.

⁵¹⁶ Entre inúmeros trechos da obra augustiniana onde esta afirmação tem plena validade, recorde-se um passo de *DT VIII, III, 4*, particularmente esclarecedor a este propósito: “ (...) Neque enim in his omnibus bonis (...) dicemus aliud alio melius, cum uere iudicemus, nisi esset nobis impressa notio ipsius boni, secundum quod et probaremus aliquid, et aliud alii praeponeremus (...)” (CCL 50, p. 272 : it.n.).

É um facto que os elementos já avançados – a afirmação do conhecimento implícito de si, inerente ao exercício da razão, e a condição apriorística da Verdade – contribuem para salvaguardar a legitimidade da metodologia agustiniana. Contudo, tais princípios não esclarecem ainda sofrivelmente a natureza intencional da mente humana, ou seja, o modo como, efectivamente, se estabelece a relação entre a razão e a Verdade. De que modo se pode obter universalidade a partir de uma análise da razão que se fundamenta naquilo que ela mais tem de individual e próprio, a saber, o juízo no qual declara como certa a verificação da sua própria existência? Se tal enunciado exige a relação entre a razão e a verdade proclamada, qual o modelo de relação que está subjacente a esta proposta: a identidade, a diferença absoluta, a geração, a produção?

Para esclarecer o tipo de relação que Sto. Agostinho propõe para a estrutura da razão humana e para mostrar como, a partir do singular, se descobre, mediante a reflexão da razão sobre si mesma, o universal, conjugando-os numa única mente racional, o Hiponense serve-se de um par conceptual de amplo espectro no interior da sua obra, e de profunda eficácia no esclarecimento da noção de ordem. Trata-se da distinção entre domínios de actividade *próprios* e *comuns*. G. Madec, na entrada respectiva para *Augustinus-Lexikon*, referencia, brevemente, o emprego deste par conceptual na obra do Hiponense⁵¹⁷. Porém, este perito ultrapassa com demasiada celeridade a importância deste binómio no esclarecimento da estrutura da *mens* agustiniana, não evidenciando a estreita conexão que Sto. Agostinho estabelece entre os diversos domínios de realidade onde faz uso dessa distinção que Madec designa por *lugar-comum* da filosofia agustiniana.

É um facto que este cliché se encontra quando Agostinho se refere a domínios de realidade tão diversificados como a estrutura da razão, o exercício da vontade, a gestão da república ou a construção de vida comunitária, não assumindo este ror de referências qualquer pretensão de exaustividade. Ao utilizá-lo para esclarecer a especificidade do ser humano e o lugar que, enquanto expressão de vida racional, ele ocupa na hierarquia ontológica, o Hiponense fá-lo precisamente investigando a partir da razão quais os elementos que, estando nela, lhe são inferiores, e aqueles outros que, igualmente tendo nela a sua sede, a superam. A mente humana encontra-se, assim, desde logo, numa

⁵¹⁷ « Ce couple forme une sorte de lieu commun augustinien, un schéma de pensée où des observations élémentaires concernant la perception sensible se combinent à des réflexions sur l'universel, le tout qu'est le ■□◆⊗ néoplatonicien »: G. MADEC, in *Augustinus-Lexikon*. Vol. 1, Fasc. 7/8 "Commune-proprium", c. 1079.

situação de mediania, na hierarquia ontológica. Ela possui elementos comuns aos seres que lhe são inferiores, e Sto. Agostinho analisa-os ao estudar o domínio da sensibilidade humana. Porém, precisamente porque a razão tem conhecimento destes elementos, eles estão assumidos, no ser humano, por uma realidade superior, à qual se devem submeter, para que, nesta forma de ser, a ordem se realize.

Ficam, assim, delineados os elementos fundamentais para compreender a concepção agustiniana de *mens ordinata* ou da ordem intrínseca à dinâmica do cogito agustiniano. O ser humano, para realizar a sua existência de modo ordenado, isto é, para se aperfeiçoar de acordo com o lugar que ocupa na hierarquia ontológica, deverá submeter todo o indício de realidade, captado pela alma e recebido pelo corpo, àquilo que lhe dita a mente racional. Nesta perspectiva, obter-se-ia uma assimilação, por parte de Agostinho, do ideal de sábio promulgado pelas escolas filosóficas da Antiguidade. O homem sábio, submetendo as paixões ao domínio da razão, será virtuoso, a sua vida decorrerá de forma pacata e feliz e poder-se-lhe-á confiar o governo da república. Porém, se esta noção de sabedoria não deixa de fazer parte do horizonte mental de Agostinho que, neste aspecto, se manifesta claramente filho do seu tempo, os condimentos que temperam tal concepção vão alterar-se substancialmente.

É um facto que, ao adoptar o modelo neoplatónico dos três graus de ser como forma de ascese da razão para o Uno, Sto. Agostinho não deixa de partilhar, com aquela concepção do mundo, a ideia de uma convergência de todos os graus de ser no modo de ser humano, a qual, por si só, daria conta da superioridade da forma humana. Porém, os conteúdos da razão serão submetidos a uma análise rigorosa, por parte de Agostinho. Paulatina e subtilmente, verificar-se-á um afastamento, por parte do Hiponense, nomeadamente em relação aos fundamentos da mundividência neoplatónica.

Sto. Agostinho faz notar que a razão, ao reflectir sobre si mesma, se depara com um conjunto de elementos que a relacionam com o mundo dos corpos e que lhe advêm mediante os órgãos corpóreos. O efeito desta actividade é designado por sensação. Como ficou dito, mesmo neste nível de percepção, está em causa uma acção da razão sobre um elemento apreendido por ela própria. Neste acto se constitui a natureza da sensação, enquanto actividade da razão que atende ao embate sofrido, nos órgãos do corpo, por alguma realidade, também corpórea. Assim, mesmo no domínio da percepção sensível, pode falar-se de uma actividade da razão no exercício da intencionalidade que a caracteriza.

Por isso, nesta actividade, que resulta de uma inclinação da razão sobre a informação recebida mediante os *sensibilia*, a própria razão obtém já um certo conhecimento acerca de si mesma. Ao compreender a estrutura da actividade sensível, a razão adquire, por um lado, o conhecimento da diferença e da superioridade que lhe corresponde, em relação a todo o domínio de realidades materiais e corpóreas experimentadas. Por outro lado, de modo paulatino, o critério de superioridade vai-se impondo como elemento indicador do fim ao qual a própria razão deve tender, para realizar a forma específica do ser humano. Assim, na complexidade de elementos que compõem a actividade humana, a percepção da superioridade da razão no confronto com as demais formas de existência permite-lhe compreender que é *melhor* todo aquele princípio de actividade que, afastando-se de uma apropriação do real, que o reduz ao domínio particular, deixa intacto o bem comum. Por sua vez, a percepção de quais os elementos que se podem designar por *comuns* identifica-se gradualmente, pela aplicação do binómio *commune/ proprium*, quer ao domínio de actividade sensível⁵¹⁸, quer ao domínio da actividade especificamente racional⁵¹⁹.

Para Sto. Agostinho, na aplicação deste par conceptual, está em causa analisar dois níveis de intencionalidade da razão. Um primeiro verifica-se na tendência desta qualidade humana para as afecções recebidas no contacto com os corpos, ao passo que um outro se identifica na tendência dela às realidades de natureza puramente inteligível, das quais a razão faz uso, mormente na atenção que presta à busca do saber, sendo este movimento concretizado na tarefa da aprendizagem.

No que se refere à actividade sensível – e para além da clara intenção de Agostinho de delimitar fronteiras entre o domínio de vida animal e o da racional⁵²⁰ –, a

⁵¹⁸ Tome-se como paradigmática a análise da natureza da sensibilidade humana, exposta em *LA II*, a qual se completa com os elementos expostos em *De musica VI*.

⁵¹⁹ Assuma-se como paradigma a análise das noções de Unidade e Sabedoria, expostas em *LA II*.

⁵²⁰ Em *LA I*, esta fronteira ficou esboçada. Mas, v. gr, em *De quant. anim. XXVIII*, 54, a discussão volta a incidir sobre a capacidade cognitiva dos animais irracionais, recorrendo ao caso da memória fiel, manifestada pelo cão de Ulisses, após a longa ausência do seu dono (CSEL 89, p. 200-201). Sto. Agostinho insiste no facto de não haver conhecimento, no caso dos animais. Em *LA III* volta a discutir até que ponto se pode falar de sofrimento, quando se trata da vida animal desprovida de razão. Todas estas alterações têm em vista demarcar claramente a fronteira entre aquilo que é próprio do ser humano e aquilo que lhe é alheio, para centrar a análise cada vez mais no objectivo primordial: compreender a relação entre o Ser Supremo e o ser humano. Porém, paralelamente, Sto. Agostinho vai tecendo críticas a outras concepções do mundo que conferem primado, na hierarquia ontológica, por exemplo, aos vegetais,

aplicação do binómio *commune/proprium* atribui superioridade à visão e audição, entre os órgãos da sensação, pelo facto de, no contacto com as realidades corpóreas, ambas as actividades serem as que menos contribuem para a corrupção dos *corporalia*, deixando-os, por isso, ao alcance de um maior número de utentes. Excursos desta natureza, copiosos na obra do Hiponense, têm, com frequência, uma função propedêutica. O seu objectivo é preparar o espírito para compreender que, de modo análogo ao que sucede nos graus inferiores de existência, nos quais também o ser humano participa – onde a vida é percebida mediante a actividade reflexa da razão, sendo um facto que esta se exerce, simultânea e indissociavelmente, em contacto com uma comunidade de bens que, não obstante transcenderem a actividade própria, são condição de possibilidade da mesma –, assim também, no interior da mente, se pode detectar esta actividade reflexa da razão, que se auto conhece e, simultaneamente, nesse processo, estabelece relação com uma comunidade de bens, de carácter inteligível, comuns e disponíveis a todos os seres dotados de razão. Tais bens condicionam o exercício da actividade da mente individual, não obstante a transcenderem.

É à luz deste confronto entre realidades inferiores e superiores à mente que Sto. Agostinho discorre, a fim de tornar manifesta, mediante a razão, a verdade da proposição ‘Deus existe’. Contudo, antes de proceder a essa análise, importa salientar que é precisamente com base na analogia de quanto se passa com a razão, ao reflectir sobre a vida sensitiva – verificando a diferença entre o âmbito *próprio* da sensação e o domínio *comum* da realidade sentida –, que Sto. Agostinho reforça um aspecto importante acerca do modo como concebe a actividade racional e que consiste no facto de toda ela se processar com base num critério intrínseco de diferenciação, neste caso balizado pelo binómio *commune/proprium*, sendo o primeiro dos termos melhor do que o segundo, e sendo a relação de ordem estabelecida em função da universalidade do domínio que abrange a realidade em análise.

Conjugando estes aspectos essenciais na análise augustiniana da actividade da *ratio* humana, a saber, a atribuição de mais-valia às realidades de âmbito comum, a situação intermédia da mente humana e, conseqüentemente, a dupla direcção da actividade intencional que a caracteriza, é possível esclarecer uma noção de suma importância, para compreender o lugar fulcral que ocupa a ideia de ordem na obra do

como acontece com os Maniqueus que chegam a proibir o cultivo dos campos, convencidos do atroz sofrimento das plantas (Cf. v. gr., *De moribus* II, XVII, 62: CSEL 91, p. 143-144).

Hiponense⁵²¹. Com efeito, é a partir da condição referencial da mente numa dupla direcção que se pode compreender tanto o espaço concedido por Sto. Agostinho à desordem e à degradação do ser humano, como a ideia de uma premente tensão do espírito, que o move essencialmente, mesmo para lá do domínio estritamente consciente, na busca da Verdade, do Bem e do Repouso. *Intentio animi* - expressão empregue por Sto. Agostinho e que dificilmente se deixa domar na língua portuguesa - é a fórmula que corresponde a esta realidade. Como já se referiu, tal conceito identifica, na obra de Agostinho, uma tensão interior do espírito, cuja força motriz é uma característica essencial do ser humano: a convergência, no âmago da mente humana, de dois termos assimétricos, na hierarquia ontológica, a saber, a razão humana e as noções imutáveis, que nela residem e nela estão impressas. Esta tensão interior pode verificar-se mesmo sem uma análise sobre a origem das noções imutáveis.

Note-se que a apreciação desta qualidade do espírito humano não é inovadora, por parte de Agostinho. Estóicos, platónicos, neoplatónicos, defenderam-na, a seu modo. Contudo, todos, igualmente a seu modo, não logrando avançar com a afirmação da efectiva e radical diferença entre a razão e as noções que ela descobre em si mesma, ou que se manifestam como produto da actividade da razão na aprendizagem ou no exercício das artes liberais, próprias do sábio, postularam sempre a efectiva identidade de naturezas entre a alma e o inteligível, não obstante o terem feito sob diversas formas – o conhecimento por reminiscência, a fusão da alma no Uno, hipóstase suprema, onde o ser dela se dilui, a conflagração universal e a fundição da alma nesse Fogo, elemento subtil que corresponde, nos estóicos, ao $\bullet \square \diamond \updownarrow \square \times$ universal, cujas centelhas se dispersam nas razões individuais. Para estas concepções do mundo, a tensão do espírito apazigua-se, efectivamente, por dissolução da parte no Todo, por destruição da diferença, factor dilacerante que separa estes elementos que compõem o Universo, da Totalidade, na qual ele consiste. Para estas mundividências, a diferença entre a alma e o Todo é tão-só aparente e momentânea. Dura enquanto a alma permanece, provisoriamente e por desgraça, unida a um corpo que lhe serve de cárcere.

⁵²¹ Em *Enarr. in Ps. CXLV*, 5, Sto. Agostinho resume a situação metafísica do ser humano, atribuindo ao corpo uma função instrumental, no processo de relacionamento entre o ser humano e Deus: “(...) acceptit homo corpus tamquam in famulatum, deum autem dominum habens, seruum corpus, habens supra se conditorem infra se quod sub illo conditum est; in medio quodam loco rationalis anima constituta, legem acceptit, haerere superiori, regere inferiorem.” (CCL 40, p. 2109).

Sto. Agostinho assume a tensão interior do espírito como característica essencial do ser humano e - sem deixar de preferir a Paz, o Repouso eterno, como finalidade específica da forma humana e efeito da realização universal da *ordo rerum* - jamais promulgará a consecução de tal objectivo por anulação da diferença ontológica, nomeadamente no que se refere à relação que se estabelece entre a alma e o inteligível. Mais ainda, a tensão interior não estará, para o filósofo, prévia e necessariamente determinada ao Uno Supremo. Se é um facto que também Agostinho afirma que é na Unidade que a mente humana encontra a realização dessa tensão interior, não será por uma razão necessária que a alcançará, mas sim no exercício da liberdade, característica inalienável do ser humano.

Efectivamente, o caminho para a conquista dessa Paz em que consiste a tranquilidade da ordem, não passará, na óptica do Hiponense, por um desenvolvimento da inteligência humana até ao seu máximo expoente, e esse facto justifica-se pela complexidade das funções que Sto. Agostinho identifica na mente humana. Sem a introdução de uma ordenação e equilíbrio entre elas, não haverá posse da Unidade e, portanto, não será possível a conquista da paz para o espírito humano. Por isso, a tensão do espírito apresenta-se, na obra do Hiponense, como um elemento decisivo na construção da ordem, ao nível da realização da forma de cada ser humano. Se a *intentio animi* é uma propriedade da mente, ela manifestar-se-á não apenas na unidade da razão humana, mas também na actividade própria de cada uma das funções que Agostinho identifica como características da mente humana: memória, inteligência e vontade.

Precisamente pelo conhecimento implícito que a alma tem de si mesma, e não obstante a diferença ontológica estar inscrita na própria dinâmica da alma, ela sabe, com segurança, que pode atingir o fim para o qual tende⁵²². Sabe, também, que, ao atingir esse fim, a mente humana não deixa de ser aquilo que é. Na realidade, este é mais um dos paradoxos da metafísica agustiniana. O ser humano concretiza, na sua finitude própria, o fim universal para o qual tende. Cada ser humano que realiza em si a *ordo rerum*, efectiva, de algum modo, um universo possível, ao realizar em si mesmo o Bem Comum. Se assim não fosse, nem a mente humana, na sua condição de criatura,

⁵²² DT X, III, 5: “(...) Et hoc quidem permirabile est nondum se nosse et quam sit pulchrum se nosse iam nosse. An aliquem finem optimum, id est securitatem et beatitudinem suam, uidet per quandam occultam memoriam quae in longinqua eam progressam non deseruit, et credit ad eundem finem nisi se ipsam cognouerit se peruenire non posse? Ita dum illud amat hoc quaerit, et notum amat illud propter quod quaerit ignotum. » (CCL 50, p. 317-318).

necessariamente circunscrita, seria, enquanto tal, um bem, nem a felicidade seria um bem possível, dois espectros que Sto. Agostinho quer, a todo o custo, afastar da sua mundividência.

A característica ontológica do ser humano designada pela expressão *intentio animi* é causa da radical condição de irrequietude da mente mas, por si só, não garante que ela se oriente para os bens superiores e melhores, comuns, inteligíveis, imutáveis e universais. A mente humana, não obstante conhecer, de modo necessário, *o melhor dos bens* - necessidade que advém da sua dependência ontológica em função da Verdade, sendo esta a relação que justifica a condição essencialmente valorativa do juízo humano, que se exerce com independência da noção com a qual cada mente particular identifica *o melhor dos bens* -, não adere a ele com necessidade. Fáz-lo voluntariamente. Por isso, se esta tensão do espírito não for preenchida com a adesão interior, mediante a vontade, à posse do melhor dos bens contemplados, a mente forja, no interior de si e contra a sua natureza específica, um vazio ontológico, operando, em si mesma, uma cisão que a afecta na sua condição metafísica. Inversamente, se, em cada acto de cognição, a mente aderir ao valor máximo que lhe é proposto na contemplação da Verdade, a tensão apazigua-se nesse acto peculiar, e apaziguar-se-á com a repetição de actos semelhantes, no curso da existência histórica de cada ser humano.

Obviamente, este conhecimento do *melhor dos bens* inscreve-se na dinâmica proposta pelo Hiponense para a conquista da Sabedoria, atingindo, portanto, um nível de extrema radicalidade e, simultaneamente, de profunda intimidade. Por isso, quando, nomeadamente em *De trinitate*, Sto. Agostinho distingue *scientia et sapientia*, o filósofo proclama a opção pelos *bens contemplados* e não apenas a escolha daquele domínio de conhecimento que antecede a contemplação, a saber, o dos *bens conhecidos*. É no nível mais radical da mente que se molda a tensão do espírito e esse nível corresponde a um conhecimento dos bens por sapiência. Porém, também é um facto que, para o Hiponense, quer a posse da sabedoria quer a tranquilidade de espírito que conduz à construção de dinâmica de paz no domínio pessoal – e, por alastramento, também no âmbito comunitário –, pressupõem e fazem prevalecer a diferença tanto num nível vertical, entre a mente e as verdades que ela contempla, como no plano horizontal, entre os diferentes modos de realização dessa tensão do espírito, os quais variam tanto quanto as mentes humanas.

De facto, Sto. Agostinho postula a condição axiológica do exercício da actividade da mente racional, mas tal não significa, de modo algum, que a sua proposta metafísica

seja essencialmente normativa. Uma concepção normativa do ser e do mundo é um caminho fácil para equacionar a interrogação sobre a ordem, mas Sto. Agostinho considerá-lo-á extremamente redutor e contrário à essência do ser humano. O próprio Hiponense parece queixar-se ante esta essência, naturalmente indefinida, do Bem Comum, pois seria mais fácil que todos os humanos concordassem na identificação dessa ideia com uma noção, não apenas Comum, mas até Uniforme do Ser Supremo. O Filósofo de Hipona reconhece que esse fenómeno não se verifica, mas anota que nem por isso a noção de Bem Comum sofre alguma perda de legitimidade ou de universalidade. Se, porventura, de início, Sto. Agostinho parece não se ter apercebido da riqueza desse facto, esta mesma concepção de Bem Supremo – universal e comum; determinado apenas na concreção de cada acto humano de cada ser humano; incrustado no tempo e projectado na história da humanidade – será motor de uma cada vez maior amplitude de sentido conferida à noção de Ordem. Com efeito, Sto. Agostinho terá de incluir, nessa paz e repouso, para onde reconhece que tende o espírito humano, a vida e a dinâmica das funções da mente humana, por um lado, e, por outro, a diversidade, quase ilimitada, dos seres humanos que pululam a Orbe, cada um deles dotado de liberdade. E, para a constituição da *ordo rerum*, será necessário, ainda, na óptica do Hiponense, conjugar toda esta sinfonia com a própria dinamicidade do cosmos e com a sujeição de todas as formas de ser ao curso dos tempos.

Precisamente ao analisar a mente e as funções que lhe são específicas, esclarecendo que a tensão do espírito só se apazigua na conquista da sabedoria, enquanto contemplação do Supremo Bem ou Deus, Sto. Agostinho evidencia que a natureza da mente humana é expressão e imagem de uma natureza constituída, essencialmente, como dilecção. Com efeito, o cogito agustiniano integra esta dupla dimensão, a saber, a de uma razão que, tendendo para a Unidade, encontra a Verdade como Bem Soberano que a vontade se inclina a possuir, unindo-se a ele, e a de uma mente que, constituindo-se a si mesma na dinâmica das funções que a caracterizam, se exerce segundo uma estrutura triádica. Esta última, no seu dinamismo, forma-se à imagem de uma Unidade divina cuja essência é *Dilectio*.

Uma vez que o Hiponense considera que a essência divina se identifica com uma peculiar forma de amor designada mediante os termos latinos *dilectio* ou *caritas*, para encontrar uma semelhança desta essência no ser humano o filósofo analisará a mente humana à luz dessa forma de relação em que entende consistir o amor. Por isso, Agostinho aborda a qualidade de conhecimento que a mente tem de si mesma a partir da

possibilidade que a alma humana tem de se amar a si própria. Este factor determina, à partida, o domínio de compreensão da noção agustiniana de Deus e da mente. Deus é amor e é em função desta propriedade essencial do Ser Supremo que se pode entender a essência do ser humano, enquanto substância racional. Igualmente, na medida em que a mente se venha a reconhecer como espelho e reflexo dessa essência divina, ela poderá, também, aceder de algum modo à compreensão da vida trinitária, em que consiste a essência da Deidade.

Por sua vez, o facto de Sto. Agostinho reflectir sobre o conhecimento implícito que a mente tem de si mesma a partir da natureza do *amor sui*, abre passo ao entendimento de uma outra dimensão da metafísica agustiniana, porventura a mais radical, para a qual converge, efectivamente, o esclarecimento pleno da noção de ordem. Se é verdade que o Hiponense analisará o preceito socrático de auto gnose e a dimensão paradoxal deste preceito como via para esclarecer o conhecimento que a mente tem de si própria, também é um facto que o faz partindo da análise do amor que o espírito humano tem por si próprio. Ora, este facto remete o mandato socrático para um outro preceito, aquele que corresponde ao *mandatum nouum*, e que está na essência da metafísica cristã: *diligat homo proximum tamquam seipsum, et Deum ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente. Deum propter deum et proximum propter deum.*

Dois elementos são de salientar no movimento analítico levado a efeito pelo Hiponense acerca do conhecimento implícito da mente. Um primeiro aspecto reside no facto de o filósofo entender que o *mandatum nouum* supõe já a realização permanente do preceito socrático, sendo esse um dos motivos pelo qual o enunciado do oráculo délfico se torna paradoxal. Agostinho considera que a mente humana se conhece a si mesma com irrefragável certeza em cada um dos actos que realiza. Por conseguinte, não faz sentido dar-lhe o preceito de se auto conhecer a não ser como medida pedagógica, integrada num processo maiêutico. Um segundo aspecto indicia o sentido desta análise agustiniana da mente humana fundada na essência do amor.

Como se afirmou, para o filósofo – e na sequência de uma instrução de S. Paulo – a indagação acerca da natureza do cogito humano tem por objectivo conhecer Deus tal como o ser humano é conhecido por Ele. Só deste modo Agostinho admite ser possível amar com rectidão – a Deus, a si mesmo e ao próximo – e edificar a mente humana na ordem. Ora, ao tender para uma tal agnição, a mente terá de ser capaz, igualmente, de reconhecer a qualidade de amor que é devido ao próximo e de tender para a realização do *mandatum nouum*, amando o próximo com a mesma rectidão com que se ama a si

mesma, isto é, tal como esse outro, que é também um semelhante, é conhecido por Deus. Só assim o ser humano será capaz de amar o próximo *propter deum* e de realizar o preceito do amor, para o qual tende a sua natureza específica. Afinal, é na essência do amor que Agostinho faz consistir a forma da mente humana, facto que se revela numa indagação atenta acerca da actividade do cogito. É neste contexto que se compreende a insistência por parte do filósofo no conhecimento implícito que a mente tem de si mesma. Ao fazê-lo, Agostinho pretende tornar irremissível a capacidade de a mente humana amar Deus, a si mesma e ao próximo *tanquam se ipsam*, inscrevendo este mandato de dilecção na ordem do ser e especificando em que consiste esta ordem, no caso da forma do ser humano.

Ao investigar o acto de amor que a mente tem por si mesma, Sto. Agostinho encontra três elementos: a mente, o amor e a notícia implícita que a mente tem de si mesma, sem a qual não poderia amar-se⁵²³. Na base desta afirmação está, precisamente, a articulação entre o conhecimento e o amor, que Sto. Agostinho encontra quer na essência divina, quer naquela dimensão onde reside o ápice da forma do ser humano, a saber, a mente humana. De facto, a dinâmica de vida trinitária, em que consiste a essência da Deidade, coloca em relação de processões o Princípio, o Verbo e o Amor. Este último unifica os outros dois termos da relação e manifesta-se como uma terceira realidade. Ora, quando Sto Agostinho insiste, a modo de aforismo, no princípio *nemo amat incognita*, é a dimensão inteligível do amor que o filósofo pretende evidenciar: o facto de esta qualidade essencial do espírito não ser irracional, nem arbitrária, mas ser a expressão de Ordem por antonomásia.

O filósofo analisa este princípio de modo didáctico, apresentando-o, antes de mais, como parte integrante do processo cognitivo humano que transcorre da ignorância ao saber e que está subjacente na aprendizagem de qualquer ciência. Basicamente, o Hiponense pretende mostrar a verdade desta proposição: quem procura saber, sabe o que procura. É um facto que se podem considerar diversas origens, para justificar esta dimensão cognitiva, inerente à procura do saber, dado que esta busca envolve uma dimensão desiderativa. Todavia, reconduzida à expressão mais elementar, ninguém ama e procura ardentemente saber alguma coisa sem possuir alguma noção prévia daquilo que procura. Se assim não fosse, ao encontrar o objecto de busca, não o reconheceria, nem mesmo se moveria em direcção a tal objecto, desejando encontrá-lo. Este

⁵²³ Cf. *DT IX*, III, 3 (CCL 50, p. 295-296).

conhecimento implícito no processo de busca pode ser de carácter genérico, elaborando-se por dedução a partir de dados fornecidos pela sensibilidade; pode ser de carácter impresso, formando-se a partir de uma *uera ratio*, exigindo as características já definidas para esta forma de saber; pode partir de uma realidade já conhecida, que impele ao conhecimento de outra realidade e que venha a completar esse conhecimento; e, na sua dimensão mais imã, pode tratar-se do amor pelo próprio acto de saber. Esta última forma é a que Sto. Agostinho considera como expressão basilar de conhecimento, pois está na base de todo o processo de conquista de saber. Quem procura o saber, fá-lo porque ama o saber. Mas quem ama saber, sabe o que é saber⁵²⁴.

Este movimento apresentado pelo filósofo para o processo de aprendizagem em geral, ou seja, para o desejo de conhecer realidades outras que a mente, comprova-se, também, quando se trata do amor que a mente humana tem por si mesma, sendo este o movimento que a impele a ir em busca do conhecimento de si. Com efeito, para cumprir o mandamento do amor, a mente tem de se amar a si mesma. Mas este movimento é indissociável da busca do conhecimento de si. Porém, Sto. Agostinho identifica aqui uma realidade que considera paradoxal. Que realidade ama a mente quando procura ardentemente conhecer-se a si mesma, como se fosse, para si mesma, desconhecida? É um facto que a mente se empenha, com todo o afã, no conhecimento de si mesma. Por conseguinte, quando quer esse conhecimento, ela ama-o. Mas qual o derradeiro objecto intencional desse amor? Será ela própria? Se assim for, não se poderá afirmar que a mente se desconhece a si mesma, pois a mente não poderia amar uma realidade que lhe fosse absolutamente desconhecida, a ponto de se mover na busca de tal ciência. Tal movimento seria em absoluto desprovido de razão.

Ao analisar a natureza de uma tal forma de conhecimento, fundada no amor e subjacente à essência da mente humana, o Hiponense recusa as possibilidades da origem de tal movimento de busca residir naquelas realidades que já identificara para o conhecimento das formas alheias à mente. Assim, um tal movimento não pode derivar de uma ideia genérica do ser humano, construída por dedução a partir do conhecimento de outros seres humanos. Em tal caso, a mente não se conheceria a si mesma, mas a outras mentes, permanecendo para si mesma incógnita. O conhecimento que a mente tem de si mesma não pode resultar, também, da experiência de uma realidade sensível, que ela não é. É verdade que a mente conhece realidades sensíveis por meio dos órgãos

⁵²⁴ Cf. *DT X*, II, 4 (CCL 50, p. 315-316).

corpóreos. Mas, tal como sucede com todas as realidades que, como ela, são incorpóreas, a mente só pode conhecer-se a si mesma *por si mesma*. A mente poder-se-ia, ainda, conhecer nas *rationes aeternae*. Nesse caso, sem todavia se conhecer a si mesma, ela reconheceria a beleza e a condição maximamente amável desse conhecimento, facto que não pode ocultar maior incongruência. Poderia, também, ir em busca do conhecimento de si em virtude do conhecimento impresso da noção de beatitude. Com efeito, ao saber que esse é o fim último para que tende, a mente desejaria conhecer-se, uma vez que, desconhecendo-se, não poderia alcançar o seu fim último. Ora, também aqui se gera um paradoxo, pois não se compreende de que modo a mente preservaria a memória do fim último, como noção impressa a que tende e que quer possuir, e não haveria de conservar, de si mesma, qualquer recordação capaz de gerar um conhecimento e de impulsionar o movimento de conquista da beatitude.

Finalmente, poder-se-ia considerar que o que move a mente a conhecer-se a si mesma é o conhecimento do que é conhecer, tal como sucedia para as realidades outras que a mente. Todavia, Sto. Agostinho encontra, nesta hipótese, uma derradeira objecção. Suponhamos que a mente, quando ama conhecer-se, vai em busca do saber, genericamente considerado, e não do conhecimento de si. Ora, como pode esse desejo de saber todas as coisas suportar o desconhecimento de si mesma? E onde haveria a mente de reconhecer todo o saber conquistado, ignorando-se a si mesma? De que modo a mente se reconheceria como realidade cognoscente, se a si mesma não se conhecesse? Ou como realidade ignorante, se fosse absolutamente insciente de si própria?⁵²⁵ Perante os paroxismos de um total desconhecimento da mente por si mesma, Sto. Agostinho afirma que tanto no acto de se procurar a si mesma, como no reconhecimento de quão ignorante é acerca de si própria, a mente humana tem de si mesma algum conhecimento. Por esse facto, quando se ama a si mesma não é a si mesma que procura, sendo essa uma actividade absolutamente desnecessária para a mente⁵²⁶.

⁵²⁵ Cf. *DT X*, III, 5 (CCL 50, p. 317-318).

⁵²⁶ *DT X*, III, 5: “ (...) Quapropter, eo ipso quo se quaerit, magis se sibi notam quam ignotam esse conuincitur. Nouit enim se quaerentem atque nescientem, dum se quaerit ut nouerit (...)” (CCL 50, p. 318). E, como desfecho da discussão acerca do conhecimento íntegro que a mente tem de si mesma, uma vez que, dada a imaterialidade dela, não se pode falar de partes conhecidas e de partes ignoradas por si mesmas, Sto. Agostinho declara, em *DT X*, IV, 6: “ (...) quia nec tota se mens quaerit, nec pars eius ulla se quaerit, se mens omnino non quaerit.” (CCL 50, p. 320). A propósito das implicações gnosiológicas da interpretação do preceito délfico veja-se P. COURCELLE, *Connais-toi toi-même. De Socrate a saint*

Ora, é introduzindo um elemento de cognoscibilidade – a *notita sui* – nessa relação essencial em que consiste o amor de si mesma que Sto. Agostinho considera ser possível entender o modo como a mente se conhece a si mesma. Esta notícia é intrínseca à *intellegentia*, como função da mente que, mesmo sem o exercício da actividade judicativa, nela está presente, fazendo parte da sua essência. Prosseguindo a análise sobre a natureza da mente através da procura do acto que está subjacente nesse elemento de cognoscibilidade, Sto. Agostinho introduz a diferença entre o acto de pensar – *cogitare* – e um acto, mais radical, que consiste num conhecimento habitual da mente por si mesma – *nosse*. Este acto integra e suporta aquele outro. Por isso, a mente não precisa de se procurar a si mesma, pois em última instância, ela sempre está presente e disponível ao conhecimento de si⁵²⁷.

Na realidade, Sto. Agostinho afirma que o amor de si e o conhecimento de si são, para a mente, realidades em correlação, sem deixarem, por esse facto, de ser substanciais, na medida em que a consistência ontológica delas não depende do exercício das actividades específicas da mente racional, como são os actos de julgar ou de desejar possuir qualquer realidade, mesmo que seja a perfeição própria ou o conhecimento de si.

Assim se evidenciam as características principais do cogito agustiniano. Longe de duvidar do que quer que seja para atingir certezas, Sto. Agostinho encontra certezas, ao indagar sobre a natureza da mente humana, despojando-a de todos os elementos que lhe são alheios, até encontrar aquelas realidades residuais que a constituem no seu

Bernard I (Paris 1974), p. 83-90, onde o A. explana as principais teses de Plotino e Porfírio. Para uma análise do referido preceito na obra agustiniana, máxime desde uma perspectiva filológica, v. *Ibid.*, p. 125-163. Uma interpretação no sentido de uma releitura, por parte de Agostinho, do oráculo délfico, integrada numa concepção onde *cogito* e *ordo* se co-implicam pode ler-se em E. Bermon: “ La prise de conscience à laquelle invitent le ‘Connais-toi toi-même’ ou le ‘Rentre en toi-même’ est justifiée avant tout par son enjeu pratique: elle doit permettre de vivre de façon ordonnée. Augustin précise en effet que le précepte de se connaître a été donné à l’esprit pour qu’il se pense lui-même et, ce faisant, pour qu’il vive selon sa nature, c’est a dire pour qu’il cherche à être ordonné selon sa nature (...). ». E. BERMON, *Le cogito dans la pensée de saint Augustin*, p. 194.

⁵²⁷ DT X, VII, 10: “ (...) Quid enim tam cognitione adest, quam id quod menti adest? aut quid tam menti adest, quam ipsa mens? (...)” (CCL 50, p. 323). O facto de a dimensão cognitiva, sobre a forma de um conhecimento habitual – *nosse* -, ser inerente à natureza da mente, manifesta-se na presença constante da mente a si mesma, enquanto ela é, para si própria, o seu conteúdo intencional natural e imediato.

ser⁵²⁸. Estas certezas, apresentando-se com carácter imutável e eterno, não se suportam em ideias adventícias, sendo, por isso, irrefragáveis e inconcussas. Ao terem alcance ontológico, a presença delas na mente depende da mesma instância superior que lhes confere o ser, dada a impossibilidade de qualquer forma contingente conferir a si mesma essa propriedade radical. Com efeito, a mente humana não pode dar ou retirar existência a si mesma, mas apenas afectar positiva ou negativamente, mediante a realização da sua actividade própria, o seu modo específico de ser. Entretanto, Sto. Agostinho considera, também, a possibilidade de estados subjectivos da mente, tais como a dúvida ou o erro, afectarem esta dimensão mais íntima das certezas inabaláveis, inerentes à estrutura ontológica do cogito. Porém, nesses casos, como o filósofo não cessa de recordar, apenas permanece uma confirmação, por via negativa, da existência daqueles conteúdos e certezas, entre os quais se conta a própria condição falível da mente, decorrente do facto de ela não ocupar, na hierarquia ontológica, o lugar de essência suprema.

Ora, é precisamente à luz destas oscilações verificadas no processo de auto gnose, que afectam o recto amor de si, que o Hiponense entende o sentido do preceito délfico, mediante o qual cada ser humano é interpelado para que se conheça a si mesmo. Aparentemente, este preceito é desnecessário, dado que todo o ser humano, na profundidade da sua mente, sempre a si mesmo se conhece, de forma habitual e irrefragável. Todavia, inúmeros fenómenos permitem verificar que este conhecimento da própria essência é, na maior parte dos casos e por inúmeros motivos, deturpado e falsificado. Assim, não obstante o conhecimento da mente por si mesma estar garantido no plano ontológico, ele está perturbado no plano psicológico. Esse facto exige, do ser humano, o trabalho de conquista da auto gnose, indissociável de uma tarefa de purificação interior. Esta confia-se, de facto, à actividade de cogitar, ao pensamento, à reflexão humana, enquanto aquele outro, sendo um acto de máxima radicalidade, reside no ímo do ser humano e entrega-se à dinâmica das três funções da mente, onde interage essa tríplice actividade que a caracteriza: *esse, nosse, uelle*.

⁵²⁸ DT X, X, 14: “(...) omnes mentes de se ipsis nosse certasque esse (...).Viure se tamen et meminisse et intellegere et uelle et cogitare et scire et iudicare quis dubitet? Quandoquidem etiam si dubitat, uiuit; si dubitat, unde dubitet meminit; si dubitat, dubitare se intellegit; si dubitat, certus esse uult; si dubitat, cogitat; si dubitat, scit se nescire; si dubitat, iudicat non se temere consentire oportere. Quisquis igitur aliunde dubitat, de his omnibus dubitare non debet : quae si non essent, de ulla re dubitare non posset. » (CCL 50, p. 327-328).

Desta forma, Sto. Agostinho entende o preceito de auto gnose – *cognosce te ipsam* - como um convite a realizar um movimento de catarse que permitirá à mente humana, num trabalho progressivo de despojamento daquilo que não lhe corresponde por essência, conhecer-se a si mesma de modo recto⁵²⁹. De facto, o preceito socrático que, na perspectiva de Agostinho, assume uma formulação essencialmente paradoxal, dado que a mente sempre se conhece, incide, em última análise, não tanto sobre o conhecimento que a alma tem de si mesma, mas sobre as realidades que ela ama e às quais se vincula como se lhe fossem *próprias*.

Mediante a actividade cognitiva da mente - mediante o exercício do pensar -, ela vinculou-se, com o forte vínculo do amor, a um enorme conjunto de realidades que lhe são alheias⁵³⁰. De igual modo, será mediante a reflexão sobre si mesma e sobre a sua actividade pensante que ela poderá descortinar em que consiste a sua essência e direccionar o desejo de si para a ordem que lhe corresponde por natureza, situando-se numa posição inferior em relação às realidades que lhe são superiores, e numa posição superior em face das realidades que lhe são inferiores e que devem, por conseguinte, ser regidas e governadas por ela. O preceito socrático, esse apelo, de certo modo supérfluo, a um movimento de auto conhecimento exige-se, afinal, em função do cumprimento do *mandatum nouum* e é inseparável dele, pois só mediante o recto conhecimento de si a mente humana pode amar o próximo por Deus e Deus por si mesmo, fazendo uso das demais realidade criadas também em função desta ordem do amor.

⁵²⁹ DT X, V, 7: “ Vtquid ergo ei praeceptum est, ut se ipsam cognoscat? Credo, ut se cogitet, et secundum naturam suam uiuat, id est, secundum naturam suam ordinari appetat, sub eo scilicet cui subdenda est, supra ea quibus praeponenda est; sub illo a quo regi debet, supra ea quae regere debet. ” (CCL 50, p. 320).

⁵³⁰ DT X, VIII, 11: “ (...) Cum ergo sit mens interior, quodam modo exit a semetipsa, cum in haec quasi uestigia multarum intentionum exserit amoris affectum.” (CCL 50, p. 325). Sendo uma realidade interior, a mente corre sérios riscos de alienação, ao projectar o conhecimento de si em representações ou realidades que têm como referência os *corporalia*. É neste processo de alienação que se geram os erros dos filósofos acerca da natureza de Deus e do ser humano. Por isso, para o Hiponense, o sentido do preceito de auto gnose é exactamente o do apelo à via da interioridade: DT X, IX, 12: “ Non itaque uelut absentem se quaerat cernere, sed praesentem se curet discernere. Nec se quasi non nouit cognoscat, sed ab eo quod alterum nouit dignoscat. » (CCL 50, p. 325). Não se trata, portanto, de a mente acrescentar algo a si mesma, movimento que a faria concluir ser outra realidade do que aquilo que é, mas de reconhecer a sua própria natureza, por meio de um processo de despojamento e introspecção. V., também, DT X, X, 13; X, X, 16: CCL 50, p. 326-327; p. 328-329.

Na realidade, uma tentativa de apurar por que motivo a análise agustiniana do cogito humano converge, necessariamente, no esclarecimento da noção de ordem, encontrará uma resposta simples. Ao interrogar a obra de Agostinho indagando por que razão, em última instância, o filósofo se move na busca do esclarecimento da noção de ordem, descobre-se que o motor essencial dessa busca, aquilo que, para o filósofo, se ergue em questão, é o facto de, no conjunto mais ou menos harmónico dos seres, se sobrelevar um, o ser humano, que possui capacidades verdadeiramente inquietantes. De facto, ele não é apenas capaz de formular juízos, concatenando-os em proposições e expressando-os em palavras ou outras formas de comunicação. O ser humano não é tão só capaz de produzir obras onde a razão se expressa. Ambas as capacidades podem encontra-se, aliás, salvo as devidas distâncias, igualmente, em outras formas de ser e de vida. Agostinho assim o mostra, quando insiste na capacidade de imitação que possuem alguns animais, e que o próprio ser humano tem em comum com os irracionais, e na arte maravilhosa desses últimos para construir o seu habitat e organizar toda uma forma de vida onde a ordem se manifesta, recheada de rituais próprios à sobrevivência e conservação da espécie. Sem dúvida, este fenómeno maravilha quem o contemple interrogando o seu porquê derradeiro. Todavia, o que move Sto. Agostinho na demanda da natureza da ordem e a convertê-la, na conexão radical que tal noção estabelece com o cogito humano, no cerne da sua metafísica, é a experiência limite de um ser que se dirige ao real não apenas descodificando-o mediante sinais convencionais, mas acima de tudo indagando acerca do sentido da própria existência – de si mesmo e de quanto o rodeia –, avaliando as diferentes formas de ser e tendendo, irrefragavelmente, a possuir aquela que discerne como melhor. É esta presença de uma consciência vocacionada a um conhecimento por posse, direccionada, afinal, ao exercício de uma racionalidade essencialmente valorativa e orientada a possuir o real mediante uma união de amor, que causa o espanto de Agostinho e o move a inquirir acerca do Princípio de Ordem, e a razão de ser de uma tal presença, no Universo.

Desta forma, a própria indagação acerca do Princípio não é o centro da metafísica agustiniana. Não é a Criação, enquanto acto de um Princípio Único de ser, que está no âmago das preocupações do Hiponense, mas a ordem, acerca da qual se indaga mediante o esclarecimento da natureza do cogito humano na relação que estabelece com o Princípio. A essência deste último é demandada não tanto para que justifique a existência do cogito, mas para que esclareça, mais e mais, a natureza específica do ser humano, permitindo-lhe, através desta consciência de si, realizar, também

progressivamente, a sua forma específica, até atingir a perfeição dela. Ao fazê-lo, e pela relação intrínseca que o ser humano estabelece com o Princípio, é também a própria ordem que se manifesta, exercendo-se de modo mais pleno, no Universo.

É a descoberta de uma consciência que se exerce fundamentalmente como amor que move o Hiponense a indagar acerca da ordem. Em *De musica*, Sto. Agostinho afirma expressamente que a alma humana, por si mesma, nada é, justificando a subsistência dela na relação que estabelece com o Ser supremo. Permanecendo na sua ordem própria, a presença de Deus “vegeta” na mente e consciência humanas, e a alma possui este bem no seu íntimo⁵³¹. A mesma afirmação é feita em *Confessionum*. Mais ainda, ela é o gonzo e o motor da própria Confissão em que Agostinho quer fazer consistir esse escrito auto biográfico. Assim, o filósofo declara que a sua conversão metafísica não foi possível sem um acto de nudez da consciência diante de si mesma. Este processo alcança-se no tempo, mas a ele está subjacente aquele outro, a saber, a presença eterna da mente ante Deus, de um modo latente, sub-reptício, nunca impositivo, vegetativo, como ficara dito em *De musica*. Esta nudez da consciência ante Deus é radical e acontece independentemente do ser humano querer, ou não, assumi-la⁵³². É por esta presença que a consciência humana - imo alicerce ontológico onde se recolhe a forma do ser humano -, quando julga a realidade, a avalia de acordo com uma escala de bens. Com efeito, no seu íntimo, o cogito humano está marcado pela relação ao Bem Supremo, mesmo quando quer ocultar a si mesmo esta condição metafísica, declinando o seu ser numa insciência voluntária acerca de si mesmo e da sua relação com o Princípio.

⁵³¹ *De mus.* VI, XIII, 40: “ (...) cum enim anima per seipsam nihil sit; non enim aliter esset commutabilis, et pateretur defectum ab essentia: cum ergo ipsa per se nihil sit, quidquid autem illi esse est, a deo sit; in ordine suo manens, ipsius dei praesentia vegetatur in mente atque conscientia. Itaque hoc bonum habet intimum.” (PL 32, 1185).

⁵³² Em *Conf.* VIII, 7 (CCL 27, p. 117) é descrito o advento do momento em que a consciência de Agostinho adquire essa nudez ante si mesma, conhecendo a sua situação actual e aquela realidade que se identifica com a máxima expressão a que deve tender: o Ser Supremo. A conversão é, portanto, antecedida por um momento de suprema verdade sobre si mesmo: aquilo que Agostinho é, no confronto com aquilo que deve vir a ser, para realizar a sua forma específica. Em *Conf.* X, II, 2, descreve-se a nudez da consciência humana ante o próprio Ser de que depende: “ Et tibi quidem, domine, cuius oculis nuda est abyssus humanae conscientiae, quid occultum esset in me, etiamsi nollem confiteri tibi? ” (CCL 27, p. 155).

Na verdade, Sto. Agostinho não se cansa de repetir que toda a relação que o ser humano estabelece com a realidade que o circunda envolve-o a ele próprio e a esta condição valorativa do real. Além disso, ao considerar que, no âmago da mente, se inscreve a relação entre o ser humano e o Ser Supremo, ambos avaliados pela própria alma como bens, Sto. Agostinho insiste na dimensão dilectiva de todo o acto cognitivo. Por isso, a indagação sobre a ordem atinge a dimensão mais íntima do ser humano e a resposta para ela tem de ser dada, essencialmente, com base na análise da dinâmica do amor. Outra não é, afinal, a estrutura do cogito humano, como outra não é a essência da relação que o Princípio estabelece com todas as formas de ser e, de modo particular, com o ser humano. Sendo assim, na perspectiva do Hiponense, toda a realidade, por ser cognoscível é, simultaneamente e sem hiato de tempo, eminentemente amável.

Ora, para que se realize a ordem, a mente humana deverá tender àquelas realidades que reconhece como melhores. Por isso, quando avalia o real no exercício da *uera ratio*, descobre que o cogito e Deus são as realidades onde se decide a dinâmica da ordem. Neste óptica, o cogito humano realizará a ordem na medida em que ame Deus, porque essa é a sua forma específica. Nesse acto, longe de negar as demais realidades quer enquanto verdadeiras, quer enquanto amáveis, o ser humano assume-as, integrando-as no amor que a si mesmo tem quando dirige a tensão do seu espírito para o Ser Supremo. De novo é esta a experiência descrita pelo Hiponense em *Confessionum*, quando explana o movimento de aprendizagem de Deus, o qual é concomitante com o processo de conversão. Na mesma nudez de consciência que faz que Agostinho se venha a decidir por aquilo que *deve ser*, ele próprio afirma que ama Deus. Todavia, esta afirmação é demasiado genérica e o seu conteúdo necessita ser explicitado. Por isso interroga: *quid autem amo, cum te amo?*⁵³³ É na resposta a esta questão que se revela o conteúdo do *cogito* agustiniano.

A replicação é remetida pela própria realidade circundante, quando demandada acerca do Ser Supremo. Esta interrogação, realizada pela razão humana quando se debruça sobre as realidades exteriores, é o exercício mais imediato da dimensão intencional do espírito humano que, ao avaliar o real circundante e ao não encontrar nele o valor que procura como supremo, acaba por se voltar para si mesmo e formular a

⁵³³ Cf. *Conf.* X, VI, 8 (CCL 27, p. 159). O texto prossegue, em *Conf.* X, VI, 9, indagando acerca da natureza desse Absoluto: “*Quid est hoc?*”.

pergunta essencial: *tu quis es?*⁵³⁴ A resposta é a condição espiritual do ser humano, unida a um corpo e encontrada no facto de residirem, naquela dimensão mais funda do espírito, três dimensões da mente, destrincháveis mas indissociáveis, na sua actividade. São elas a vontade, pela qual o ser humano deseja ser feliz e unir-se ao Bem Supremo; a inteligência, pela qual o ser humano conhece em que consiste esse bem, mesmo sem o possuir ainda; e a memória, que arrecada aquilo que o ser humano é – aquela presença eterna, vegetativa, ôntica, do espírito humano diante de Deus - e aquilo que o ser humano conquista no tempo, em benefício da perfeição da sua própria forma.

Esta dimensão trinitária do cogito humano é sempre acentuada por Sto. Agostinho. De facto, a essência da conversão metafísica reside em descobrir que a *intentio animi* – que o Hiponense sempre vivenciou antes da sua conversão metafísica de forma particularmente intensa, do ponto de vista afectivo-emotivo, quer mediante a experiência de amizade, quer através da relação passional com a mãe de Adeodato -, nas múltiplas formas de actuação humana, só se realiza plenamente, e, por conseguinte, só é expressão de ordem, mediante elos que religuem efectivamente a própria existência com o Ser Supremo.

Essencialmente, o achamento feito por Agostinho radica na percepção de que tal forma de união exige a persistência de trindades ou, dito de outro modo, que toda a relação, para que seja real, transcendendo o domínio próprio e, abrindo-se ao acolhimento de uma alteridade, exige a subsistência de uma trindade real. Ora, esta trindade deverá reconhecer-se e realizar-se, antes de mais, no interior do próprio cogito, pois se assim não for, este não corresponde à sua natureza específica, não realiza a sua ordem própria, fechando-se à sua essência: a capacidade de amar. Por isso, quer quando Agostinho descreve o itinerário da mente para a descoberta da Unidade do Ser Supremo ou Deus - essa noção a que nenhuma outra excede -, quer quando o filósofo procura compreender a essência trinitária de Deus mediante as analogias da trindade da mente, é sempre a dinâmica ternária do cogito que pretende evidenciar.

Ao acentuar a Unidade e Unicidade do Principio, mormente no itinerário descrito em *De libero arbitrio*, a razão irá descobrir que a Verdade é noção Suprema. Todavia, esta Verdade não é contemplada como uma noção vazia, mas como realidade indissociavelmente unida à forma da noção impressa de sabedoria. Esta, por sua vez, é definida pelo filósofo como a Verdade na qual se contempla e se possui o Bem

⁵³⁴ Cf. *Conf. X, VI, 9* (CCL 27, p. 159).

Supremo. Esta é uma das definições felizes da essência do cogito agostiniano – *ueritas in qua cernitur et tenetur summum bonum*⁵³⁵. Com efeito, é dito por Agostinho, desde as primeiras obras, aliás na sequência da tradição filosófica da antiguidade, que o ser humano tende à posse da sabedoria. Porém, esta sabedoria é definida como Verdade e Bem, convergindo ambas as noções numa Realidade Única – Deus.

É um facto que estes atributos – Verdade, Unidade e Bem - serão considerados, nomeadamente em *De trinitate*, como qualidades de Deus *secundum substantiam*. Precisamente por isso tais propriedades esclarecem a Unicidade do Princípio, mais do que a Trindade dele. Todavia, o que é digno de nota é o facto de Agostinho não dissociar esta descoberta feita pela razão, desta trilogia, intimamente ligada às três funções da mente humana, e à qual se associam dois actos do espírito: a posse do Supremo Bem e a contemplação dele. De facto, para o Hiponense, não há conhecimento sem avaliação do real e sem tendência à posse. A dimensão mais sublime do cogito, para a qual tende todo acto cognitivo, é precisamente a posse do Bem Supremo, dada na contemplação do mesmo. Essa posse realiza a ordem do cogito e identifica-se com a *dilectio* ou *caritas*. É este processo que é descrito nos Livros XIV e XV de *De trinitate*, quando o filósofo volta a evocar a sabedoria como o fim último do ser humano e a realização plena da forma própria dele.

É esta a razão pela qual toda a morosa análise das trindades da mente feita por Agostinho, nomeadamente nos Livros VIII a XI de *De trinitate* se baseia na realidade do amor. Esta mesma realidade é ponto de partida da indagação da essência divina *modo interiore*, a qual ficara exposta no Livro VIII de modo considerado pelo Hiponense como demasiado célere. Na verdade, aí fica dito de imediato que a imagem de Deus se realiza no exercício da caridade e só nessa prática, levada a efeito mediante o cumprimento do *mandatum nouum* – a dilecção ao próximo *tanquam se ipsum* - se pode vislumbrar a essência divina. Ora, Sto. Agostinho quer deixar claro que este mandato não corresponde a qualquer imposição divina contrária ao ser humano, mas à realização da própria essência da dimensão mais profunda dele.

É no intuito de evidenciar este facto que o filósofo irá glosar cada uma das trindades da mente, quer as que se podem manifestar no conhecimento de si mesma – pois sem essa agnição operada no exercício da *uera ratio* a mente não alcançará o elemento ordenado, que se exige como recto conhecimento e termo de comparação para

⁵³⁵ Cf. LA II, IX, 26 (CCL 29, p. 254).

amar o Outro *tanquam se ipsam* -; quer nas designadas trindades do homem exterior, que surgem em *De trinitate* para recordar que o exercício da cognição humana vincula a mente ao real exterior, cuja natureza é diferente do ser humano e inferior a ele; quer na trindade da fé, que emerge na referida obra para recordar que a cognição humana se sujeita ao tempo e que esta dimensão, não obstante positiva e benfazeja, introduz um hiato abissal entre o ser humano e a Deidade; quer, por último, nessa trindade que se descobre *in abditio mentis* e que constitui a própria imagem divina impressa no espírito humano. A análise desta última trindade identifica-se com as glosadas acerca das trindades inerentes ao conhecimento que a mente tem de si mesma e que vêm a convergir, na obra do Hiponense, na trindade *memoria, intellegentia, uoluntas*. No caso de *De trinitate*, uma vez que o filósofo pretende aproximar esta trindade de um conhecimento da essência divina, indaga-se a relação entre as funções da mente e a própria realidade espiritual, na qual aquelas se realizam. Assim, o contributo essencial de uma análise do cogito mediante a indagação da dinâmica trinitária que o caracteriza é o facto de nele se evidenciar a natureza do amor como a realidade que define a forma própria do ser humano.

Entre os diferentes elementos desenvolvidos pelo Hiponense para evidenciar esta especificidade do cogito, dois assumem particular relevância e estão presentes na indagação agustiniana da essência divina mediante a *imago Dei*, esforço de inteligência que, como se afirmou, antes de mais revela a natureza do ser humano a si próprio. Tais elementos são o surgimento do *uerbum mentis* por via de geração e a imanência da vontade, presente em todo o acto de cognição.

A noção de *uerbum mentis* surge, em *De trinitate*, para completar a compreensão da natureza do cogito mediante a trilogia *mens, notitia, amor*. Com efeito, pode afirmar-se que a *dictio uerbi* é, no caso particular da auto gnose, a emissão íntima da palavra que identifica o conhecimento que a mente tem de si mesma. De facto, tal conhecimento implícito, não é, ainda, nenhum caso particular de cognição. Sê-lo-á, na perspectiva de Agostinho, somente quando se transformar em verbo ou palavra. Esta exigência indica, antes de mais, que, para o Hiponense, todo o conhecimento e, por conseguinte, também o conhecimento de si, é uma agnição particular que identifica uma realidade precisa, a qual é expressa mediante um *uerbum*. Este facto decorre precisamente da natureza intencional da actividade do cogito, pois a condição trinitária da actividade do cogito manifesta-se na necessária emissão do verbo, para que haja agnição. Na realidade, na emissão do *uerbum* podem identificar-se os três elementos constituintes de toda a

relação real. Assim, há um princípio do qual o *uerbum* procede e que Agostinho identifica com a *mens*. Há um termo, que é o fim da relação cognitiva e que se identifica com o próprio *uerbum*. E há um terceiro elemento, que une o princípio e o termo desta relação e que se identifica na dilecção que se produz quando a mente se dirige ao conhecimento de uma dada realidade.

Ora, nesta emissão do *uerbum mentis* – início de toda a comunicação, e anterior à produção externa do som pelo qual tal verbo é transmitido a terceiros –, o filósofo identifica o modelo da relação de geração. Fixando a atenção na dimensão mais interior do conhecimento – a do conhecimento de si –, Agostinho afirma que o verbo é como que a prole da mente, pois confere identidade própria à *notitia sui*, mediante o amor que move a indagação acerca de si mesmo. No caso da mente humana - e dada a falibilidade dela, manifesta na mutabilidade e na capacidade de errar no conhecimento de si e da hierarquia ontológica - este amor que, unido à *notitia sui*, gera o *uerbum*, pode proceder ou de uma recta dilecção ou de uma perversão da vontade. No primeiro caso, o *uerbum* é perfeitamente adequado à *notitia* e ao conhecimento que a mente tem de si mesma, tendo por referente a *uera ratio*. Quando tal sucede, o princípio deste *uerbum* é a própria Verdade, e o amor que, unindo-se a ela, o gera, é o amor do Bem Comum. Por esse facto, tal verbo é universal e não se sujeita ao espaço, ultrapassando fronteiras geográficas, às quais está unida a diversidade dos idiomas e os equívocos de linguagem. O *uerbum mentis* que procede de um recto *amor sui* é compreensível por qualquer ser humano, independentemente da raça ou do idioma, pois o princípio de que procede é a Sabedoria Eterna – a Verdade, Bem Comum.

Esta afirmação do Hiponense é rica de conteúdos, permitindo deduzir algumas teses não de somenos acerca da natureza do cogito. Antes de mais, Sto. Agostinho afirma que, na dimensão mais íma do cogito, pode residir a universalidade do conhecimento, mesmo quando este tem por objecto intencional o próprio sujeito. Esta universalidade é garantida precisamente pelos dois termos da relação de que emerge tal verbo. São eles a Verdade e o Amor entendidas na sua máxima expressão, e não como casos particulares ou participações da mente nesses mesmos princípios supremos de realidade. O *uerbum mentis* que exprime um conhecimento adequado procede da união da mente com as *rationes aeternae*. Ora, tal relação só é possível por uma peculiar acção divina na mente, na qual a Iluminação, suposta naquele movimento, é entendida como *Donum Dei*. Tal *uerbum mentis* procede, portanto, da caridade que é Deus. Significando uma peculiar forma de participação da mente humana na essência divina,

ele manifesta a presença, naquela, do dom da sabedoria. Por este mesmo facto, toda a linguagem que dele decorre é universal, mesmo que não venha a ser proferida externamente ou traduzida em qualquer som significante. Destarte se manifesta a ordem na mente, a qual significa não só a elevação do cogito individual ao entendimento de uma Verdade Suprema e Universal, como também revela – uma vez que todo o conhecimento implica a união efectiva e a posse do bem conhecido por parte do cogito - que o processo inverso se realizou. Quando a mente conquista a sua ordem própria e alcança a sua perfeição, o Universal efectiva-se no domínio particular. Desse estado vegetativo e latente, mediante o ser humano, o Bem Comum emerge no Mundo, tornando-se uma presença real e efectiva da ordem *in abditio mentis*.

Ora, para além do elemento gratuito que Sto. Agostinho indissocia da conquista da sabedoria, enquanto *Donum Dei*, a condição de possibilidade ontológica de tal fenómeno reside na imanência da própria vontade no interior do cogito, como elemento estrutural e constituinte de toda a relação cognitiva. Também mediante esta presença se pode compreender a abertura, por parte do ser humano, à recepção da sabedoria enquanto Dom, dado que, para Sto. Agostinho, aquela incidirá não apenas, nem essencialmente, na inteligência, mas acima de tudo na orientação da vontade ao Bem Comum.

Se, na geração do *uerbum mentis*, Sto. Agostinho evidencia a dimensão unitiva do amor, operada mediante a vontade e - no caso do exercício da Sabedoria, não sem a recepção de um peculiar Dom - na volição de um dado objecto de conhecimento, o Hiponense insiste que ela não é cega, operando em estreito liame com a inteligência. Assim, nem a inteligência é vazia de conteúdo, pois toda a *notitia*, mediante a intervenção da vontade, se exprime num *uerbum* que confere identidade e dá forma, no interior da mente, à realidade conhecida, nem a vontade actua irracional e aleatoriamente, de maneira caótica, ou à revelia de quanto a inteligência lhe manifesta.

Esta interacção é particularmente feliz e harmónica no caso da realização da ordem na mente humana. Com efeito, de que modo haveria a vontade de possuir rectidão e ordem sem conhecer quais os bens que deve apetecer e aqueles que deve evitar? Este facto manifesta que ela age em estrita união com a inteligência e, também, com a memória, uma vez que, como adiante se verá com mais detenimento, sem esta, a acção da inteligência é impossível. Assim, na mente onde a ordem se realiza, a vontade estende o seu campo de acção quer à inteligência, quer à memória, fazendo que nas três

funções da mente inerentes ao cogito agustiniano habite a dilecção ou caridade⁵³⁶. Tal mente é, de facto, a imagem mais aproximada que o ser humano pode possuir acerca da Deidade e essa imagem encontra-se sediada e realizada na dinâmica relacional em que consiste a essência do próprio cogito. Na mente que reflecte a ordem, a geração do verbo como *cogitatio uera* é imagem do que se passa na geração eterna do Verbo pelo Pai. Neste processo, a presença da vontade como força unitiva que garante a subsistência do verbo verdadeiro, é imagem de uma terceira realidade, o Espírito Santo que procede do Pai e do Filho.

Todavia, se não poucas semelhanças se podem achar entre a natureza trinitária do *cogito* e a essência, Una e Trina, da Deidade, Sto. Agostinho insiste que maiores são as diferenças⁵³⁷. Por seu turno, mesmo as semelhanças apenas se podem ver por enigma, termo que, para o filósofo, significa uma alegoria oculta, que mais obscurece do que esclarece. E mesmo que o ser humano atinja este nível profundo de semelhança, indagando a estrutura do cogito *in abdito mentis*, ele terá de viver, acima de tudo, a rectidão e a ordem, não se fixando na imagem, mas colocando-a em relação – avaliando-a, portanto – com aquilo que, mediante a fé, o espírito humano conhece acerca da Deidade. Caso contrário, o ser humano corre o risco de confundir a imagem com a própria realidade, facto que o levaria a assumir-se a si mesmo como Deus-

⁵³⁶ *DT XV, XXI, 41*: “ (...) Numquid dicturi sumus uoluntatem nostram quando recta est nescire quid appetat, quid euitet? Porro si scit profecto inest ei sua quaedam scientia, quae sine memoria et intellegentia esse non possit. An uero audiendum est quispiam dicens, caritatem nescire quid agat, quae non agit perperam? Sicut ergo inest intellegentia, inest dilectio illi memoria principali, in qua inuenimus paratum et reconditum ad quod cogitando possumus peruenire (...)” (CCL 50A, p. 518). O parágrafo prossegue, afirmando que a inteligência e o amor se descobrem quando a mente analisa qualquer acto de dilecção. Essa interacção subsiste com anterioridade sobre o acto de amar e de conhecer algo, do qual a mente parte para se conhecer a si mesma. Este facto revela a presença de uma memória primordial, de que fala Agostinho, como sendo aquela dimensão fundante e latente do cogito, onde se recolhe a união entre a *mens* e o Ser Supremo. Tal união dá-se, por conseguinte, na unidade do cogito humano, a qual é inseparável da mútua implicação das funções que nele interagem: memória, inteligência, vontade.

⁵³⁷ Cf. *DT XV, XXII, 42* (CCL 50A, p. 519-520). É dissemelhante a analogia da geração do verbo humano com a essência do Verbo Eterno, assim como é dissemelhante a analogia que se estabelece entre a processão do Espírito e a união que a vontade realiza entre a memória e a inteligência, no interior da mente humana.

Trindade, incorrendo na maior impiedade e mergulhando na mais profunda insciência acerca de si próprio⁵³⁸.

Todo este esforço analítico levado a efeito pelo Hiponense revela a essência de um cogito que possui certezas incontornáveis, antes de mais acerca de si mesmo, as quais, mesmo quando colocadas em dúvida, como faziam os defensores da Nova Academia, mais confirmam a sua firmeza⁵³⁹. Analisando tais certezas, Sto. Agostinho adquire algum conhecimento acerca de Deus, e sobretudo, mostra como tal conhecimento é um desiderato essencial do cogito, evidenciando que o ser humano é, na sua condição ontológica mais radical, *capax Dei*. Assim, mais do que conhecer a Deidade, propósito absolutamente desproporcionado às capacidades humanas, é o conhecimento adequado de si que se obtém, mediante uma dissecação da essência do cogito. Deste conhecimento adequado faz parte a consciência da abissal diferença que separa o Criador da criatura, não obstante esta tenda para Ele como seu único fim e objecto de beatitude. Neste paradoxo se constitui o lusco-fusco do conhecimento da essência Una e Trina de Deus e neste aporema se constitui a busca incessante, por parte da mente humana, pela posse da Deidade. Tal posse e tal agnição é possível, no tempo, em enigma e por espelho. Será possível, na eternidade, numa *uisio Dei* face a face. Em todo o caso, não se deve perder de vista que mais do que conhecer Deus, esta sabedoria manifestará ao ser humano a verdade acerca de si mesmo, a saber, o modo como ele é conhecido pelo Ser Supremo.

Em última instância, todo este esforço revela ao ser humano duas verdades essenciais. Por um lado, enquanto criatura, o ser humano não é verdadeiramente o seu próprio ser, mas apenas o possui – de facto, o ser humano não é o melhor de si mesmo, condição que guarda, no interior de si, para ser atribuída ao Ser Supremo em função do qual deve mover todos os seus actos, transcendendo-se. Por outro lado, o factor enigmático do conhecimento de Deus por imagem, unido à radical dissemelhança

⁵³⁸ Cf. *DT XV*, XXIII-XXIV, 44 (CCL 50A, p. 522-523). A superação deste risco exige, uma vez mais, a transcendência de si mesmo e a purificação do coração. De facto, o ser humano, neste limiar que separa a mente humana do Ser divino, aspira à visão de Deus. Esta visão é a suprema beatitude. Tal condição do espírito - de acordo com sábias palavras proferidas por Adeodato em *De beata uita* e que Agostinho terá sempre como ponto de referência quando fala sobre a *uisio Dei* – só é dada aos que possuem um coração puro, ou seja, àqueles que possuem uma mente que reflecte a ordem, a saber, aquela onde habita a caridade.

⁵³⁹ Cf. *DT XV*, XII, 21 (CCL 50A, p. 490-493).

ontológica entre o ser humano e a Deidade, permitem afirmar que o ser humano vislumbra a total incompreensibilidade de Deus e a inefabilidade Dele. Esta participação em dois elementos que pertencem irrecusavelmente à essência da Deidade, aproxima, afinal, o ser humano do Ser divino, na medida em que o primeiro se confronta com a inefabilidade deste outro.

5. Superna et íntima Veritas

O ensaio de resolução do filosofema da Ordem mediante a análise da estrutura da razão humana obriga Sto. Agostinho a reflectir sobre a relação entre essa faculdade da mente e o termo superior ao qual ela tende. Ao fazê-lo, esclarece, a um tempo, a natureza da mente humana e, mediante a dialéctica que, através da razão, ela estabelece com a Verdade, também a essência desta noção suprema.

Reconhecendo que a Verdade é, para a razão humana, aquela noção à qual nenhuma outra se sobrepõe, Sto. Agostinho articula-a com a dinâmica das funções da mente. Com efeito, é a razão que descobre a Verdade. Ora, dada a estrutura essencialmente valorativa do juízo humano, a Verdade é compreendida pela razão numa dinâmica de identidade e diferença, ou seja, no confronto com a realidade que a mente é em si mesma e que define o lugar que ela ocupa na hierarquia ontológica, e com aquele domínio de realidade que dista entre ela e a Verdade. Ao reconhecer que a Verdade é, não apenas a noção superior à mente, mas aquela noção que engloba todas as demais e à qual nenhuma outra excede, o filósofo assevera que tal noção coincide com a ideia de Bem Supremo. Por conseguinte, no mesmo acto em que a razão percebe a Verdade como Bem Supremo esta noção é apresentada à vontade humana como o *finis optimus* e o seu bem próprio.

Assim, ao perceber a Verdade como Bem, a mente humana entrega a concreção e execução dessa realidade à faculdade volitiva, não obstante a condição paradoxal daquela noção Suprema. Esta verifica-se pelo facto de o Bem Supremo se apresentar à mente como realidade que a supera e, simultaneamente, como a noção que realiza, para o ser humano, o desejo de felicidade, que constitui o seu fim último.

Por sua vez, a noção de *beata uita*, considerada por Sto. Agostinho como objecto de um desiderato universal, encontra-se impressa na memória, desdobrando-se em noções eternas e imutáveis, as quais, uma vez desvendadas pela razão, são assumidas

como princípios reguladores da sua própria actividade e exprimem-se, também, em juízos de carácter valorativo: o todo é maior do que a parte, o superior é melhor do que o inferior, o incorruptível deve preferir-se ao corruptível. Assim, se a mente humana, no exercício da actividade pensante que a caracteriza, é entendida pelo Hiponense como uma totalidade – nela se reúnem os três graus de ser: *esse-uiuere-intellegerere* -, no confronto com a Verdade/ Bem Comum ela revela-se como uma realidade dinâmica e relacional. Uma tal estrutura, por sua vez, verifica-se quer na dinâmica das faculdades, que interagem e dialogam na busca da conquista e realização da Verdade, quer a um nível mais radical, ôntico, que se desvela numa análise vertical, quando a natureza da mente é compreendida na diferença absoluta que a separa da própria Verdade, contemplada como noção suprema.

Mediante um processo ascendente, com início na alma humana e com termo numa noção suprema, da qual Sto. Agostinho implicitamente parte como sendo aquela que preenche a ideia de divindade, o filósofo sublinha a transcendência de Deus. Efectivamente, compreendeu que, para equacionar uma resolução para o filosofema da Ordem, se tornava imprescindível mostrar não apenas a superioridade, mas a radical diferença e a soberania metafísica do Ser Supremo em relação à totalidade das formas de existência, pois se o não fizesse, dificilmente poderia assegurar que tal Ser tivesse poder para administrar a realidade, no seu conjunto e na totalidade das formas de existência, desde o grau mais ínfimo até às expressões mais sublimes, dotadas de racionalidade e liberdade.

Sto. Agostinho cedo se apercebeu de que uma concepção débil da noção de divindade era causa das dificuldades posicionadas em face do filosofema da Ordem, por parte de todas as mundividências e, de modo peculiar, pelo maniqueísmo. Desta forma também se compreende que o cerne da argumentação agustiniana anti-manqueísta não resida, essencialmente, na insistência sobre a problemática da origem do mal ou, sequer, na natureza do livre arbítrio, mas sim na perseverança, atestada ao longo da obra do Hiponense, numa apologia do primado absoluto do Ser Supremo, na hierarquia ontológica.

Com efeito, já em *De ordine* o filósofo reconhece que o alvo da questão que permitirá resolver as aporias geradas em torno da investigação acerca da universalidade da ordem é a necessidade de suportar racionalmente *um tão grande Deus*⁵⁴⁰. Agostinho

⁵⁴⁰ Cf. *DO I*, VII, 20 (CCL 29, p. 98).

sabe que uma noção do Ser Supremo débil de densidade ontológica fará incorrer a mente humana nas maiores contrariedades, quando queira equacionar a articulação entre a existência de Deus e o reinado de desordem presente nos assuntos humanos.

Todavia, o movimento de ascese da razão, que conclui a transcendência de Deus e a absoluta diferença Dele em relação ao Mundo e ao ser humano, não é bastante para solucionar o filosofema da Ordem. De facto, a identificação de uma divindade a tal ponto longínqua que em nada se relaciona com o Mundo, em tudo contribui para afirmar o efectivo desinteresse dela pelos assuntos humanos.

É verdade que uma noção débil de Deus permite conceber a subsistência da desordem, conferindo certa consistência a esta noção, juntamente com o poder de se opor e de danificar aquela fraca divindade. Tal era a proposta maniqueísta. Ou, numa outra expressão, assumida culturalmente e, até, politicamente institucionalizada, ao tempo do apogeu do Império Romano, a debilidade do ser divino daria azo à multiplicação, indefinida e aleatória, dos numes, como é dado comprovar pelo culto estabelecido pelo Império, criticado e analiticamente dissecado por Sto. Agostinho em *De ciuitate dei*. Porém, uma concepção da divindade que a torne inacessível aos seres humanos, colocando-a numa tal dimensão de transcendência que gera uma real incomunicabilidade entre Ele e o conjunto dos seres, estabelece as condições para afirmar o desinteresse do Ser Supremo em relação ao Universo e, em particular, aos assuntos humanos, tendo presente que o ‘assunto humano’ por excelência é, para Sto. Agostinho como para as concepções filosóficas suas coevas, o da conquista da felicidade, que se prende com a definição do fim último do ser humano.

Esta era, com efeito, a essencial fragilidade que Sto. Agostinho verificara nas propostas de filiação platónica. Afinal, uma divindade que não comunica com o Universo que de si mesma emana, não será, ela própria, irresponsável e impotente, incapaz de cumprir directamente a sua acção providente, necessitada, para acatar tal função, de emissários, hipóstases intermédias, que se erigem, em última instância, nas mediações possíveis, sem, todavia, jamais permitirem o acesso à real participação dos seres no Uno Supremo? Efectivamente, um Deus inacessível, por mais sublime e altíssimo que seja, se não for capaz de legitimar, sequer, um voto de confiança acerca da eficaz gestão do curso dos acontecimentos e da efectiva realização da felicidade humana, menos ainda servirá, na óptica do filósofo, para fundar uma articulação racional para o filosofema da Ordem.

Na realidade, a par da transcendência de Deus, do primado de tal noção sobre a mente humana e da insistência na diferença ontológica – eterna e imutável, a Verdade descobre-se na dimensão mais funda de uma mente mutável e sujeita ao curso do tempo –, Sto. Agostinho necessita de garantir a real proximidade entre o Ser Supremo e o Mundo, asseverando o *interesse metafísico* daquele ser pelos assuntos humanos. Simultaneamente, e na mesma medida em que afirma a transcendência divina, o filósofo necessita de assinalar a imanência de Deus em cada criatura, a qual se há-de verificar, tanto no curso dos acontecimentos cósmicos como no interior de cada ser humano, domínio que, afinal, faz parte e se integra naquele primeiro. Por paradoxal que se apresente esta exigência da metafísica do Hiponense, é um facto que a mesma universalidade afirmada por Agostinho para a transcendência divina, que garante o ser e a subsistência de tudo quanto existe, necessita de ser alicerçada para a imanência de Deus. Só assim a noção de ordem adquirirá o estatuto efectivo de categoria ontológica por excelência e será possível afirmar a universalidade desse Princípio radical de Ser. Só deste modo ficará garantido o grau máximo de proximidade entre o Ser Supremo e os seres humanos, inscrevendo esta relação no plano ontológico. Do mesmo modo, só assim se alicerçará a infinita supremacia e regência de Deus em função das desordens intra-mundanas, cuja causa se viu ser o livre arbítrio da vontade humana.

Estes atributos - transcendência absoluta e soberana imanência -, exigidos por Sto. Agostinho para a noção de Ser Supremo, são indicadores de uma metafísica onde o Ser e a Relação se identificam e na qual esta última categoria assume um rosto específico, significando não só a participação dos seres em relação a um Princípio Supremo mas também o estabelecimento de uma radical dependência em face desse Princípio, sustentada numa comunicação de Amor. Esta última propriedade constitui, de facto, para o filósofo, a essência do Ser Supremo, como Vida que, enquanto tal, realiza em plenitude a noção de Ordem. Por conseguinte, esta noção não pode associar-se a qualquer princípio de necessidade ou determinismo.

Uma vez que, para Sto. Agostinho, o Princípio de tudo quanto existe é este Ser Supremo, Vida, ou Ordem Eterna plenamente realizada, é dado concluir que a metafísica agustiniana se baseia numa concepção comunicativa ou dialógica de Ser. Estas serão as coordenadas à luz das quais equacionará o filosofema da Ordem. Reduzido à sua expressão mais simples, tal filosofema interroga, alfim, o modo como Deus e os seres humanos se relacionam, equacionando harmoniosamente tal actividade e a forma como a razão humana, vocacionada a descodificar sentido, interpreta,

mediante a sua intrínseca dinâmica intencional, uma tal relação, construindo uma explicação do mundo mais ampla e universal.

Para Sto. Agostinho, esta relação, simultaneamente transcendente e imanente, que se estabelece entre o ser Supremo e as demais as expressões de ser, é entendida como consequência de um facto omniabrangente: a dependência ontológica dos seres em relação ao Ser, fenómeno que o Hiponense interpreta à luz da noção bíblica de *creatio* e de acordo com as coordenadas específicas que o filósofo tece para esta noção, a partir, fundamentalmente, da sua exegese do *Livro do Génesis* e do *Prólogo* joanino.

Na perspectiva agustiniana, todo o real está dotado de um mesmo sentido e apela, em jeito de *admonitio*, para uma mesma realidade: a criação de tudo quanto existe no Verbo de Deus. É este facto que permite compreender o pleno alcance metafísico, e não meramente estilístico, poético ou retórico, da concepção agustiniana do Universo *uelut magnum carmen*. A criação do Mundo resulta, afinal, da proclamação de uma Palavra Eterna, que ecoa no curso dos tempos e cujo efeito é a constituição dos seres. Estes, porque imersos no tempo, realizam a sua forma específica na sucessão temporal, construindo e orientando, nesse processo, o sentido da história.

O Verbo Criador, por ser Inteligência Soberana, não confere apenas ser, mas imprime sentido às suas obras, sendo dono de ambas as realidades, ser e sentido⁵⁴¹. Deste modo, para onde quer que se volte, interrogando a essência do real, a mente humana descobrirá *a mesma* resposta: a racionalidade do real, instaurada pelo Verbo, *per quem omnia facta sunt*. A própria mente humana, enquanto realidade criada, encontra em si a marca do princípio Criador. E, quer pela absoluta indubitabilidade do conhecimento que possui de si mesma, quer pela supremacia da mente humana em

⁵⁴¹ É reconhecida a função central do Verbo, na metafísica de Sto. Agostinho, a qual é operativa em todos os âmbitos de análise. É pela centralidade da função do Verbo que se esclarece a noção agustiniana de *creatio*. Por sua vez, a concepção agustiniana da essência da Deidade como Trindade não se concebe sem a mediação do Verbo, que a torna inteligível *quoad nos* mediante a acção iluminadora que tal Princípio exerce sobre o espírito humano; é o Verbo que justifica a eficiência do conhecimento humano das realidades criadas, mediante a iluminação; é o Verbo a fonte derradeira da linguagem humana, imprimindo sentido e significado à diversidade de signos; é o Verbo que fundamenta a esperança na restauração da imagem original, deformada pelo pecado. Porém, no plano metafísico, a insistência de Agostinho e o elemento onde, de acordo com o testemunho do próprio Hiponense, passa a diferença entre o Mundo Antigo e a *germana philosophia*, encontra-se, efectivamente, no facto histórico da Encarnação do Verbo. Aí se condensa a noção de ordem e se estabelecem, finalmente, as coordenadas agustinianas para equacionar uma solução possível para o filosofema.

relação aos demais graus de ser, ela erige-se, para Sto. Agostinho, em instrumento privilegiado para construir um discurso metafísico favorável à resolução do filosofema da Ordem.

Todavia, a estrutura da própria mente não é simples, nem nas suas operações, nem nas faculdades que as tornam possíveis. Por isso, é legítimo considerar a possibilidade de aceder, mediante a análise de uma ou de outra das faculdades da mente, ao conhecimento de aspectos diferentes do próprio Ser Supremo, não obstante a convicção de que, Nele, todos os atributos se identificam, na plena simplicidade da essência divina.

Assim, se, para aceder à noção suprema, Sto. Agostinho fez rodar o propósito da sua metafísica – *nouerim me, nouerim te* - sobre a função da mente que se designa por razão, desvendando, deste modo, o *Deus superior summo meo*, para encontrar o reverso da medalha e descobrir o *Deus interior intimo meo*, o filósofo descera ao fundo da memória. A vontade, que completa a tríade das funções da mente, é a noção porventura mais obscura, pois só se reconhece *em exercício*, isto é, mediante uma análise da execução da Verdade pelas obras humanas.

O resultado desta incansável busca do eixo sobre o qual se exerce a relação entre o Uno e o Múltiplo, entre o Ser Supremo e as diferentes formas dos seres - inquirição que não pode fazer-se a não ser mediante a razão humana -, é a progressiva dilucidação da imensa potência que reside no interior do ser humano, o desocultamento da força intencional de tal espírito, precavendo-se o filósofo do risco de tombar no subjectivismo, cujos índices conhece e para os quais alerta continuamente ao longo da sua obra.

Num trajecto que apela continuamente para a interioridade, o paradoxo de encontrar o universal no singular, o Ser Supremo na limitação da mente humana, só o é por breves momentos e em aparência. Sto. Agostinho desconhece o enclausuramento da Verdade no sujeito. Inversamente, ao analisar o recôndito da mente, abre a intimidade do ser humano singular - pois o espírito é de cada um, dado que uma alma universal e anónima não seria compatível com a criação do ser humano, *imago dei* - às infinitas possibilidades de ser que lhe são dadas contemplar através da realização do projecto que culmina com a posse da felicidade. Esta, por seu turno, realiza-se mediante um particular modo de união com o Ser Supremo, que Sto. Agostinho resume na expressão *esse cum deo*.

No Livro décimo de *Confessionum*, o filósofo toma como objecto de análise a memória humana e, numa ascese que regride ao domínio mais profundo da mente, exaure todo o conteúdo intencional dessa função da mente. No referido escrito, o Hiponense reitera o seu propósito, já recolhido na invocação de *Soliloquorum*, para erguer a sua metafísica: *cognoscam te, cognitor meus, sicut et cognitus sum*⁵⁴².

A esta espécie de *cumplicidade epistemológica*, que envolve o conhecimento de Deus e o de si mesmo, une-se implicitamente toda uma concepção metafísica, segundo a qual os seres existem porque a Verdade os conhece, e a verdade deles é garantida pela permanência eterna da forma de cada um nessa Verdade Suprema. Por isso, a mente humana só alcançará o conhecimento ajustado quer das distintas formas que preenchem o Universo quer de si mesma, quando penetrar na Verdade plena, onde os seres estão imersos e se constituem na sua forma específica⁵⁴³. Tal só é possível mediante uma

⁵⁴² *Conf.* X, I, 1 (CCL 27, p. 155). Tendo como horizonte o texto de 1Cor 13:12, Sto. Agostinho explorará progressivamente as condições de possibilidade para aceder ao conhecimento das criaturas em Deus, quer no tempo, quer escatologicamente.

⁵⁴³ As condições de possibilidade deste acesso da mente humana à Verdade em Deus esclarecem-se, na obra do Hiponense, através da doutrina do *intellectus fidei*, por um lado e, por outro, mediante a peculiar forma como Sto. Agostinho concebe a compenetração entre a mente humana e o Verbo. Nele permanecem as *rationes aeternae* e, por meio dele, o ser humano recebe a luz que lhe permite aceder ao modo como as coisas são, em Deus. Esta forma de conhecimento co-implica a mente humana e a Deidade. Ora, sendo esta superior àquela, no conhecimento sapiencial, Sto. Agostinho admite uma acção de Deus na mente humana a tal ponto intensa que lhe permite afirmar ser Deus que conhece, na mente humana, a ordem dos seres e a sua recta disposição na ordem. Trata-se, neste grau de conhecimento, próprio da sabedoria, de uma conformação, adequada e limitada, do ser humano com a Deidade, antecipando a conformação mais plena e definitiva que se dará no final dos tempos. A propósito desta compenetração entre Deus e os humanos, que caracteriza o conhecimento sapiencial, lê-se em *Conf.* XIII, XXXI, 46: “ (...) Aliud ergo est, ut putet quisque malum esse quod bonum est, quales supra dicti sunt; aliud, ut quod bonum est uideat homo, quia bonum est, sicut multis tua creatura placet, quia bona est, quibus tamen non tu places in ea, unde frui magis ipsa quam te uolunt; aliud autem, ut, cum aliquid uidet homo quia bonum est, deus in illo uideat, quia bonum est, ut scilicet ille ametur in eo, quod fecit, qui non amaretur nisi per spiritum, quem dedit, quoniam caritas dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis, per quem uidemus, quia bonum est, quidquid aliquo modo est: ab illo enim est, qui non aliquo modo est, sed est est.” (CCL 27, p. 269-270). Note-se que o próprio livro décimo de *Confessionum* (cc. I-V) é um exercício, por parte de Sto. Agostinho, desta forma de conhecimento. É a descida ao núcleo da consciência que permite o discurso agostiniano da confissão, a qual é frutífera porque sumamente verdadeira, não obstante limitada. Para Sto. Agostinho, tal forma de discurso é

peculiar forma de comunhão que se estabelece entre a mente humana e o Verbo Eterno, Princípio Criador.

É sobre as potencialidades da memória que, em *Confessionum*, Sto. Agostinho opera a escalada da mente em direcção a Deus, não já para aceder a Ele como Ser Supremo, mas para O descobrir como aquele Princípio com o qual mais intimamente se estabelece uma comunhão metafísica. O modelo de conhecimento de si e de Deus para o qual aponta é, uma vez mais, de natureza sapiencial, específico da forma de saber atribuída à Filosofia, designada pelos antigos como *amor sapientiae*⁵⁴⁴.

No décimo Livro de *Confessionum*, Sto. Agostinho vai em busca, não apenas do Deus dos Filósofos da antiguidade, mas do Deus da Relação e da Comunhão amorosa, promulgado pelo cristianismo⁵⁴⁵. Esta relação realiza-se e progride através de mediações, até se radicalizar numa presença entre a mente humana e o Ser Supremo, a qual, sendo directa – por se tratar de um conhecimento sem mediação de nenhuma criatura - não implica identidade, fusão ou confusão de ambas as substâncias, divina e humana, mas preserva a diferença ontológica.

Assim, nesta ascese para Deus mediante a memória, o Hiponense começa por reconhecer e louvar a beleza da forma de todos os seres, a qual, por não esgotar toda a beleza, não pode colmatar o desejo de eternidade que caracteriza a vontade humana. Todavia, nesta explanação de *Confessionum*, o movimento de ascese procede por via negativa, apelando a uma progressiva superação, por parte da mente humana, do apego que, por hábito, contraiu com as formas contingentes.

A mente humana é permanentemente convidada por Sto. Agostinho a orientar-se na busca de formas superiores, eternas e imutáveis, que quietem o desejo de felicidade.

possibilitada *te mihi lucente*. É esta acção de Deus sobre a mente humana que permite um conhecimento quer de si mesmo, quer das realidades circundantes *sicut cognitae sunt per Deum*.

⁵⁴⁴ Cf. *DO* I, XI, 32 (CCL 29, p. 105-106); *Conf.* III, IV, 8 (CCL 27, p. 30); *CA* II, II (CCL 29, p.19-21); *De moribus* I, XXI, 38 (CSEL 90, p. 43); Em *De continentia* VIII, XX, o *amor sapientiae* identifica-se já com a união entre o ser humano e Deus, realizada escatologicamente: “ (...) in illo enim saeculo et in illo regno erit bonum summum, malum nullum, quando erit et ubi erit sapientiae amor summus, continentiae labor nullus” (CSEL 41, p. 165); veja-se, também, *Contra Iulianum*, IV, XIV, 72 (PL 44, p. 774), onde o termo é empregue no mesmo contexto: “Obsecro te, non sit honestior philosophia gentium, quam nostra christiana, quae una est uera philosophia, quandoquidem studium uel amor sapientiae significatur hoc nomine.”

⁵⁴⁵ *Conf.* X, VI, 8: “ (...) Non dubia, sed certa conscientia, domine, amo te. Percussisti cor meum uerbo tuo et amaui te.” (CCL 27, p. 158).

Quer nos itinerários da mente para aceder à transcendência divina, quer naqueles onde sublinha com maior afinco a imanência do Ser Supremo, o filósofo parte da certeza inconcussa de que os seres estão dotados de beleza, medida e ordem. Ao fazê-lo, ratifica a bondade do Universo, contrariando as teses maniqueístas, e assevera a diferença entre Deus e as suas obras, contradizendo todo assomo de panteísmo.

Afirmando a onipresença do Princípio em todas as manifestações de ser, Sto. Agostinho mostra quão inexpiable é o desconhecimento do Ser Supremo, por parte da mente humana⁵⁴⁶.

Uma vez mais, não é a existência de Deus que está em causa, no itinerário para a descoberta da presença Dele por intensidade, no interior da mente humana, mas antes a descoberta de aspectos da essência do Ser Supremo. Com efeito, é precisamente sobre a essência que incide a interrogação do Livro décimo de *Confessionum* - *Quid autem amo cum te amo?*⁵⁴⁷ Indubitavelmente, é num horizonte de uma relação de união amorosa que se desenvolve esta indagação da essência da realidade amada, mediante a análise da memória. Esse facto justifica que Sto. Agostinho, mormente em *Confessionum*, faça concatenar o excuro sobre a referida função da mente articulando-o com mais uma abordagem do desejo universal de felicidade. De facto, já em *De libero arbitrio* procedera de igual modo, articulando então a descoberta da Verdade pela razão com aquele desiderato universal.

Num caso e noutro, Sto. Agostinho procura compreender a natureza de Deus e o modelo de relação que Ele estabelece com as criaturas, de modo particular com o ser

⁵⁴⁶ Sto. Agostinho, na esteira de S. Paulo (*Rom.* 1: 20), insiste na plena revelação do Princípio a todos os humanos. A *lex diuina* está impressa no coração de cada ser humano e toda a realidade é instrumento que o Princípio utiliza como *admonitio* para que a mente humana descubra a sua forma específica de ser: a dependência ontológica em relação à Deidade, Una e Trina. Nesta medida, e dado que, pela Encarnação do Verbo, Sto. Agostinho considera o cristianismo depositário da verdade do ser humano acerca de si mesmo, a *uera philosophia* ou *philosophia christiana* – termo que só tardiamente surge na obra do Hiponenese, já nos escritos de polémica contra Juliano de Eclana – é, do ponto de vista ontológico, universalmente acessível: católica, coincidindo a religião com o exercício de uma *Vera Religio*. Contudo, se, por coerência com os princípios que obtém mediante reflexão, Sto. Agostinho atinge e proclama a universalidade do cristianismo, condicionamentos culturais e históricos, próprios de um determinado momento do curso dos tempos, fazem-no incorrer em contradição. É o caso da contínua insistência na necessidade da recepção dos ritos de purificação baptismal para alcançar a salvação, e da afirmação de que a morte de crianças não baptizadas as priva da participação na bem-aventurança eterna.

⁵⁴⁷ Cf. *Conf.* X, VI, 8 (CCL 27, p. 159).

humano, concluindo, uma e outra vez, a radical e íntima presença da Deidade na forma humana, e tornando progressivamente inabalável a evidência do cuidado de Deus sobre os assuntos humanos.

Na realidade, não é apenas a insistente afirmação da simultânea transcendência e imanência de Deus que se torna paradoxal, na metafísica agustiniana⁵⁴⁸. No interior da obra do Hiponense causa porventura maior dificuldade justificar por que razão, não obstante o Mundo, a saber, o conjunto da Criação, não ser, de modo algum, efeito de uma necessidade do Princípio, a presença Dele, íntima e permanente, nas realidades criadas, se torna uma conclusão irrefragável da razão. Na perspectiva agustiniana, desde que há formas existentes no Mundo, elas tornam-se a tal ponto propriedade do Princípio que a essência Dele não se compreende já sem as suas criaturas, como se elas próprias fizessem parte da essência divina, sem, no entanto, serem Deus. Numa mundividência como a agostiniana, de facto, é mais premente justificar a existência do Mundo do que a do próprio Deus, Ser Supremo, Eternamente Feliz, Vida Superabundante. Na realidade, Ele a si mesmo se basta, vivendo eternamente a dinâmica de Amor em que consiste a sua essência, a qual realiza em plenitude a felicidade do Seu Ser.

No caso do ser humano, essa presença do Ser Supremo nele pode aumentar ou diminuir de *qualidade*. À luz dos supostos agustinianos é possível, efectivamente, falar de uma maior ou menor participação da criatura espiritual no Ser divino. Para este facto concorrem dois elementos: a condição intensa do Ser, propriedade que Sto. Agostinho descobre com o auxílio da leitura dos *Platonicorum*, e a natureza do livre arbítrio da vontade⁵⁴⁹. Porém, o fim último do ser humano é a consecução do desejo de felicidade, facto que Sto. Agostinho sempre postulou, desde a leitura de *Hortensius*⁵⁵⁰, aprofundando sucessivamente a compreensão da natureza deste desejo e o modo como ele se realiza no ser humano.

⁵⁴⁸ Esta simultaneidade é afirmada com frequência pelo filósofo. A Verdade, *Superiora atque interiora* (cf. *Ep.* LV, V: CSEL 34/2, p. 179), *Superna et intima* (cf. *Ep.* CI, III: CSEL 34/2, p. 541), é posse das almas sábias quando, no íntimo do coração, participam no *Intimi ac Superni boni* (cf. *Ep.* CXL, XXXIII: CSEL 44, p. 225).

⁵⁴⁹ Sobre a semântica agustiniana do termo *esse*, ver E. Z. BRUNN, " Le dilèmme de l'être et du néant chez saint Augustin. Des premiers Dialogues aux Confessions " : *Recherches agustiniennes* 6 (1969), spec. p. 9-10; p. 10, notas 5 e 6.

⁵⁵⁰ Cf. *Conf.* III, IV (CCL 27, p. 29-30); VIII, VII, (CCL 27, p. 123-125).

Já desde os primeiros escritos, maxime na trilogia dos Diálogos de Cassiciaco, onde se integram *Contra Academicos*, *De beata uita* e *De ordine*, o filósofo discutira a questão do fim último de ser humano com base na definição apontada por Cícero para o desejo de felicidade. Assim, enquanto em *Contra Academicos* o Hiponense conclui que não pode haver felicidade sem o conhecimento da Verdade, em *De beata uita* introduz um novo elemento: a felicidade decide-se na distinção entre um estado *passivo* do ser humano em relação à Divindade, segundo o qual aquele é possuído por Esta, estado que se identifica pela expressão *haberi deo*; e uma outra situação, na qual o ser humano possui *activamente* a Divindade, estado que se exprime pela proposição *habere deum*. O primeiro estado é comum a todos os seres, na medida em que todos dependem e são propriedade do Princípio Supremo de Ser; a segunda situação exige a adesão livre da vontade a uma condição metafisicamente irrefragável: a dependência ontológica em face do Princípio. Idêntica à sabedoria, a *uita beata* - conclui-se no referido Diálogo - consiste, portanto, na posse de Deus, Verdade em Plenitude.

Em *De ordine*, para definir aquela posse activa de Deus, Sto. Agostinho prefere a expressão *esse cum deo*. A mesma distinção surge, neste Diálogo, entre uma forma de união, activa e intensiva, da mente humana com a Divindade, e uma outra forma de convivência com Ele, forçada, passiva e indiferente. *Esse cum deo* é o estado que o sábio atinge e corresponde à posse da vida feliz. *Non esse sine deo* é a condição, comum a todos os seres, que também acontece aos estultos e infelizes, pois é consequência do seu ser participado, que, no caso dos estultos, é assumido de forma demissionária.

Nestes primeiros Diálogos, porém, e não obstante Sto. Agostinho insistir numa *união no ser – habere deum / esse cum deo* -, o discurso fixa-se demasiado num acesso à sabedoria segundo o modelo epistémico da antiguidade, a saber, por via de uma união intelectual, onde somente a razão tem lugar, enquanto faculdade cognitiva. Tudo se passa como se a única comunhão possível no ser - sendo esta sinónimo de uma adesão unitiva à realidade Suprema - fosse viabilizada tão-só por via noética, ficando as demais formas de vivência humana e as outras expressões de ser à margem de uma possível ligação com o divino. Este era, com efeito, o modelo de sagesa proposto pelos Platónicos, comum a todas as gnoses. Sto. Agostinho depressa regista as inúmeras aporias em que incorre uma concepção do mundo que defenda uma tão estreita noção de Ser quando quer enfrentar o enigma da ordem, principalmente à hora de demonstrar quer a universalidade e radicalidade daquela noção, quer a efectiva proximidade entre o Ser Supremo e os seres humanos. Com efeito, nesse caso, um sem-fim de expressões de

realidade ficam, imediatamente, marginalizadas e, entre elas, também as faculdades humanas e as demais funções da mente, que não a pura razão.

Concretamente, a função de recordar, ou memória, é alheada, em *De ordine*, da actividade do sábio⁵⁵¹. Imbuída de representações materiais, ela só pode lançar obscuridade sobre a razão que busca atingir o seu estado puro. Para tal, ela há-de separar-se de qualquer rasto de matéria, esquecendo todo o contacto com o Mundo, pois de outra forma não poderá unir-se com Deus, inviabilizando o fim último do ser humano.

Não obstante a expressão que condensa a realização da felicidade incidir sobre o ser - *esse cum deo* -, ela corresponde, em *De ordine*, a um projecto claramente afastado do mundo sensível e confiado ao esforço dialéctico da razão. E, se é um facto que, no referido Diálogo, Sto. Agostinho insiste, até ao extremo da ironia, nas limitações e aporias de uma tal interpretação – pois se ao sábio se exige um tal desapego do mundo e do próprio corpo, certamente se discute a aquisição da felicidade por parte de um defunto sábio -, também é de notar que, em *De ordine*, o filósofo não deixa de sublinhar a efectiva diferença e incomunicabilidade entre dois mundos, a saber, o de Deus e o dos homens. Esta insistência é rectificadora em *Retractationum*⁵⁵², pois daria lugar a equívocos, não apenas na exegese do passo bíblico em questão, mas sobretudo no que se refere à concepção agustiniana de Ser, tornando esta noção suprema uma realidade misantropa e inacessível às criaturas, abrindo passo às aporias sobre a universalidade da ordem e inviabilizando uma justificação para o efectivo cuidado das coisas humanas por parte do ser divino. A dificuldade parecia consistir, nestes primeiros Diálogos, na descoberta de uma articulação eficaz entre a autoridade de Cristo e a dos Platónicos, duas vias que porventura terão parecido a Agostinho, à primeira vista, mais conciliáveis do que efectivamente ele próprio viria a comprovar.

Para equacionar o desejo universal de felicidade com a posse plena de Deus, era necessário, por um lado, *ampliar o horizonte da noção de Ser*, fazendo que esse Princípio Supremo reunisse em si todas as perfeições, também a Unidade e a Bondade, em uníssono com a Inteligibilidade, atributos que andavam dissociados e dispersos nos esquemas platónico e neoplatónico das hipóstases, dificultando, à hora de solucionar o

⁵⁵¹ Cf. *DO* II, II, 7 (CCL 29, p. 110-111). V., também, K. WINKLER, “La doctrine augustinienne de la memoire à son point de départ », in *Augustinus Magister* I (Paris 1953), p. 511-519; Paula OLIVEIRA E SILVA, *Santo Agostinho. Diálogo sobre a Ordem* (Lisboa 2000), p. 255-259.

⁵⁵² Cf. *Retract.* I, III, 2 (CCL 57, p. 12).

filosofema da Ordem, a tarefa de lograr uma justificação racional para o modo como Deus e o Mundo se relacionam. Por outro lado, impunha-se encontrar elementos de ligação *directa*, sem intermediários – termo que, para Sto. Agostinho, não é sinónimo de ausência de mediações –, entre a mente humana, no complexo das suas funções, e o Ser Supremo, no conjunto dos seus atributos.

Ora, quando Sto. Agostinho, em obras como *De libero arbitrio* ou, de modo menos sistemático mas atingindo igual objectivo, em *De uera religione*, expõe o itinerário da mente para a Verdade, afirma, desta noção Suprema, simultaneamente a soberania ontológica, a razão suficiente de todas as formas, a Bondade e a Unidade supernas. Inversamente, no que à mente humana se refere, e não obstante postular a relação directa entre ela e a Verdade Superna, na qual não há mediação de nenhuma criatura, o Hiponense afirma a dinâmica das funções que a caracterizam, atribuindo-lhes condição intermédia na hierarquia ontológica, querendo assim significar precisamente a possibilidade de acréscimo ou decréscimo da forma do ser humano na ordenação dos seres, mediante a actividade da mente.

Por seu turno, em *Confessionum* Sto. Agostinho assinala um percurso até ao fundo da memória, para encontrar, na mais íntima dimensão dela, a causa que garante o alcance ontológico - e não apenas psicológico, nem tão-só gnosiológico - da relação com o ser supremo, que aí se desvela. Trata-se de uma dimensão radical da relação que, sem intermediários e abrangendo a totalidade do ser humano, se estabelece entre a mente humana e a Deidade.

O ponto de partida e critério desta *ascese em descensão* é o Amor, e é neste acto da mente que Sto. Agostinho fará residir o derradeiro estatuto ontológico dela. Quanto ao mais, o *itinerário de descensão* percorrido no Livro décimo de *Confessionum* é em tudo semelhante àqueles que o Hiponense explana, quando quer tornar patente a superioridade de Deus. Neste caso, o filósofo quer aceder à essência divina para tornar inteligível a realidade que confessa amar. Este movimento exigirá ulteriores esclarecimentos, na medida em que ele supõe um conhecimento antecipado do objecto amado. Na realidade, o Hiponense não se cansa de afirmar que não é possível amar aquilo que não se conhece – *nemo amat incognita* -, questão que discute com algum detalhe em *De trinitate* e da qual retira importantes ilações sobre a natureza da mente humana.

Ao fundar este *itinerário descendente*, que parte da verificação de uma adesão amorosa da mente a uma realidade Superna, Sto. Agostinho coloca já em jogo, se bem

que de modo implícito, a tríade em que faz consistir as funções da alma racional, preparando assim a explanação mais completa da natureza e actividade de tais funções, sobre as quais se expande em *De trinitate*. Nesta obra, ao analisar as trindades da mente, o filósofo discute detalhadamente a anterioridade do conhecimento implícito de Deus e da alma por si mesma, dado que, na ausência de tal conhecimento, considera não ser possível prosseguir qualquer investigação⁵⁵³.

No Livro décimo de *Confessionum*, Sto. Agostinho afirma pretender dar-se a conhecer aos demais, transmitindo, através de sinais linguísticos, aquilo que discerne acerca de si próprio, mediante uma compreensão que não provém exclusivamente de si. Dito de outro modo, pretende dar-se a conhecer por meio de um conhecimento que se gera no encontro entre a mente e a Verdade⁵⁵⁴. Esta *Confissão* corresponde ao conhecimento actual que possui de si mesmo, transmitindo aos homens a mesma nudez de consciência com que se reconhece no confronto íntimo entre a sua mente e a Verdade. Porém, tal processo só é exequível considerando a possibilidade de uma co-presença entre a alma racional e a Verdade. É este postulado que está em questão, no itinerário descendente operado por Sto. Agostinho ao mais íntimo de si mesmo, exercido por meio de uma fenomenologia da função de recordar. Este tirocínio de autognose, no qual se explicita a relação entre conhecimento e amor, intrínseca à dinâmica da mente humana, será, posteriormente, objecto de reflexão em *De trinitate*. Nesta obra o Hiponense analisa as condições de possibilidade de tal conhecimento, ensaiando, na interacção das faculdades da mente, uma agnição analógica de Deus, mediante a imagem Dele, que o filósofo sabe estar impressa na mente humana.

Assim, o texto do Livro décimo de *Confessionum* assume um carácter propedêutico em face de uma outra sequência de itinerários de ascese da mente em direcção ao Ser Supremo, os quais, fundados na categoria da relação, terminam no esclarecimento daquilo que o Hiponense considera ser a realização da ordem na mente, a qual consiste na plenitude da sabedoria possível ao ser humano.

Para revelar aos homens, em jeito de confissão, o que agora é e o que ainda não é – propósito que supõe o conhecimento de si na luz da Verdade -, Sto. Agostinho começa

⁵⁵³ Cf. *DT* VIII, VI; VIII, IX; X, I, 1 - X, II, 4 (CCL 50, p. 279-284; p. 289-290; p. 311-316); V., também, *De quant. anim.* XXVI, 51 (CSEL 89, p. 196).

⁵⁵⁴ *Conf.* X, II, 2: " Tibi ergo, domine, manifestus sum, quicumque sim (...). Neque enim dico recti aliquid hominibus, quod non a me tu prius audieris, aut etiam tu aliquid tale audis a me, quod non mihi prius dixeris." (CCL 27, p. 155).

por manifestar que ama uma realidade suprema e que este amor se identifica por uma adesão intencional da sua mente às realidades imutáveis. Afinal, tudo quanto há de belo e de amável nas criaturas, estando, porém, sujeito ao tempo e à corrosão, isso mesmo Agostinho ama, quando ama o seu Deus, negando, todavia, a esta última noção, os atributos específicos da matéria: espaço, tempo, movimento, corrupção, fugacidade⁵⁵⁵.

Na sequência deste raciocínio, Sto. Agostinho formula a seguinte interrogação: em que consiste a eternidade, que ama e reconhece em si, acima de si? Ao interrogar o conjunto das realidades criadas, o filósofo interpela uma dimensão da intencionalidade do seu espírito, a saber, aquela que resulta do facto de a mente se endereçar para a beleza dos corpos. Interrogando todas as criaturas, a resposta é unânime. Elas *não são* o Deus que Agostinho ama e quer conhecer, a fim de se conhecer a si mesmo. A interrogação que versa sobre a natureza das criaturas corresponde ao movimento intencional da mente em direcção ao exterior, ao qual se segue, numa indagação que quer percorrer todos os graus de ser, a interpelação sobre a própria existência como vida racional : *tu quis es?*

Depois de reflectir sobre a realidade exterior, a intencionalidade da razão investe sobre a própria essência humana, enquanto unidade de corpo e alma. A indagação sobre o corpo já fora executada no primeiro momento, dado que, mediante a corporeidade, o ser humano é criatura dotada de extensão, propriedade comum às demais formas de existência material. Por isso, será na alma que o filósofo procurará o seu Deus, avançando, assim, desde o domínio dos objectos exteriores, em direcção ao mundo da interioridade.

Porém, quer ao interrogar o mundo exterior, quer ao tomar consciência da sua corporeidade como parte desse mesmo mundo, Sto. Agostinho não dissocia o conhecimento de si e o conhecimento das demais realidades, tanto das que ocupam um lugar inferior na hierarquia ontológica, como das que ocupam, nela, um lugar superior. Contudo, quando interroga as realidades que se lhe apresentam como extrínsecas à mente, e dado que o objectivo da busca é o conhecimento de Deus e de si, o filósofo conclui pela negação: elas *não são* o seu Deus. Inversamente, quando interroga as realidades que a mente possui no interior de si, o filósofo encontra um trampolim para aceder ao Deus cujo conhecimento busca e que considera indissociável do

⁵⁵⁵ Cf. *Conf. X, VI, 9* (CCL 27, p. 159).

conhecimento de si, por motivos que se tornam sucessivamente mais claros, nos diferentes excursos do Hiponense acerca da natureza da mente humana.

No itinerário que designámos como *descendente* da mente para Deus é, efectivamente, o conhecimento de Deus e da alma que se joga, mas a própria dinâmica do percurso parece partir já do interior da mente humana para o exterior, mediante a intencionalidade do espírito que concebe uma afinidade entre a beleza e o amor. Esta prioridade metafísica do interior sobre o exterior, que Sto. Agostinho quer sublinhar, necessita, por um lado, de transitar do foro da experiência *própria* para o domínio da partilha *comunitária*, tornando-se pública, mediante a *Confissão*, e, por outro lado, reclama por alcançar universalidade, firmando o discurso em juízos onde se articulem noções imutáveis e eternas.^{me}

De facto, este *itinerário descendente* parece, a um olhar menos atento, extremamente afim dos demais executados por Agostinho e nos quais a razão concluiu a Superioridade de Deus, regredindo sobre si mesma. Porém, como já se fez notar, aqui o ponto de partida não é a razão, enquanto faculdade de pensar, mas o amor, enquanto actividade da alma que envolve todas as funções dela. Agostinho parte da consciência de um amor que possui – da adesão da sua vontade a um bem imutável –, o qual só é possível mediante a apreensão de uma noção de eternidade, mesmo se implícita. Ora, a eternidade é precisamente a noção que o Filósofo de Hipona deseja transformar em conhecimento explícito⁵⁵⁶.

⁵⁵⁶ Cf. *DT* X, I, 1 - X, I, 3 (CCL 50, p. 311-315). Em *De trinitate*, Sto. Agostinho discorre sobre o conhecimento implícito e afirma que é ele o motor de qualquer investigação e de todo o progresso no conhecimento. Se a mente procura conhecer a beleza dos corpos, é porque esse desejo é antecedido de um conhecimento implícito do que é o Belo, ao qual corresponde um amor implícito por essa realidade. É esse amor que impulsiona a investigação. Este processo verifica-se em todo o movimento que conduz da ignorância ao saber. Há um conhecimento implícito da realidade intencional que se busca, e que é amada, também, mesmo se débil e implicitamente. O esforço por alcançar um conhecimento explícito dessa realidade é efeito da ponderação do valor do objecto implicitamente amado. É este processo de conhecimento que Sto. Agostinho põe em movimento no itinerário descendente da razão em direcção à realidade implicitamente amada - a eternidade, noção na qual Sto. Agostinho resume a essência do Deus que ama, sem conhecer, ainda, explicitamente, o conteúdo de ambas as noções, Deus e Eternidade. Por isso, o resultado do referido itinerário será o conhecimento - mesmo se contingente, tão claro quanto possível - da essência da eternidade, de forma a intensificar o amor pela realidade que recai sob essa noção, no caso, Deus. Neste processo, Sto. Agostinho afirma conhecer-se, simultânea e progressivamente, a si próprio. Ora, tal movimento só é possível na medida em que o filósofo declara, por um lado, que o conhecimento implícito de si é inerente à própria actividade cognitiva, e, por outro, que a essência do ser

Para tal, Sto. Agostinho percorre o mundo exterior, debruçando-se, seguidamente, sobre a própria actividade racional, recordando, em síntese, os momentos delineados no itinerário ascendente exposto em *De libero arbitrio* - a função judicativa da razão enquanto essencialmente valorativa, a afirmação do primado do espírito racional sobre as demais realidades, e a descoberta da Verdade como realidade Superna e Princípio de toda a inteligibilidade, identificada com Deus. Porém, este conhecimento de Deus como Verdade Superna não é aquele que se identifica com a realidade que Sto. Agostinho diz amar e cuja natureza busca, pois de outro modo teria cessado de inquirir. O conhecimento da Verdade como noção Superna da mente que, em *De libero arbitrio*, fora suficiente para identificar a existência de Deus, não revela, em *Confessionum*, a essência do objecto amado. Manifestamente, aquele trajecto não basta já à exigência de racionalidade do Hiponense, obrigando-o a prosseguir a indagação⁵⁵⁷.

Por seu turno, em *De trinitate* Sto. Agostinho discorre sobre a natureza do conhecimento implícito, afirmando que é ele o motor de qualquer investigação e de todo o progresso cognitivo. Assim, por exemplo, o filósofo faz notar que quem procura conhecer a beleza dos corpos, fá-lo porque esse desejo é antecedido por um conhecimento implícito da essência do belo, ao qual corresponde um desejo implícito de posse desse bem. Ora, são estes dois os motores que impulsionam a investigação: o conhecimento implícito e o desejo de posse dessa realidade. Este movimento verifica-se em todo o processo que conduz da ignorância ao saber. Há um conhecimento implícito da realidade que se busca, a qual é também amada, mesmo se débil e implicitamente. O esforço por alcançar um conhecimento explícito dessa realidade resulta da ponderação do valor do objecto implicitamente amado.

É este processo de agnição que Sto. Agostinho executa no itinerário descendente da razão em direcção ao objecto implicitamente amado – a eternidade, em que Sto. Agostinho resume a essência do Deus que confessa amar, sem conhecer, ainda,

humano consiste na relação que estabelece com o Princípio Soberano de Ser, Deus. Assim, o progresso no conhecimento dos conteúdos da memória, partindo de um implícito amor pela eternidade, revela, a um tempo e em compenetração, a essência da mente e a da própria divindade.

⁵⁵⁷ *Conf.* X, VII, 11: “Quid ergo amo, cum deum meum amo? Quis est ille super caput animae meae? Per ipsam animam ascendam ad illum (...).” (CCL 27, p. 160).

explicitamente, o conteúdo de ambas as *notitiae*⁵⁵⁸. Por isso, o resultado de tal itinerário será o conhecimento, tão claro quanto possível, da essência da Eternidade, por forma a intensificar o amor pelo objecto que recai sob essa noção, no caso concreto – e porque de uma noção suprema se trata - Deus.

Curiosamente, Sto. Agostinho afirma que, para alcançar o seu objectivo – conhecer-se como é conhecido pela Verdade Superna, e revelar aos demais a verdade desse conhecimento - deve ultrapassar a própria força da razão, quando esta se dirige para os objectos sensíveis, e centrar-se no primeiro grau de interioridade, sobre o qual pode reflectir com independência do impacto dos sentidos externos. É na memória que Sto. Agostinho encontra material sobremaneira farto para iniciar esse itinerário descendente da razão para Deus. Porém, note-se que a análise que o Hiponense leva a efeito no Livro décimo de *Confessionum* não incide exclusivamente sobre a actividade da memória enquanto função da alma. Na realidade, é já toda a vida íntima da mente que aí se descreve, mediante uma fenomenologia do acto de recordar⁵⁵⁹. A descida ao imenso palácio da memória é motivo para Sto. Agostinho enunciar aspectos cruciais sobre o modo como concebe a natureza do conhecimento humano e para elucidar o modo como a forma humana assume e realiza a categoria ontológica da relação.

Memória, inteligência e vontade concorrem para a percepção da Verdade e implicam-se no juízo que a mente faz, quando se debruça sobre a realidade exterior. Esta, por sua vez, é retida, mediante os sentidos corpóreos, pela memória, através da formação das imagens das coisas ou representações. O Filósofo de Hipona insiste, portanto, na dimensão imanente da vida da alma racional, a qual transcende uma concepção de conhecimento como actividade pura da razão, pois envolve toda a dinâmica das funções da mente. Sto. Agostinho não deixa de reconhecer que esta vida da alma, que cria e origina um verdadeiro mundo interior, se reveste de algum mistério. A condição imaterial do conhecimento humano é, em si mesma, objecto de assombro, e

⁵⁵⁸ Como esclarece em *DT X, I, 1* (CCL 50, p. 311-312), todo o conhecimento implícito se fundamenta na condição impressa das noções, universais e comuns, para as quais dirige o esforço da razão: beleza, sabedoria, bondade, justiça, em suma, todas as *notiones impressae*.

⁵⁵⁹ Em *Conf. X, VIII, 12*, ao transpor a razão, quando reflecte sobre os sentidos, fixando-se na memória, Sto. Agostinho articula, de modo imediato, a tríplice actividade da mente – recordar, pensar, querer: "(...) et uenio in campos et lata *praetoria memoriae*, ubi sunt thesauri innumerabilium imaginum de cuiuscumodi rebus sensis inuectarum. *Ibi reconditum est, quidquid etiam cogitamus* (...). Ibi quando sum, *posco, ut proferatur quicquid uolo* (...)." [CCL 27, p. 161 (it. n.)].

a natureza da mente, na medida em que implica uma relação com uma realidade essencialmente *diferente* dela, está recheada de paradoxos, não podendo exaurir-se em absoluto o seu conteúdo.

Com efeito, de que modo pode a alma possuir tantas realidades, umas directamente dependentes da percepção sensível - como o mar, a terra, o céu, a cor, o som e o cheiro -, outras decorrentes da experiência que a mente tem de si mesma, nas quais se integram, não apenas o passado e o presente, mas a projecção do futuro?⁵⁶⁰ Além do mais, todo este mundo interior é imenso e, precisamente pela superioridade ontológica das realidades espirituais em relação às corpóreas, tal mundo possuiu uma densidade maior do que a das próprias realidades de que a mente partiu, podendo articulá-las e dispor delas para construir e vivificar o íntimo da alma humana, sem, todavia, com elas se identificar. Nesta medida, é decisiva, para a compreensão da *ordo rerum* e para a realização dela, a qualidade do mundo interior que cada ser humano constrói, no qual consiste a qualidade da forma do seu ser, da qual vive e mediante a qual exerce a sua actividade como ser humano. Por isso, será também esta dinâmica de interioridade que poderá esclarecer aquilo que Sto. Agostinho considera ser a realização da ordem na mente humana.

Efectivamente, no itinerário ascendente da razão para Deus, a mente humana descobre o valor supremo pelo qual deve reger-se, para que esteja ordenada de acordo consigo mesma, ocupando o lugar que lhe corresponde na hierarquia ontológica. Todavia, a mente é uma complexa trama de princípios de actividade, todos eles dotados de meandros e de lugares recônditos, como Sto. Agostinho põe de manifesto na análise que faz da memória humana, insistindo em que esta mesma indagação não se pode realizar sem o concurso da inteligência e da vontade. Por isso, para entender o que significa a realização da ordem no ser humano e de que modo se pode afirmar que ele está devidamente ordenado de acordo consigo próprio é indispensável compreender o modo como o filósofo concebe a vida da alma, ao analisar a inter-relação das faculdades.

⁵⁶⁰ Cf. *Conf.* X, VIII, 13: “ (...) quae quomodo fabricatae sint [imagines] quis dicit, cum appareat, quibus sensibus raptae sint interiusque reconditae?” (CCL 27, p.162). Em todo o parágrafo, o filósofo insiste na acção da vontade sobre as representações recolhidas na memória, sublinhando o carácter imaterial das imagens, o qual não deixa de constituir um mistério. A imaterialidade das imagens e a presença delas na mente, que a tradição filosófica de cariz aristotélico justifica mediante a doutrina da abstracção, aparece, para Sto. Agostinho, envolta em enigma.

Magna est uis memoriae, proclama Agostinho⁵⁶¹. Um dos aspectos desta *magna uis* é precisamente o facto de, em todo o acto de conhecimento, mesmo no das realidades exteriores, se incluir já, de modo imediato e implícito, o conhecimento de si⁵⁶². Em *Confessionum*, Sto. Agostinho toma consciência da complexidade do processo de auto conhecimento. Por um lado, o filósofo comprova e afirma que a vida da mente humana abarca um horizonte infinito de realidades, na medida em que ela não as alcança de modo material, em extensão, mas espiritual e intensivo. Desta forma, o espírito humano, em si mesmo finito, apresenta-se a Agostinho demasiado estreito para a si mesmo se conter, na medida em que, potencialmente, é capaz de abarcar, de forma intencional, o conjunto das realidades criadas⁵⁶³. Este facto é tanto mais irrecusável quanto o Filósofo de Hipona afirma que, na mente humana, coexistem a contingência, a sujeição ao tempo e ao movimento, e a permanência, nela, da própria noção de eternidade, à qual corresponde a essência de Deus.

O magno motivo de assombro – a estreiteza da mente para se abarcar a si mesma – será posteriormente discutido pelo filósofo, ampliando a problemática, em *De trinitate*. O facto de a mente não conhecer a totalidade de si mesma, dada a infinitude do objecto para que tende, não significa que alguma parte da mente fique fora de quanto ela conhece⁵⁶⁴. Efectivamente, a alma humana não tem partes, pois não é uma realidade material, questão que ficara encerrada já em *De quantitate animae*. A mente humana possui, antes, diversas funções, para as quais, mediante um esforço analítico, se podem determinar campos específicos de actividade, atribuindo-lhes tarefas distintas no exercício da racionalidade que caracteriza a forma do ser humano. Contudo, a

⁵⁶¹ Cf. *Conf.* X, VIII, 12; X, XVII, 26 (CCL 27, p. 161; p. 168-169).

⁵⁶² *Conf.* X, VIII, 15: " Magna ista uis est memoriae, magna nimis, deus meus, penetrare amplum et infinitum. (...) Et uis est haec animi mei atque ad meam naturam pertinet, nec ego ipse capio totum, quod sum." (CCL 27, p.162). A natureza da auto gnose esclarecer-se-á quando Sto. Agostinho analisar a natureza do conhecimento implícito, concretamente em *DT X*, III, 5 (CCL 50, p. 317). O próprio facto de ir em busca do conhecimento de si é, para Agostinho, índice de que a mente tem, de si mesma, algum conhecimento, pois se totalmente se ignorasse não poderia tomar-se a si mesma como objecto de indagação.

⁵⁶³ *Conf.* X, VIII, 15: " (...) Ergo animus ad habendum se ipsum angustus est, et ubi sit quod sui non capit? Numquid extra ipsum ac non in ipso? Quomodo ergo non capit? Multa mihi super hoc oboritur admiratio, stupor apprehendit me." (CCL 27, p. 162).

⁵⁶⁴ *DT X*, III, 6: « Cum itaque aliquid de se scit, quod nisi tota non potes, totam se scit. Scit autem se aliquid scientem, nec potest quidquam scire nisi tota. Scit se igitur totam. » (CCL 50, p. 318-319).

actividade cognitiva que, para Sto. Agostinho, resulta da interacção destas funções, é plenamente imaterial e, como tal, nem essa actividade, nem a mente, que a unifica e na qual inere, se sujeitam à divisão em partes.

Da mesma forma, o resultado do conhecimento – aquilo que Sto. Agostinho designa por *scientia* - não é quantificável. É, antes, o efeito de uma qualidade adquirida pelo espírito, que o aperfeiçoa e que realiza, nele, um aspecto da ordem, mesmo que não seja aquele em que consiste a expressão mais plena e radical dessa noção, a qual o filósofo reserva, não para o domínio da *scientia*, mas da *sapientia*.

Nesta imbricada discussão acerca da identificação, ou não, entre a mente humana e o seu conteúdo cognitivo, real ou possível, dois aspectos são de sublinhar. Um primeiro define uma característica essencial da natureza do conhecimento humano, tal como o Hiponense o concebe. Um outro, mais directamente explanado pelo filósofo no décimo Livro de *Confessionum*, consiste na afirmação da diferença ontológica entre a eternidade e o tempo. Sto. Agostinho descobre-a na dimensão mais recôndita da mente, mediante a análise da memória, como o fará sempre que analisa a actividade da mente humana, quer atendendo ao domínio de acção de uma função específica, quer fixando-se na interacção entre as diferentes funções. Com efeito, quando reflecte sobre a natureza da mente humana, é sempre a diferença entre tempo e eternidade que vem a lume, pois é ela que caracteriza, na óptica do Hiponense, a essência da forma do ser humano. Igualmente, é nesta diferença e por meio dela que se descortina a natureza da Ordem, enquanto Princípio supremo que esclarece, na mundividência agustiniana, a relação entre o Uno e o Múltiplo.

Quanto ao primeiro aspecto, a saber, a identificação de características essenciais do conhecimento humano, ao considerar a identidade da mente e do seu conteúdo, Sto. Agostinho não admite qualquer cisão entre sujeito e objecto. Com efeito, não é este o modelo cognitivo proposto pelo Hiponense. Por isso mesmo, máxime no que ao conhecimento de Deus e da alma se refere, o filósofo insurge-se permanentemente contra as concepções do mundo baseadas em ficções ou representações produzidas pelo espírito humano, resultantes da combinação de imagens corpóreas. Mediante esta articulação de *phantasmata* nascem interpretações fictícias e fantásticas acerca daqueles dois pólos de relação - Deus e o ser humano -, essenciais na constituição de toda a metafísica.

No entender de Sto. Agostinho, tais conjecturas baseiam-se em projecções do espírito humano, que cria, a partir de si, o próprio objecto de conhecimento. O resultado

deste processo é a construção de *idola*, frutos de uma alienação do espírito e origem de todas as formas de idolatria, as quais, para Agostinho, mais não são do que expressões adulteradas da forma de conceber a categoria ontológica da relação, reduzindo-a à sua expressão psicológica. Ora, a construção de mundividências onde o ser se reduz às fantasias do espírito, confundindo com elas aquela categoria derradeira, só é possível se a estrutura cognitiva se conceber, exclusivamente, em termos de representação, fundando-se na auto posição ou criação do objecto cognitivo a partir do sujeito.

É este, afinal, o cerne da crítica de algumas correntes da filosofia contemporânea à religião, nomeadamente ao cristianismo. Ora, tal crítica será legítima sempre que, por religião, se entenda uma concepção do mundo que ignore a transcendência, a qual necessariamente se transformará em expressões, teóricas ou práticas, de totalitarismo. Criando um Deus à medida da razão humana, a qual se encerra em si mesma no ciclo das representações, não superando o dualismo sujeito/objecto, não é possível integrar a diferença, nem no plano horizontal, nem na direcção vertical. Toda a forma de alteridade real fica, assim, inviabilizada. Tais concepções do mundo alienam, deste modo, a categoria ontológica mais radical, a qual, para Sto. Agostinho, se designa por Ordem ou Relação. Porventura a crítica à religião como alienação, facilmente reconhecida nas correntes do materialismo dialéctico, é legítima, quando se dirige a interpretações do mundo onde tudo gira em torno de um Espírito Subjectivo, à maneira de Hegel, ou desemboca em expressões onde a religião – ou a categoria da Relação, sobre a qual se erige toda concepção religiosa – é reduzida à representação, como na proposta de Schopenhauer. Porém, todas estas concepções estão bem longe de se justificarem à luz da categoria agustiniana de Relação, tendo o próprio Hiponense, em defesa da *vera religio*, combatido afincadamente toda a redução desta categoria às representações do espírito humano ⁵⁶⁵.

⁵⁶⁵ Sto. Agostinho analisa atentamente a categoria da representação e confere-lhe, em boa parte, a sede de todos os enganamentos. Por um lado, o domínio do conhecimento como representação não alcança, para o Hiponense, o plano metafísico, nem sequer o gnosiológico, mas apenas o psicológico. Aqui, todos os equívocos são possíveis. É no domínio dos *phantasmata* que o filósofo chega a admitir a possibilidade da intervenção de criaturas racionais superiores, cuja vontade se fixa na perversão da *aversio Dei*, sobre o ser humano, prendendo este às trevas do erro e da falácia. Estas criaturas que, na obra do Hiponense, assumem a designação comum de demónios, podem *de iure* exercer acção sobre o ser humano, pois sobrepõem-se-lhe na hierarquia ontológica.

O segundo aspecto supra indicado - a diferença ontológica que Sto. Agostinho descobre no íntimo da memória, marcada pela união, na mente, entre eternidade e tempo - cria a paradoxal situação de uma descoincidência da mente consigo mesma. Para compreender esta aparente contradição, longe de evocar um esquema cognitivo baseado na objectivação do espírito, o Hiponense defenderá a presença do próprio Ser Supremo e Eterno no interior da mente, sem, contudo, com ela se identificar. É na compreensão desta dinâmica - a saber, a que estabelece a proximidade radical entre Deus e o ser humano, ao ponto de o próprio Deus estar inscrito, presente, impresso, na mente racional, sendo precisamente esta a dimensão que determina o lugar da forma humana na hierarquia ontológica - que se descortina a dimensão essencial da noção agustiniana de Ordem.

Um dos atributos que o Hiponense emprega para definir esta situação paradoxal, segundo a qual a mente humana unifica, em si, o tempo e a eternidade, é a noção de *dissimilitudo*, a qual, nesta acepção mais decisiva, não decorre de uma queda original, nem de um defeito da natureza, mas atinge o domínio ôntico, onde o ser humano reconhece a sua contingência e, simultaneamente, descobre a sua magnanimidade. *Dissimilitudo* significa, então, diferença ontológica entre a Eternidade do Ser Supremo e a finitude do ser humano, a qual persistirá como condição de possibilidade da própria relação que se estabelece entre estes dois pólos. Sem diferença não há ordem possível.

A este respeito, a procura de Deus mediante a memória é paradigmática. De facto, no termo desse processo de busca, o Filósofo de Hipona descobre que a mente e Deus são realidades co-presentes, evidenciando que esta presença mútua se dá mediante uma relação que não poderia, de modo algum, seguir o modelo da reciprocidade sem reduzir Deus a uma representação e a um produto do espírito humano, anulando a diferença. A *dissimilitudo* é, então, para o Hiponense, o atributo da alma racional que identifica o modelo de relação que se estabelece entre Deus e a mente, sendo este atributo maximamente positivo e extensivo a todas as criaturas. No caso da relação entre Deus e o ser humano, a diferença significa, por um lado, que, se o Ser Supremo está *sempre* presente na mente humana, o inverso *nem sempre* se verifica, tornando-se a própria relação, por parte do ser humano, objecto de conquista. De notar ainda que a *dissimilitudo* decorre da condição criatural do ser humano e, por isso, não se dissolve *nunca*, inscrevendo esta dinamicidade da relação entre o Ser Supremo e a mente humana num horizonte de eternidade.

Se é verdade que Sto. Agostinho invoca, para a alma humana, a superação de um estado de inquietude pelo descanso em Deus, este estado não implica a anulação da actividade especificamente humana, significando apenas o afastamento dos obstáculos para a consecução do fim último do ser humano. Tal finalidade, por sua vez, exprime-se no desejo de felicidade. Esta noção, absorvida desde cedo por Agostinho nos escritos de Cícero, será sucessivamente aprofundada, podendo resumir-se, na obra do Hiponense, no desejo de vida eterna em Paz. Porém, enquanto vida, seria contraditório considerá-la votada a um quietismo anquilosado, próprio de seres exânimes. Ela estará, portanto, repleta de uma actividade eterna, cuja natureza o Hiponense vai progressivamente esclarecendo e cuja condição de possibilidade reside, precisamente, na subsistência da *dissimilitudo*. No itinerário ascendente da razão para Deus, esta fora identificada pela irreciprocidade existente entre razão e Verdade. No percurso descendente, tal *dissimilitudo* verifica-se pela *diferença* percebida entre Deus e a alma, conforme se considere um ou outro dos pólos desta relação radical.

Assim, seja qual for a direcção que tome o percurso da mente humana para Deus - quer se considere em processo ascendente ou em profundidade -, a *dissimilitudo* será sempre descoberta, no ponto de chegada, como categoria metafísica que exprime a radicalidade da dependência ontológica, comum a todas as criaturas e que assume a sua especificidade na forma do ser humano, enquanto vida racional. Tal característica distingue-se, de modo absoluto, de uma vivência da mente naquela dimensão a que Sto. Agostinho designa por *regio egestatis*, a qual confessa ter experimentado, e que resulta de um afastamento voluntário da mente em relação ao Princípio do seu ser. Uma tal forma de usufruir da própria existência é falsa, na medida em que torna actual, para a mente, enquanto objectos de posse, as realidades corpóreas e inferiores, como se fossem o Ser Supremo. Ora, o efeito do preenchimento da alma com a posse destes bens é a indigência, como se discute em *De beata uita*, e a consequente inquietude da alma humana - a tensão da mente para bens corpóreos. Esta, enganada no mais íntimo de si, desfruta da parte como se fosse o Todo, dos bens ínfimos como se do Supremo se tratasse. E, porque a mente humana, essencial e efectivamente, tende àquele Bem, ao aderir a qualquer outra realidade como se da Eternidade se tratasse, a forma humana esvazia-se, verificando-se, assim, a degradação dela na ordem do ser.

Por isso, para se ancorar na *regio dissimilitudinis*, abandonando a *regio egestatis*, a fim de, a partir desse conhecimento de si, poder edificar uma vida em rectitude, Sto. Agostinho postula a necessidade de um movimento de conversão da alma. Esta

conversão é possível na medida em que, como se afirmou, em todo o acto cognitivo vai implícito um recto conhecimento de si, o qual, pela efectiva relação entre a mente e a Verdade, não se dissocia da presença, igualmente implícita, subjacente e sempre actuante, do Criador, no interior da mente humana.

É para o reconhecimento da natureza desta presença que progride aquele itinerário da mente, elaborado por Sto. Agostinho, que se designou como movimento descendente da razão para Deus. Assim, a pesquisa elaborada ao recôndito da memória é mais um momento da realização do desiderato que o Hiponense traçara para atingir a sabedoria e sobre o qual se ergue a proposta da sua metafísica, assim como a metodologia adoptada, fundada sobre a dialéctica do conhecimento da alma e de Deus. Todavia, em *Confessionum* acrescenta-se uma indicação, que demarca o horizonte desta busca: *cognoscam te, cognitor meus, sicut et cognitus sum*⁵⁶⁶.

Note-se, ainda, que se é verdade que a descida de Sto. Agostinho ao fundo da memória permite o acto da própria confissão como reconhecimento de si, mediante a proclamação de quanto o filósofo encontra no interior da mente, a atenção do Hiponense não se dirigirá, de modo fundamental, para o plano psicológico dos conteúdos do espírito humano. É um facto que Sto. Agostinho não desdenha essa perspectiva de análise. Contudo, o seu objectivo é claro, e bem mais amplo: conhecer-se a si mesmo, *tal como é conhecido por Deus*, pois só nesse plano de radicalidade o filósofo considera que o conhecimento de si outorga sentido à própria confissão. Na óptica do Hiponense, só nesse domínio de análise a mente não estagnarà numa auto-avaliação do espírito por si mesmo, mas descobrirá – e poderá transmitir aos demais - o efeito da acção do Ser, Absolutamente Outro, sobre a própria mente humana. Na verdade, é esta acção a causa eficiente do conhecimento, mediante um processo de iluminação que permite à mente conhecer-se e às demais realidades, tal como são conhecidas por esse Princípio, ou seja, tal como subsistem, na Verdade Criadora. Nesta medida, esta proclamação, por parte de Agostinho, do estado actual da sua mente, em que consiste a confissão anunciada no Livro décimo de *Confessionum*, cumpre a regra laudatória que o filósofo impusera em *De libero arbitrio* como paradigma da atitude legítima da mente humana ante as obras do Criador. Com efeito, é também essa a regra que preside, em *Confessionum*.

Uma avaliação do Livro décimo de *Confessionum*, à luz da radicalidade do propósito agustiniano de uma recta auto gnose, permite visitar cada um dos

⁵⁶⁶ *Conf. X, I, 1* (CCL 27, p. 155).

momentos percorridos pelo Hiponense quando analisa a função de recordar, considerando-a não já em si mesma, mas na medida em que, paulatinamente, por meio dela, se indiciam os elementos que viabilizarão um tal conhecimento. O termo desse processo conclui que a Verdade sobre si mesmo é possível pela já referida condição paradoxal da consciência: a co-presença entre Deus e o espírito humano. Na medida em que se trata de um conhecimento por presença, ele articula-se com a função da mente mediante a qual o Ser é captado em estreita conexão com a dimensão temporal. Por isso, a memória é, neste trajecto, a função da mente à qual Sto. Agostinho presta particular atenção sem, contudo, poder isolar a análise da actividade dela e a intervenção das demais funções, no processo cognitivo humano.

Na realidade, a concepção augustiniana de Ser, que não só não abdica, como ainda sublinha, por todas as vias, a diferença ontológica, terá de enfrentar, uma vez mais, a misteriosa forma de co-presença que se dá numa relação onde a reciprocidade dos termos está ausente. Tratando-se de Deus e da mente humana – e sendo aquela noção caracterizada pela total supremacia em relação a todas as demais formas de existência –, como justificar a presença Dele no interior do espírito humano sem que se gere uma fusão de naturezas ? E como identificar as condições de possibilidade do acesso a uma tal dimensão de conhecimento, aquele cujo objecto é a própria mente humana, não já tal como ela é para si mesma, mas tal como ela é conhecida pelo próprio Criador?

Na obra do Hiponense encontra-se uma resposta para estas dificuldades, atendendo ao modo como o filósofo analisa a função de recordar, não já para esclarecer as propriedades que nela identifica, mas para esclarecer a forma como um tal exame revela, *gradatim*, as condições de co-presença entre a alma e Deus, indicando, por um lado, elementos acerca da essência de ambos os termos envolvidos nesta relação, e insistindo, por outro lado, que é na relação, em si mesma considerada, que a mente humana pode adquirir conhecimento de si.

Para Agostinho, a memória não é uma função voltada exclusivamente para a recordação do passado. Com efeito, ela integra a experiência passada numa vivência presente e, a partir de ambas, unificando-as numa mesma pessoa humana, torna possível a projecção de futuro. Quando Sto. Agostinho afirma que a memória é guardiã desta tríplice dimensão da vivência humana, a qual considera sempre determinada temporalmente, o filósofo manifesta de modo inconcusso uma peculiar perspicácia na compreensão da psicologia humana. Na verdade, o Hiponense comprova que toda a

projecção de futuro tem como ponto de partida a realidade vivenciada no presente, sem prescindir da experiência passada, mais ainda, assentando nela. Porém, o domínio psicológico desta concepção da interioridade humana é ultrapassado pelo próprio Agostinho, quando inscreve esta experiência no domínio de uma meta-antropologia, rompendo, antes de mais, com a tradição filosófica de filiação platónica, a qual considerara a memória como função preponderantemente regressiva. O aspecto fulcral desta concepção antropológica do ser humano é a dimensão intencional, vocacionada para uma dinâmica de futuro, sobre a qual Sto. Agostinho a erige. Não obstante o aparente paradoxo, a concepção augustiniana de memória desenha uma compreensão do mundo onde o Ser se realiza projectivamente, numa dinâmica que supera a dimensão cronológica do tempo, não podendo abdicar de uma visão escatológica que afecta cada expressão de ser em particular e a interacção de todas, no conjunto do universo criado.

Inversamente, para Platão, como para os Platónicos, de que Sto. Agostinho declara ter recebido influência, o Ser encontra-se totalmente recolhido e realizado num Princípio arcano, e é para lá que a alma humana deve encaminhar o seu esforço ético-noético. A experiência da tridimensionalidade temporal na alma denota, numa tal visão do mundo, dispersão e multiplicidade, características que devem ser anuladas pela própria mente, pois de outro modo não se viabiliza a união entre a razão – chispa de lume divino, no ser humano –, e aquele Princípio do qual ela escapou, a Unidade divina, sem que, para tal fuga, se consiga encontrar explicação plausível. Neste contexto, o regresso da razão sobre si mesma, postulado por tais filosofias, unido a um processo de conversão ou purificação noética tende a restituir à alma o estado de perfeição que ela possuía no Princípio, ou seja, antes de se unir com o corpo e de se misturar com a matéria. É desta estranha mistura, desta convivência da alma com elementos alheios à sua diva condição, puramente inteligível, que lhe advêm todas as afecções negativas, o sofrimento, a dor e a ignorância.

A esta luz, que mais pode desejar a alma, para o seu “futuro”, senão um regresso à Origem, um restabelecimento do passado, um abandono de todas as afecções recebidas nesse seu cárcere, que é o corpo? Aliás, unindo a esta concepção de anamnese, considerada fonte de sabedoria, a apologia do ciclo de reencarnações postulado para a alma por estes três exponentes do Platonismo com os quais Sto. Agostinho mais de perto dialogou – o próprio Platão, Plotino e Porfírio, não obstante algumas divergências

que o filósofo regista em *De ciuitate dei*⁵⁶⁷ –, compreende-se por que razão o Hiponense não poderia, de modo algum, perfilhar esta proposta e aderir a ela como sustento da sua concepção acerca da forma do ser humano.

De facto, para Sto. Agostinho é característica essencial da mente humana a capacidade projectiva que, em *Confessionum*, atribui à própria memória, entendida como função que armazena a experiência humana e se torna condição de possibilidade do exercício da intencionalidade que caracteriza a forma do ser humano. Se, como pensa Agostinho, a intencionalidade é característica da mente, ela deverá verificar-se em cada uma das funções do espírito humano, não podendo deixar de afectar, também, a memória. A dimensão mais radical da intencionalidade, na memória como em cada uma das demais funções da mente, desvelar-se-á na condição reflexa delas. No caso da memória, tal facto significa a *presença* desta função da mente a si mesma.

Assim, enquanto função que totaliza a experiência, Agostinho considera que a memória é a condição de possibilidade da apreensão, pelo ser humano, das três dimensões da temporalidade – passado, presente e futuro. Por sua vez, enquanto função dotada de intencionalidade, ela é, antes de mais, memória de si. Em ambos os casos, a descida ao palácio da memória encaminha o ser humano para a descoberta, no âmago da mente, do modo de relação que nela própria se estabelece entre o Princípio Supremo de Ser e de Verdade, independentemente do conhecimento ou da consciência que cada ser humano possua desse facto. Tal relação caracteriza-se por três factores elementares: estar radicada no domínio do Ser, ter carácter permanente e não ter origem no ser humano. Desta forma, pode afirmar-se que esta relação subsiste para lá da consciência que dela possua aquela forma de ser que por ela subsiste como mente racional.

É um facto que, para Agostinho, há um Princípio de Ser e um início do cosmos e de todas as formas de existência nele presentes. Esta afirmação, que só se esclarece, na obra do Hiponense, quando se compreende o modo como Agostinho concebe a noção de Criação, não deixa de confirmar que a tridimensionalidade do tempo e a multiplicidade são duas propriedades que afectam o próprio espírito humano, tornando-se indissociáveis desta forma específica de existência. Sendo assim, quer a temporalidade, quer a multiplicidade, sendo ambas manifestações de finitude, são, na

⁵⁶⁷ Cf. *De ciu. dei* X, II; X, XXIII; X, XXX-XXXII (CCL 47, p. 274; p. 296-297; p. 307-314).

óptica de Agostinho, expressões de bondade e de verdade⁵⁶⁸. Por isso, quando, no interior da memória, o filósofo afirma encontrar o Princípio de Unidade, o Ser Supremo, ou Deus, de modo algum quererá anular a diversidade dos termos em cuja relação se constitui a forma do ser humano, os quais marcam a diferença radical entre esta última e aquele Princípio Soberano de Realidade.

Sto. Agostinho considera que esta mesma relação – a que se estabelece entre a Unidade do Princípio e a multiplicidade das formas criadas – sustenta a forma de cada ser, fazendo-a interagir a fim de edificar uma convivência tanto quanto possível harmónica e ordenada, com a totalidade dos seres. A realidade que define, para Sto. Agostinho, a forma de cada criatura é esta consonância entre os diferentes modos de relação que nela se podem realizar e o Princípio de Ser, ou Deus. Desde esta perspectiva, o Ser Supremo – mantendo a sua inefabilidade e sem anular a radical diferença entre a sua essência e a das criaturas - por um lado entra em comunhão com a dinâmica tridimensional do tempo, e, por outro, manifesta-se e realiza-se, de alguma forma, no tempo. Fá-lo de diferentes modos, intensificando a sua presença em cada forma de existência mediante a diversidade dos seres e a harmonia que eles estabelecem entre si.

No peculiar caso da forma humana, caracterizada pela dinâmica interna das funções da mente, Sto. Agostinho considera que a memória é condição de possibilidade de unificação da experiência daquelas dimensões de temporalidade passíveis de afectar as criaturas.

Este é um dos índices de que, para o Hiponense, a memória é uma função que totaliza a experiência humana, facto que se relaciona quer com a possibilidade que a mente humana possui de perceber todas as realidades físicas que compõem o cosmos, quer com a capacidade de perceber a própria experiência interna.

Este processo de totalização da experiência, externa e interna, poderia designar-se por consciência de si como sujeito, esquivando uma concepção da alma como hipóstase despersonalizada, emanação de hipóstases superiores, entrando, portanto, em simbiose

⁵⁶⁸ *Conf. X, XVII, 26* « (...) profunda et infinita multiplicitas; et hoc animus est, et hoc ipse sum. Quid ergo sum deus meus ? Quae natura sum? Varia, multimoda uita et immensa uehementer (...)» (CCL 27, p. 168).

com a substância divina⁵⁶⁹. Sto. Agostinho não considera que o espírito humano seja uma hipóstase inferior à inteligência. Entende-a, antes, como uma dimensão do sujeito espiritual. Constituindo a dimensão mais elevada do ser humano, a mente não se reduz à inteligência, pois nela se articula a actividade de três funções que actuam com independência dos sentidos, construindo, portanto, um universo puramente espiritual e desenvolvendo, nele, a forma específica do ser humano.

Na realidade, como faz notar Sto. Agostinho, mediante as experiências colhidas na directa relação com os objectos corpóreos ou apreendidas indirectamente por via testemunhal, a memória elabora um tecido de vivência interna, entrelaçando⁵⁷⁰ as realidades passadas e as acções futuras, os acontecimentos vividos e as esperanças. A partir do armazenamento interno destas vivências, a memória pode voltar a meditar o passado, o presente e, mesmo, as projecções que a mente realizou em direcção ao futuro, como se tais dimensões da actividade humana estivessem presentes. O ser humano pode, assim, presenciar toda a própria experiência vital, também na dimensão prospectiva que a constitui, tornando-a pessoal, interiorizando-a.

No decurso deste processo, mediante a presença de si a si mesmo, o ser humano torna-se capaz de avaliar a densidade ontológica adquirida, no curso do tempo, pela sua forma específica. Ora, este juízo transcende o plano meramente psicológico, o qual se cinge a uma estimativa da memória como lugar do armazenamento de experiências de vida. Sto. Agostinho supera, assim, o âmbito psicológico do conhecimento humano, inscrevendo a actividade da memória no horizonte da interrogação sobre o Ser. Nesta medida, o Hiponense alcança, efectivamente, ao analisar a função de recordar, um domínio de consciência de si que se pode conceber como a presença e a constância da própria existência, enquanto elemento subjacente, permanente e totalizador do conjunto

⁵⁶⁹ A. Solignac faz notar que a consciência do Mundo e a memória não são termos idênticos, na medida em que a formação da consciência do Mundo depende de um movimento intencional da mente sobre a impressão que resulta, nela, do contacto da sensibilidade externa com os objectos próprios de cada sentido. Desta forma, evidencia-se a acção do domínio interior sobre o exterior, como já se fizera ao analisar a noção agustiniana de sensação. Todavia, agora insiste-se no carácter não adventício da consciência que o ser humano possui do Mundo e da qual a memória é condição de possibilidade, entregando-se a esse gume do espírito a atenção sobre a sensação, movimento da alma provocado pelo embate do corpo humano com outros objectos materiais (cf. A. SOLIGNAC, “La mémoire selon saint Augustin”, in *Bibliothèque augustinienne. Oeuvres de saint Augustin* 14, p. 559).

⁵⁷⁰ Cf. *Conf.* X, IX, 16 (CCL 27, p. 163). Para indicar esta actividade da memória, Sto. Agostinho emprega o verbo *contexto*.

de vivências⁵⁷¹. É neste domínio de reflexão que o Filósofo de Hipona admite a existência de um exercício da memória sobre o presente, atribuindo, deste modo, a esta função da mente um campo de acção que excede, amplamente, a mera recuperação do passado, recebido adventiciamente.

No Livro décimo quarto de *De trinitate*, perante a estranheza que Sto. Agostinho verifica causar a alguns a afirmação da existência de uma *memória do presente*, o filósofo insiste na mesma argumentação. O enquadramento da questão é em tudo semelhante à análise da mente levada a efeito no Livro décimo de *Confessionum*, pois interroga o modo como o espírito humano, na ausência de uma representação de si, se conhece a si próprio, reiterando a convicção de que o processo de auto gnose não depende de qualquer ideia adventícia que a mente conquiste acerca de si mesma. Tal representação é, efectivamente, impossível de elaborar. Sto. Agostinho explica que o modelo de conhecimento baseado na percepção sensível envolve uma dissociação, no tempo, entre a existência do objecto conhecido e o conhecimento adquirido pelo sujeito. Em alguns casos, o filósofo admite que se pode dar uma simultaneidade entre o objecto conhecido e a percepção, v. gr., na apreensão de uma realidade audível, pois podem coincidir, no tempo, a emissão do som e a recepção dele por parte do sujeito cognoscente. Todavia, no conhecimento que depende do impacto causado pelos *corporalia* nos órgãos da sensibilidade – e independentemente do factor tempo –, dá-se uma anterioridade causal dos objectos a conhecer, em face do acto de conhecimento. Com efeito, no domínio do conhecimento das realidades corpóreas, são estas que, despertando a atenção da sensibilidade, geram aquele acto cognitivo.

Ora, o Hiponense verifica que nada de semelhante se passa no processo mediante o qual a mente adquire conhecimento de si mesma, pois não há, nele, desdobramento algum, ou qualquer espécie de cisão entre sujeito e objecto. A alma não é adventícia a si mesma. Sto. Agostinho exclui em absoluto a hipótese de uma objectivação do espírito a partir de si próprio, a fim de a si mesmo se conhecer. A mente humana é uma e idêntica, não obstante a condição, progressiva e complexa, da actividade cognitiva. Tal

⁵⁷¹ Escreve J.-M. Le Bond : « Présence au sens plein du terme, qui évoque par lui-même une perspective temporelle en impliquant à la fois l'actualité de la persistance dans le temps » [J.-M. LE BLOND, *Les conversions de saint Augustin* (Paris 1950), p. 182]. Nesta dimensão radical de presença do espírito a si mesmo, Sto. Agostinho coloca o reconhecimento da própria identidade, estabelecendo sinonímia para os termos *animus* e *se ipsum*: “ [(...) Magna uis est memoria, nescio quid horrendum (...) et hoc est animus, et hoc ipse ego sum. » (*Conf. X, XVII, 26; CCL 27, p. 168*).

complexidade deriva, essencialmente, por um lado, da diversidade das funções que nela interagem, e, por outro, da relação dinâmica que aquelas estabelecem entre si. Não há, por isso, um movimento de uma mente que *começa a existir*, dirigindo-se, a partir do exterior, a uma mente que já existia, para que esta última conheça aquela. Só neste caso se poderia considerar um conhecimento adventício da mente, desdobrando o sujeito no processo cognitivo. Tal proposta postularia uma espécie de esquizofrenia do espírito, uma dualidade que Sto. Agostinho rejeita, pois o resultado deste conhecimento não seria o *da mente*, mas o de *uma representação* dela, tal como acontece em todo o processo cognitivo que depende de uma realidade exterior e inferior à mente. Também por este facto o conhecimento de Deus não pode dar-se mediante uma informação externa, mesmo que ela tenha como ponto de partida uma realidade superior – como acontece no caso das teofanias -, pois em tal circunstância não se alcançaria nunca Deus, mas tão-só uma representação Dele. Deste modo se compreende por que razão Sto. Agostinho insiste na tónica de que a Verdade é, efectivamente, superior à mente, sem deixar de ser, a um tempo, nela, um Princípio maximamente interior.

O Filósofo de Hipona também não admite que o conhecimento da mente por si mesma seja gerado mediante as representações pelas quais ela é afectada. Defendendo a existência prévia da mente e a prévia operação das funções dela em relação a toda a forma de conhecimento adventício, Sto. Agostinho não acolhe a ideia de um conhecimento da alma por duplicação ou desdobramento de si, como se, na mente que já existe, nascesse uma mente que ainda não é. Ao invés, o conhecimento em geral e, em particular o conhecimento de si, é considerado pelo Hiponense como um processo unitivo, onde se conjugam, de modo interactivo, as funções da mente, e jamais como um movimento onde se separam elementos externos e faculdades internas.

Sto. Agostinho afirma a reflexividade de cada uma das funções da mente. Tal facto significa que cada uma delas se contém a si mesma, sendo esse o acto próprio mais radical que cada uma realiza, o qual se manifesta, respectivamente, pela recordação de si, pelo conhecimento de si e pelo amor de si. Mais ainda, pela radicalidade desse mesmo acto, que atinge o modo específico de agir da mente humana, tal actividade imanente *sempre* se exerce, dado que, em momento algum, a mente deixa de se conter a si mesma. Como afirma Sto. Agostinho, a mente humana subsiste pela relação que estabelece com o Ser supremo. Ora, a reflexividade inerente às funções da mente é precisamente expressão do alcance imanente do próprio Ser de que ela depende,

e que imprime nela um dinamismo intrínseco, autónomo relativamente à eventual actuação extrínseca de cada função sobre as representações dos objectos disponíveis no universo corpóreo.

Antes de mais, cada função da mente se contém a si mesma, sendo de evitar, no contexto de uma hermenêutica da obra agustiniana, o uso do termo “objecto” para designar esta auto pertença. No que se refere à memória de si, Sto. Agostinho defende que, quando a mente a si mesma se conhece e arrecada tal conhecimento na memória, ela não adquire uma nova recordação, como se a recordação de si mesma não existisse, antes de a si mesma se conhecer. Este é mais um dos aspectos que opõe o filósofo àqueles que consideram que a memória é uma faculdade que apenas remete ao passado. Para Sto. Agostinho, uma tal restrição do alcance da função de recordar não explica a perenidade e a subsistência do conhecimento de si.

Em *De trinitate*, o Hiponense coloca o problema com perspicácia, a partir da análise elaborada por Marco Túlio acerca da virtude da prudência, no exercício da qual facilmente se identifica a dinâmica das funções da mente, na medida em que é inerente à *prudencia* a relação com a tríplice dimensão do tempo⁵⁷². No entender de Cícero, o homem que pratica a prudência põe em movimento a memória do passado, mediante a qual adquiriu experiência. Aplica, em seguida, a inteligência à situação presente e, pondo em acção a capacidade providente, património da razão, conjuga aqueles dois elementos, passado e presente, projectando acções futuras. Porém, a obstar a esta proposta, Sto. Agostinho propõe um modelo de juízo humano em tudo semelhante àquele que, quando se referiu o itinerário ascendente da razão para Deus, se designou por *juízo de existência*.

Quando a mente se recorda de si mesma, não parte de uma situação de absoluto olvido daquilo que ela é. Se tal sucedesse, não haveria recordação possível de si. Ora, Sto. Agostinho considera que o processo cognitivo em causa exige a co-presença não apenas da alma ante a Verdade, mas dela a si mesma. Por sua vez, a recordação de si é condição radical de toda a actividade judicativa e, portanto, também da auto gnose. Na perspectiva do Hiponense, esta co-presença do espírito humano a si mesmo, que se manifesta com peculiar evidência na recordação de si, é condição necessária para que a mente se entenda a si mesma e, mediante o amor de si, *unifique* aquilo que contém em

⁵⁷² Cf. *DT* XIV, XI, 14 (CCL 50A, p. 441-442).

si, e que está armazenado na memória, com aquela realidade que, através da inteligência, conhece acerca de si mesma⁵⁷³. O resultado deste processo é a auto gnose. Efectivamente, para Sto. Agostinho é por meio da interacção das funções da mente que o ser humano conquista a forma própria da sua existência. Por isso, só compreendendo esta dinâmica se poderá descortinar o sentido pleno da noção augustiniana de *anima ordinata*.

Para além da percepção da temporalidade, o Hiponense insiste numa outra categoria, ao referir a função de recordar. Efectivamente, para identificar a memória, designadamente no Livro décimo de *Confessionum*, Sto. Agostinho recorre, com frequência e de modo intencional, a um conjunto de metáforas retiradas da percepção do espaço. A memória é designada como palácio, planície, recôndito dotado de múltiplos escaninhos; ela é, afinal, um santuário a um tempo amplo e sem limites de profundidade, e estreito, para conter tanta realidade.

Esta insistência do Hiponense no carácter ubicado da memória não é meramente retórica, pois a memória relaciona-se de perto com as imagens formadas a partir das sensações corpóreas. Toda a realidade que, mediante representações geradas pela percepção sensível, penetra na mente humana, fica retida pela memória, tornando, deste modo, o espírito humano co-extensivo com o universo dos objectos sensíveis, sem, todavia, fazer que ele se encontre constrangido por essa categoria da matéria que consiste na extensão no espaço.

Porém, para Sto. Agostinho, na memória reside um mundo muito mais amplo de realidades, para além daquelas arrecadadas por meio da representação. Entre elas, o filósofo insiste na apreensão do sujeito por si mesmo e na experiência de si como presença e totalidade. Assim, enquanto a razão é entendida como função que compõe e divide, sendo esse o contributo específico da inteligência, nomeadamente no processo de aprendizagem, a memória concentra a realidade apreendida, recolhendo como um todo a complexidade da experiência humana, na sua diversidade e multiplicidade. É precisamente este abismo de totalidade, congregado na memória, que assombra Sto. Agostinho e, contudo, é neste tragadouro que o Hiponense faz consistir o espírito

⁵⁷³ DT XIV, XI, 14: “ (...) sic in re praesenti quod sibi est mens, memoria sine absurditate dicenda est, qua sibi praesto est ut sua cogitatione possit intelligi, et utrumque sui amore conjungi. » (CCL 50A, p. 442).

humano, fazendo mergulhar, desde logo, a natureza dele em aporia⁵⁷⁴. Efectivamente, como é possível que o espírito humano seja incapaz de se conter a si mesmo, sendo um facto que, dada a sua condição reflexa, ele está sempre presente a si mesmo?

Sto. Agostinho encontrará a resposta a esta dificuldade superando precisamente a esfera sensível da actividade da memória e considerando que nem todo o conteúdo da memória é representação. Por isso, haverá, também, uma dimensão da memória que se esquivava à percepção mediante a categoria de espaço, sendo afectada apenas pela temporalidade. Este passo é da maior relevância na compreensão da noção de ordem a partir de uma análise da estrutura augustiniana da mente e do modo como o Hiponense concebe a co-presença entre o espírito humano e Deus, no que diz respeito à função da memória.

De facto, desde o contacto com os *Platonicorum*, Sto. Agostinho insiste na condição inextensa do Ser Supremo. Realidade absolutamente espiritual, Deus não poderá ser reconhecido pela mente sob qualquer assomo de extensão. Ora, a temporalidade é condição de toda a criatura. Assim, a relação entre esta e o Criador, na sua expressão mais pura, deverá manter, por parte da criatura, a temporalidade, em contraste com a Eternidade do Princípio. Igualmente, tal relação há-de preservar, por parte da mente humana, a mutabilidade, em contraste com a Imutabilidade do Princípio. Assim, a extensão nunca será factor de diferenciação entre o Ser supremo e a mente humana, pois neste aspecto ela em nada contrasta com o Princípio – ambos, Deus e a alma, são realidades espirituais.

Descendo ao fundo da memória, o filósofo verifica dois fenómenos, aos quais correspondem duas questões que procurará elucidar. Por um lado – contradizendo, em aparência, a reclamação de uma memória do presente, esfera de toda a experiência humana –, o Hiponense verifica que o espírito humano não é capaz de se conter a si mesmo. Por outro lado, o filósofo observa que nem toda a realidade contida na memória é de carácter adventício, facto que exige desta faculdade a plasticidade do próprio espírito, quando contacta com realidades puramente inteligíveis. Perante ambas as verificações, Sto. Agostinho depara-se com o facto de o espírito humano ser angusto

⁵⁷⁴ *Conf. X, VIII, 15*: “Magna uis est memoriae, magna nimis penetrare amplum et infinitum. Quis ad fundum eius peruenit? Et uis haec animi mei atque meam naturam pertinet, nec ego ipse capio totum, quod sum. Ergo animus ad habendum se ipsum angustus est, ut ubi sit quod sui non capit? Numquid extra ipsum ac non in ipso? Quomodo ergo non capit? Multa mihi super hoc oboritur admiratio, stupor apprehendit me.” (CCL 27, p. 162).

para si mesmo, fenómeno que manifesta a contingência dele, a sua circunscrição e limite, reclamando, a um tempo, uma justificação racional para esta descoincidência de si consigo mesmo.

Efectivamente, Agostinho defenderá a existência de uma dimensão inteligível para a actividade da memória, na qual estão impressas as noções universais e necessárias, mediante as quais a alma pode ascender ao conhecimento da Deidade. Igualmente, é deste modo que o Hiponense justifica quer a produção das ciências, quer a radicalidade da relação cognitiva que torna possível a aprendizagem das mesmas. A este respeito, também o Livro décimo de *Confessionum* é esclarecedor. Inquirindo sobre a origem, na memória, de noções puramente inteligíveis, Sto. Agostinho escolhe como exemplo a interrogação acerca do Ser – *an sit, quid sit, quale sit* –, objecto da dialéctica. Na formulação do enigma, como sói fazer neste tipo de excursos, o Filósofo de Hipona distingue o som, realidade física, perceptível por via auditiva, daquela realidade que o som significa, a qual, no exemplo decerto não aleatoriamente escolhido, é o próprio Ser, realidade superna, maximamente inteligível⁵⁷⁵.

Neste caso como em tantos outros apontados pelo Hiponense, sempre que de realidades inteligíveis se trata, o filósofo anota a descoincidência entre os sons significantes, que são as palavras, e a realidade que elas significam, que são as noções inteligíveis. Ao fazê-lo, Agostinho confessa *desconhecer* de que modo tais noções entram na memória, pois elas não são acessíveis aos sentidos nem são redutíveis a representações. O filósofo reconhece que tais noções não estão na memória mediante a intervenção dos sentidos corpóreos⁵⁷⁶, asseverando, a um tempo, que não é mediante o testemunho alheio que elas são conhecidas e sublinhando, igualmente, que a adesão que a mente humana lhes presta constitui um verdadeiro saber e não um assentimento fiducial a um conjunto de proposições⁵⁷⁷. Por último, o Hiponense conclui que a

⁵⁷⁵ *Conf. X, X, 17*: “ At uero, cum audio tria genera esse quaestionum, an sit, quid sit, quale sit, sonorum quidem, quibus haec uerba confecta sunt, imagines teneo et eos per auras cum strepitu transisse ac iam non esse scio. Res uero ipsas, quae illis significantur sonis, neque ullo sensu corporis attigi neque uspiam uidi praeter animum meum et in memoria recondidi non imagines earum, sed ipsas: quae unde ad me intrauerint dicant, si possunt (...). ” (CCL 27, p. 163).

⁵⁷⁶ *Conf. X, X, 17*: “ Vnde et qua haec intrauerunt in memoriam meam? Nescio quomodo (...). ” (CCL 27, p. 164).

⁵⁷⁷ *Conf. X, X, 17*: “ (...) nam cum ea didici, non credidi alieno cordi, sed in meo recognoui et uera esse approbauit et commendaui ei tanquam reponens, unde proferrem, cum uellem (...). ” (CCL 27, p. 164).

memória contém tais noções com antecedência sobre a aprendizagem delas, sendo esta última uma actividade da mente que deriva de uma peculiar forma de atenção às realidades inscritas no espírito humano, cuja origem é independente dos sentidos corpóreos e das representações imagéticas⁵⁷⁸.

Trata-se, aqui, claramente, da afirmação, por parte de Sto. Agostinho, da existência um domínio de realidades inteligíveis, contidas na memória, as quais residem numa cavidade recôndita daquela função da mente. Esta, para transitar de um estado latente até ao reconhecimento cognitivo, necessita de ser movida por admoestação. No que diz respeito à aquisição do saber, Agostinho verifica que, neste domínio de recordação, a memória já não possui as imagens das coisas, mas *as próprias coisas*, ou *noções puramente inteligíveis*, sem imagens, incluindo neste género de conhecimento todas as noções referentes às artes liberais e, também, a noção de felicidade.

O conhecimento das realidades corpóreas exige a mediação das representações, gravadas na memória mediante a imaginação. Porém, para Sto. Agostinho, o modo de aquisição do saber intelectual é de outra natureza. Nesse processo, o saber identifica-se com a realidade percebida, sem interferência de representação. É o que acontece com as *scientiae*, razão pela qual elas se distinguem da opinião⁵⁷⁹. Ao posicionar desta forma a temática da constituição do conhecimento, o Filósofo de Hipona enfrenta abertamente o problema da aquisição e origem das noções puramente inteligíveis, mediante as quais se constitui o saber humano, verificando que, se é verdade que elas não provêm dos sentidos, também é certo que não provêm de fora da alma. Com efeito, o espírito apreende-as, não tanto confiando num coração alheio, por via testemunhal,

⁵⁷⁸ Conf. X, XI, 18: “ (...) non per sensus haurimus imagines, sed sine imaginibus, sicuti sunt, per se ipsa intus cernimus (...)” (CCL 27, p. 164).

⁵⁷⁹ A este propósito, Solignac faz notar que, na sequência de Platão para quem a ciência dos objectos imateriais é idêntica ao seu objecto, Plotino já havia introduzido esta distinção. Também para o Alexandrino, as ciências são discurso interior da alma. O facto de poderem aplicar-se aos entes reais é consequência da Inteligência, que as legisla, sendo essa hipóstase a própria lei da existência das ciências. No entender de Solignac, Sto. Agostinho recuperaria, neste aspecto, o pensamento de Plotino e, através dele, a tradição platónica a este respeito. Contudo, Plotino admitiria que a conservação das noções na alma racional se explica apenas pela persistência, na imaginação, do discurso verbal que acompanha o pensamento, tese que o Hiponense não perfilha, pois defende explicitamente que a memória é irreduzível à imaginação, atribuindo um verdadeiro valor espiritual àquela função da mente (Cf. A. SOLIGNAC, “La mémoire selon saint Augustin”, in *Bibliothèque augustinienne. Oeuvres de saint Augustin* 14, p. 561).

mas reconhecendo-as no próprio espírito e realizando sobre elas um juízo de valor, mediante o qual a mente humana aprova ou desaprova a verdade dessas proposições⁵⁸⁰.

Esta doutrina acerca da aprendizagem, brevemente compilada no Livro décimo de *Confessionum*, confirma as teses de *De magistro*, onde Sto. Agostinho explana detalhadamente o seu modo de conceber a relação entre a razão e a Verdade. Em *De magistro*, o filósofo concluíra que a função do pedagogo no processo de aquisição do saber não consiste em fazer transitar os conhecimentos do seu espírito para o espírito do discípulo, mas reduz-se a uma tarefa de admonição. Dirigida ao discípulo, a função de admoestar visa colocar o espírito dele em estado de vigília e suscitar nele o desenvolvimento de uma dinâmica interior que culmine na descoberta da Verdade, fonte de todo o saber. Deste modo, o discípulo descobrirá por si mesmo o saber desvelado, no interior de si, pela Verdade Imutável⁵⁸¹. De igual forma, no Livro décimo de *Confessionum*, a aprendizagem, sempre que se trate de noções puramente inteligíveis, é encarada como uma operação, levada a termo mediante o pensamento reflexo, de *recolhimento* dos elementos até então espalhados de um modo ou de outro, sem especial organização, no fundo da memória, com o fim de os trazer à consciência clara e de os confiar à função de recordar, consistindo a ciência ou saber num certo hábito intencional que torna familiares à mente estas noções recônditas e impressas na memória⁵⁸².

Se em *De magistro* a análise incide sobre a relação mestre/discípulo, que aí serve de horizonte para uma reflexão sobre a aprendizagem, em *Confessionum*, tal como posteriormente em *De trinitate* - e uma vez que se trata do conhecimento que a alma tem de si mesma -, a atenção de Sto. Agostinho orienta-se para a natureza do acto de pensar, sem, todavia, se desvincular do âmbito da aprendizagem, não só acerca de si mesmo, mas também na medida em que é sobre o acto de pensar que se erige a aquisição do saber.

Respondendo à questão acerca da origem das noções que servem de base à constituição dos saberes, Sto. Agostinho defende o apriorismo delas. Para o Hiponense, o espírito humano retira de si mesmo, e apenas de si mesmo, as normas e os princípios do conhecimento. É o espírito que é constitutivo do saber, é ele mesmo que o constrói. A *admonitio*, que pode assumir infinitas formas, mais não é do que uma condição do

⁵⁸⁰ *Conf.* X, X, 17: “(...) non credi alieno cordi sed in meo recognoui et uera esse approbaui (...). » (CCL 27, p. 164).

⁵⁸¹ Cf. *De mag.* XI, 36; XIII, 43; XIV, 45 (CCL 29, p. 194; p. 200-201; p. 202).

⁵⁸² Cf. *Conf.* X, XI, 18 (CCL 27, p. 164).

saber, mas não o fundamento dele. Na realidade, o Filósofo de Hipona entende o acto de pensar como uma actividade que envolve, por um lado, as noções, imutáveis e eternas, escondidas na memória e impressas na mente, e, por outro, a razão, que as recolhe e pensa, unindo e separando, como é próprio do movimento que define a actividade dela no exercício da aprendizagem ⁵⁸³.

No que se refere à tarefa da memória na aprendizagem, a reminiscência platónica, conhecida por Sto. Agostinho, era a solução para justificar a presença das noções que suportam o saber, sustentando a capacidade humana de o construir. Como já se fez notar, o próprio Hiponense, na ausência de uma reflexão aprofundada sobre a natureza da memória, teria perfilhado, inicialmente, a tese platónica, defendendo-a nos seus primeiros escritos⁵⁸⁴, para progressivamente dela se distanciar, precisamente por verificar que ela não salvaguarda a diferença ontológica entre a mente e a Verdade, lesando a singularidade do espírito humano. Com efeito, a concepção platónica de um conhecimento do inteligível por via de reminiscência anda unida ao postulado da preexistência das almas⁵⁸⁵.

Sto. Agostinho mantém, tal como Platão, a função central da memória na produção de toda a forma de conhecimento. Porém, dissocia-se do Fundador da Academia, bem como das versões neoplatónicas sobre a reminiscência, precisamente no modo como define a relação entre a mente e as Ideias ou Formas das coisas. Agostinho assume a concepção bíblica de Ser, segundo a qual toda a forma ou expressão de existência depende de uma iniciativa gratuita do Criador, tornando-se essencialmente contingente. Tal facto significa que toda a forma apenas subsiste em virtude da acção

⁵⁸³ Cf. *DO* II, XI, 30 (CCL 29, p. 124). Em *Confessionum*, este acto de congregar recordações dispersas na memória de modo desordenado é designado pelo verbo *cogitare*, o qual indica uma actividade da razão que recolhe elementos dispersos e os unifica no espírito: *Conf.* X, XI, 18: “(...) cogitando quasi conligere (...) ex quadam dispersione conligenda, unde dictum est cogitare. (...) quod in animo conligitur, id est cogitur, cogitare proprie iam dicatur.” (CCL 27, p. 164).

⁵⁸⁴ Cf. v.g. *Solil.* II, XX, 35 (CSEL 89, p. 95); *De quant. anim.* XX, 34 (CSEL 89, p. 173); cf. *Retract.* I, IV, 4; I, VIII, 2 (CCL 57, p. 15; p. 22).

⁵⁸⁵ A objecção de Sto. Agostinho à reminiscência platónica é declarada em *DT* XII, XV, 24. Numa clara alusão ao argumento de *Ménon* 82d/ 86a [*Platonis Opera* III, Tetralogia VI (Oxonii, 1957,10ª reimp.), II.], o Hiponense recorre a um argumento *ad hominem* que não deixa de causar alguma perplexidade: se todos os homens, bem interrogados, podem encontrar as verdades sobre a geometria, e se isso se devesse a uma preexistência da alma numa vida anterior junto das Ideias, então tal facto quererá significar que, nessa vida, todos os homens foram geómetras (CCL 50, p. 377-378).

permanentemente exercida sobre ela por parte do Ser Supremo. Assim, se há noções eternas na mente humana, esse facto manifesta, para o Hiponense, a relação permanente entre esta última e a Verdade divina. Contudo, essa mesma relação preserva a diferença ontológica, existente entre a Verdade, Eterna e Imutável, e a mente humana, imersa no curso do tempo e sujeita a infindas mutações. Tal relação será, por conseguinte, por parte da Verdade, Simples e Una, correspondendo a uma única actividade – dar Ser, pois em tal acto divino consiste a Criação. Porém, por parte da mente humana, tal relação será complexa e diversificada, expressando-se nos imensos actos que lhe são próprios. Ora, para sustentar uma tal forma de relação entre a mente e a Verdade, Sto. Agostinho postula a presença de *rationes aeternae* na Verdade Subsistente e Simples. Mas este facto, por sua vez, exige que tais razões se identifiquem com a essência dessa mesma Verdade, Una e Simples⁵⁸⁶.

Em *De diuersis quaestiones* 83, questão XLVI, esta temática é tratada directamente, em diálogo com o Platão a que Sto. Agostinho teve acesso⁵⁸⁷. Para o Hiponense, as formas eternas das coisas não são diferentes da essência eterna de Deus⁵⁸⁸. De facto, tais formas estão presentes, de modo impresso, permanente e estável, na mente humana, em virtude da relação essencial que ela estabelece com o Verbo Eterno ou Sabedoria de Deus. Neste princípio residem as formas de toda a realidade. Preservando, pela mediação das *notiones*, a diferença ontológica entre Deus e a mente humana, Sto. Agostinho pode falar não apenas de um conhecimento verdadeiro, próprio da ciência, mas de um conhecimento da Verdade, específico da sabedoria. Este último dá-se quando a mente humana elabora os seus juízos, fixando-se nas *rationes aeternae*. Tais *rationes* são, afinal, os elementos que sustentam, na Vida Eterna do Verbo, as *notiones impressae* na mente humana. Assim, sem perder o carácter de imutabilidade e de eternidade, o conhecimento humano das realidades inteligíveis é, simultaneamente, afectado por alguma singularidade, conferida pela presença, nela, não do Verbo Eterno,

⁵⁸⁶ Cf. *De diu. quaest.* 83, q. XLVI (CCL 44A, p. 70-73).

⁵⁸⁷ Para uma análise das fontes da *Quaestio De ideis*, v. os artigo de J. PÉPIN, “Augustin, Quaestio 'De ideis'. Les affinités plotiniennes” in H.J. WESTRA (ed.), *From Athens to Chartres. Neoplatonism and Medieval Thought. Studies in honour of E. Jeuneau* (Leiden 1992) 117-134. A. SOLIGNAC “Analyse et sources de la Question ‘De Ideis’”, in *Augustinus Magister* I (Paris 1954) 307-315.

⁵⁸⁸ *De diu. quaest.* 83, q. XLVI, 2: “ (...) Sunt namque ideae principales quaedam formae uel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae diuina intellegentia continentur (...).” (CCL 44A, p. 71).

mas da mediação Dele através das *notiones impressae*, e pela temporalidade inerente à condição da própria mente humana.

Deste modo, Sto. Agostinho garante, à mente humana, o conhecimento das verdades imutáveis e inteligíveis, sem que, ao fazê-lo, a mente se subsuma na essência divina. Como já se afirmou, o resultado desta forma de compreensão do real é designado por Agostinho mediante a expressão *uera ratio*. Toda esta doutrina, porém, articula-se, na obra do Hiponense, em torno da centralidade que nela ocupa a noção de Verbo, Princípio de Criação, Incarnado na história, e término *ad quem* de toda a expressão de Ser.

Quanto ao esclarecimento da doutrina agustiniana da memória das noções inteligíveis, ao considerar a presença de noções eternas arrecadadas precisamente no mais fundo do espírito humano, Sto. Agostinho admite que, se o próprio espírito regredir a esse imo, não encontrará a presença dele a si mesmo, mas a co-presença entre a eternidade - categoria pela qual se rege o supra dito conjunto de noções -, e a temporalidade. Com efeito, sendo esta última a marca indissociável da mente humana, ela afecta qualquer domínio de actividade da mente, também o da apreensão das realidades inteligíveis.

Na análise que Sto. Agostinho faz da memória, admite que nela se arrecadam dois níveis de realidade. Em conformidade com eles, o filósofo distingue dois níveis de proximidade do espírito humano com o Ser Supremo. Examina, assim, num primeiro momento, a memória de realidades sensíveis, que abrange quer o domínio externo da sensibilidade, quer o interno, sendo um facto que este último integra, também, o universo das afecções da alma⁵⁸⁹. Num segundo momento, o filósofo deslinda a memória de realidades que escapam ao controlo das representações, dado que a origem

⁵⁸⁹ Cf. *Conf.* X, XIV, 21-22 (CCL 27, p. 165-166). O tratamento prestado por Sto. Agostinho à memória afectiva evidencia quer o primado do espírito sobre o corpo, quer a capacidade valorativa deste sobre os actos recebidos mediante aquele. Assim, mais uma vez a análise do filósofo extravasa o domínio meramente psicológico das *perturbationes animi* para se converter numa avaliação metafísica da qualidade dos afectos, a qual visa ponderar a plena rectidão da alma, prescrevendo as linhas de orientação para realizar a *anima ordinata*. Nela, os afectos estarão em concordância com o amor das realidades que se podem ter sem perigo de se perder.

delas não está na estrutura da sensibilidade. Entre estas realidades consta o próprio ser humano, capaz de ter memória de si mesmo – *memoria sui*⁵⁹⁰.

Para a compreensão da análise agustiniana da *memoria sui*, duas obras são de referência crucial, a saber, *Confessionum* e *De trinitate*. Em *Confessionum*, a análise que Sto. Agostinho efectua acerca da memória de si levá-lo-á a encontrar o Ser Supremo no interior desta faculdade humana e a exprimir-se acerca Dele com a consagrada expressão: Deus, *interior intimo meo*. O processo, porém, reveste-se de um conjunto de subtilidades. Sto. Agostinho começa por evocar a realidade do esquecimento e insiste no facto de este não ser possível sem a memória. Mais ainda, a memória é a faculdade da mente que suporta esse acto, o qual não se pode definir como amnésia total – pois, nesse caso, o esforço por recordar a realidade esquecida não seria viável –, mas deve entender-se como ausência actual de uma dada recordação.

Uma vez mais é possível averiguar o fenómeno do esquecimento considerando-o em dois níveis da própria memória: o patamar da recordação das realidades sensíveis e aquele das inteligíveis. No primeiro caso, a memória vai em busca de imagens arrecadadas, fá-las desfilar perante a recordação e procura identificar a realidade olvidada – realidade material, cujo lugar efectivamente não recorda, cidade outrora visitada, vivência olvidada, rosto ou nome do amigo. No segundo caso, a memória procurará um teorema, uma definição, ou qualquer realidade inteligível, outrora ao dispor da inteligência e ora ausente da memória. Tal olvido condiciona, neste caso, a actividade da razão discursiva, mormente na aquisição dos saberes.

⁵⁹⁰ *Conf.* X, XV, 23: “ (...) Nomino memoriam et agnosco quod nomino. Et ubi agnosco nisi in ipsa memoria ? Num et ipsa per imaginem suam sibi adest ac non per se ipsam? ” (CCL 27, p.167). Se, nesta meditação sobre a natureza do conhecimento da memória por si mesma, paira a dúvida sobre a origem, sensível ou inteligível, de tal agnição, Agostinho apressa-se a esclarecer: “ (...) Ergo cum memoriam memini, per se ipsam sibi praesto est ipsa memoria.” (*Conf.* X, XVI, 24; CCL 27, p. 167). Esta tese já fora enunciada explicitamente em *De libero arbitrio* (*LA* II, XIX, 51; CCL 29, p. 271): “ (...) Nam et memoria non solum cetera omnia quae meminimus comprehendit, sed etiam quod non obliuiscimur nos habere memoriam, ipsa se memoria quodam modo tenet in nobis, quae non solum aliorum sed etiam sui meminit; uel potius nos et cetera et ipsam per ipsam meminimus”. O Hiponense ratifica-a com frequência em *De trinitate* [cf. *DT* X, XII, 19: CCL 50, p. 332; e, particularmente, *DT* XIV, VI, 8, onde se lê, a propósito do conhecimento habitual que a alma possui de si mesma: “(...) Cum uero non se cogitat, non sit quidem in conspectu suo nec de illa suos formetur obtutus, sed tamen nouerit se tamquam ipsa sibi sit memoria sui (...)” (CCL 50A, p. 431-432)].

Ora, é precisamente pelo facto analisado – a memória é a faculdade humana sustentáculo do oblívio – que o fenómeno do esquecimento causa perplexidade a Agostinho. Por um lado, o olvido é também um acto intencional, referindo-se a uma realidade por ausência. Esta, não obstante o paradoxo, encontra-se presente no espírito humano, precisamente na memória, como que em estado de letargia. A recordação do esquecimento é já efectivamente um acto de memória, impelindo a busca da realidade perdida⁵⁹¹. Por outro lado, é um facto que o olvido atinge realidades inteligíveis, fenómeno que se comprova mediante o processo de aquisição de saber. De facto, quando a mente alcança o conhecimento de uma realidade inteligível não o faz construindo tal realidade, mas tão-só descobrindo-a em si mesma, comprovando a presença dela por aferição com a essa luz suprema que Sto. Agostinho designa por Verdade. Deste género são todas as noções eternas e imutáveis que correspondem às regras do pensar e do agir. Todas elas, porém, superam a natureza da mente humana, dada a diferença de natureza que estabelecem com a mente. Tal divergência manifesta-se, fundamentalmente, na eternidade e imutabilidade daquelas noções. Dado que a mente humana é mutável e está submissa ao tempo, as realidades inteligíveis são reconhecidas como noções eternas e imutáveis. Dessa natureza são as noções de Ser, de Felicidade ou de Deus, termos que Sto. Agostinho frequentemente emprega como sinónimos. Deste modo, é dado ver que o raciocínio elaborado pelo filósofo acerca do esquecimento e da função da memória na recuperação, para a mente, das *notiones impressae*, é a chave para aceder à compreensão da forma como o Ser Supremo está presente no âmago da memória humana e ao tipo de relação que com ela estabelece.

Com efeito, mediante a análise do fenómeno da deslembração, o Filósofo de Hipona prepara um itinerário mostrativo da presença de Deus, ou do Ser Supremo, no interior da memória, a tal ponto que o desconhecimento de Deus será apontado por Sto. Agostinho não como o resultado de uma ausência de saber, mas como o efeito de uma falta de atenção aos conteúdos da memória. Outra não é, afinal, a definição de esquecimento. Desde a perspectiva do Hiponense, o conhecimento de Deus não deverá, por isso, ser conquistado através de um esforço dialéctico, no qual a razão teria papel preponderante. Ele será, antes, granjeado - uma vez detectadas as causas do esquecimento - mediante o transporte dessa realidade superna, a partir de uma memória

⁵⁹¹ Cf. *Conf. X, XIX, 28* (CCL 27, p. 169-170).

latente, até se tornar presente no espírito. Ora, este processo não se realiza sem uma directa intervenção da memória.

Assim, no itinerário ascendente da mente para Deus, tendo mostrado que esta noção se identifica com a Verdade, Sto. Agostinho admite que em todo o acto cognitivo se dá um conhecimento implícito desta noção Suprema. A argumentação mais radical desta omnipresença da Verdade e da afirmação dela como condição de todo o juízo encontra-se nas reiteradas incursões do Hiponense contra o cepticismo da Nova Academia. Precisamente porque Deus e a Verdade se identificam e porque sem a Verdade não há juízo humano, o Filósofo de Hipona não se cansará de repetir que negar a existência de Deus é próprio do néscio⁵⁹², ou seja, daquele espírito que, voluntariamente, resiste a admitir a evidência da Verdade. Nesta medida, poder-se-á falar de um esquecimento de Deus do qual mais legitimamente se responsabilizará a vontade humana do que a inteligência. Porém, não será legítimo falar de uma impossibilidade de conhecer o Ser Supremo, na medida do limite da capacidade do espírito humano e preservando o carácter insondável da essência divina. Não obstante, Sto. Agostinho reconhece o paradoxo em que tal cognição está envolvida. De facto, aquele Deus que o filósofo afirma melhor se conhecer desconhecendo, é, também, o Princípio de Realidade por todos procurado, a Verdade soberana, irrefragável, que sustenta a forma humana e todas as demais formas de existência.

Dado que o conhecimento de Deus se estabelece no âmbito das coordenadas referidas – dependendo, fundamentalmente, da interacção entre a memória e a vontade –, o Filósofo de Hipona não considera que o conhecimento do Ser Supremo seja objecto de uma dedução racional, escopo de uma análise de carácter puramente lógico-formal. Deus não é, para Sto. Agostinho, uma ideia clara e distinta, capaz de ceder à rigidez de um teorema. A noção de Deidade veiculada pelo Hiponense corresponde a uma realidade viva, mais ainda, à Suprema Forma de Vida. Por isso, todos os percursos de aproximação a essa Realidade traçados por Agostinho, acabam, de um modo ou de outro, por se articular com a formulação do desejo universal de felicidade e enveredam

⁵⁹² Esta insciência de coração, própria de quem nega a existência de Deus, tem raiz metafísica, não meramente noética. Ao analisar a estrutura do cogito humano, Sto. Agostinho insere a acção divina na actividade da mente em ordem ao conhecimento, de modo peculiar àquele que atinge o nível das realidades inteligíveis. Tanto a ciência como a sabedoria implicam a compenetração da mente humana com a intervenção do Verbo divino. Por isso, na óptica do Hiponense, quem nega a existência de Deus não adquiriu nem a ciência, nem a sabedoria: é insciente antes de mais acerca de si mesmo.

por uma forma de expressão literária na qual o conhecimento de Deus é conquistado por *reconhecimento*. Neste contexto, a exposição agustiniana assume sempre o perfil de um percurso racional de carácter mais ostensivo do que demonstrativo.

No Livro décimo de *Confessionum*, a reflexão sobre a memória do esquecimento, expressão de si paradoxal, prepara, de facto, a adesão a um reconhecimento de Deus por reminiscência, sendo esta noção ora entendida de modo peculiar, extrapolando as coordenadas do platonismo, que o Filósofo de Hipona, neste aspecto particular, critica explicitamente. Como se referiu, aquilo que, nesta análise, constitui, para Sto. Agostinho, motivo de estranheza é o facto de a mente ter presença do esquecimento. Será esta uma presença por imagem? Porém, não pode haver imagem de uma ausência radical, como aparentemente acontece com a realidade esquecida. Em semelhante apuro, a talho de foice, Sto. Agostinho cita o passo bíblico de *Gen. 3: 17-19*: “torneime terra de dificuldade e de muito suor”, resumindo, assim, em poucas linhas, toda uma doutrina que irá explorar, quer ainda em *Confessionum*, quer em escritos posteriores, sobretudo em *De trinitate* e em *De genesi ad litteram Libri XII*.

De facto, a presença do Ser Supremo no espírito humano será reconhecida por Agostinho no mais íntimo da memória precisamente mediante a análise do desejo de felicidade, no qual a alma humana, expressão de vida multiforme, imensa, diversificada ao extremo⁵⁹³, se unifica – dado tratar-se do desiderato único de toda a sua actividade –, e mediante o qual comunga com todos os seres humanos que, com ela, partilham a mesma forma. Este desejo, por sua vez, é identificado por Sto. Agostinho com a aspiração à posse de Deus⁵⁹⁴, precisamente porque esta última noção é considerada pelo filósofo como o Princípio em união com o qual o espírito humano adquire estabilidade e permanência, atributos que só podem convir por essência àquela realidade que Sempre É.

⁵⁹³ Cf. *Conf. X, XVII, 26* (CCL 27, p. 168-169).

⁵⁹⁴ Em *Conf. X, XIV*, a felicidade é colocada em paralelo com uma das afecções do espírito: a alegria. Mas a alegria é efeito da posse de um bem e, para que se identifique com a noção de felicidade, esse bem tem de permanecer (CCL 27, p. 165-166). Tal gáudio é o próprio Deus. E, conseqüentemente, a posse de um Deus que é Felicidade gera, também naquele que O possui, essa qualidade do espírito: *Conf. X, XXII, 32*: “(...) Et ipsa est beata uita, gaudere ad te, de te, propter te: ipsa est et non est altera. (...)” (CCL 27, p. 172). A felicidade é uma alegria que vem da posse da Verdade, a qual é o próprio Deus. É feliz aquele que, sem que nada o perturbe, se alegra unicamente com a posse da Verdade (Cf. *Conf. X, XXIII, 34*: CCL 27, p. 173-174).

Todavia, não obstante a felicidade constituir o fim que todos os seres humanos intentam, não há ninguém que se afirme na posse definitiva desse bem. Por esse mesmo facto, todos o procuram. Sto. Agostinho justifica esta busca universal pela supremacia da Verdade em relação à mente humana. Com efeito, é na luz da Verdade que a mente contempla *omnia bona* - todos os bens. É nessa luz incorpórea que reconhece a qualidade de tais bens na hierarquia ontológica e que discerne quais os melhores. Desta forma, a mente humana - na sua dimensão teleológica, cujo fundamento metafísico é o princípio da *intentio animi* - procura unir-se àqueles bens que reconhece como melhores. Nesse movimento, orientando-se para tais bens mediante a dinâmica das três funções que a caracterizam, ela vem a possuí-los. Porém, o universo de bens disponível para que a mente deles possa desfrutar ultrapassa *sempre* a capacidade do espírito humano, quer em quantidade - para quem considera que é na posse de bens dessa natureza que constitui a felicidade -, quer em qualidade, para os que colocam a aquisição da beatitude na posse dos bens inteligíveis. Ora, o enigma que paira em torno da noção de felicidade é precisamente este: como é possível que todos os seres humanos, sem excepção, procurem um bem que não tem referente em nenhuma realidade conhecida, dado que não se encontra realizado em nenhum sujeito, a não ser, e na melhor das hipóteses, em esperança?

A resposta de Sto. Agostinho segue, a este respeito, o argumento de Cícero, quer para o enunciado do desejo universal de felicidade, quer para a justificação da presença dele, impressa na mente humana. Tal como o Hiponense expõe detalhadamente ao longo da sua obra⁵⁹⁵, a noção de felicidade tem as características de uma *notio impressa*. Porém, o carácter impresso das *notiones* é explicado por Agostinho em função da dependência da mente humana em face da Verdade eterna, que é Deus, não apenas enquanto Princípio de Iluminação, mas enquanto Criador de todas as formas.

Deste modo, em unísono com Marco Túlio, mas partindo de propostas diferentes sobre a concepção de Ser, o Filósofo de Hipona afirma a preexistência da noção de

⁵⁹⁵ V., sobretudo, para além do Livro décimo de *Confessionum*, as análises do Livro segundo de *De libero arbitrio* e dos Livros doze a quinze de *De trinitate*, os Livros VIII e IX de *De ciuitate dei*, onde se confrontam as versões, pagã e cristã, sobre o fim do ser humano, e ainda os Livros XIX a XXII, onde Sto. Agostinho, porque descreve o estado de felicidade perpétua que o ser humano pode alcançar, prefere o termo *beatitudo* à fórmula *beata uita*. A *Ep.* CLV e o *Sermo* CL, ambos produzidos fora do contexto meramente expositivo e filosófico, reiteram as mesmas inquietações e respostas do Hiponense a respeito do *finis optimus*.

felicidade, ou seja, da própria noção de Deidade ou Bem Supremo, na mente humana. De facto, como Sto. Agostinho não cessa de repetir, não é possível amar realidades desconhecidas. Ora, se todos os seres humanos querem ser felizes, amando e buscando a felicidade, exige-se que tenham desse desiderato uma qualquer notícia. Tal como a considera Sto. Agostinho, a estrutura da mente humana que se reflecte na actividade pensante exige uma notícia antecipada de Deus, a qual se manifesta de forma desiderativa-volitiva mediante o desejo de felicidade. Ora, para que esse conhecimento implícito se torne explícito, ele deve seguir o modelo da aprendizagem. Afinal, Deus - o Ser Supremo, a Verdade, ou a Vida Feliz -, é uma noção sem referente sensível, exigindo o movimento de atenção ao interior da mente, mediante a *admonitio*, seguindo, enfim, todo o processo que foi descrito por Agostinho para a conquista dos saberes ou artes. A noção de Deus torna-se, assim, na proposta agustiniana, o termo *ad quem* de uma aprendizagem, a qual obedece ao movimento de passagem do esquecimento – pois se trata de uma *notio impressa* – ao reconhecimento.

Considerando o modo como esta noção Suprema está contida na memória, não é irrelevante o facto de o filósofo se propor analisar a noção de Deus identificando-a com a *Beata Vita*. Com efeito, a noção de Felicidade é projectiva, implica o impulso das funções do espírito humano em direcção a um bem a conquistar. Ela orienta, por conseguinte, o ser humano para uma situação futura, pela sua dimensão desiderativa e pelo facto de a percepção e conquista dela se inscreverem no tempo. Por isso, ao procurar, mediante a noção de felicidade, a presença de Deus na memória, mais uma vez o Hiponense reitera a sua concepção de Ser como *Realidade a Construir* e não como conjugação de um aglomerado de dados fossilizados na memória, a reproduzir no presente, mediante um modelo que pertence ao passado⁵⁹⁶.

⁵⁹⁶ Cf. *Conf. X, XX, 29* (CCL 27, p. 170-171). Mesmo quando, no contexto desta mesma indagação Sto. Agostinho afirma que, caso encontre a noção de Vida Feliz na memória, isso deverá significar que a alma humana alguma vez viveu de tal forma, o horizonte desta questão não é já o da reminiscência platónica, mas o da metafísica bíblica da criação e da queda original, ao qual se associa, por um lado, uma concepção linear de tempo e de historicidade, e, por outro, a investigação acerca da origem das almas, nos moldes em que já foi referida. Por último, esta concepção de uma felicidade perdida e recuperável em esperança une-se, na obra do Hiponense, à compreensão racional do projecto da Encarnação do Verbo, com o qual se inicia, na história, uma nova Criação, projectada para a consecução, por parte de todos os seres, de uma perfeição superior à original.

Sto. Agostinho interroga-se sobre se a noção de *beata uita* está impressa na memória. Ora, se tal noção residisse fora do âmbito da memória, o esquecimento de Deus seria absoluto e ninguém procuraria a felicidade. Com efeito, se tais noções – Deus e a felicidade - estivessem ausentes da função de recordar, o desconhecimento delas seria total. Se a noção de Deus, inerente ao desiderato de vida feliz, se ausentasse radicalmente da mente humana, o sentido da existência da forma humana mergulharia na total irracionalidade, pois toda a intencionalidade do espírito humano seria esvaziada de conteúdo.

A memória é, portanto, para Sto. Agostinho, o limite interno da procura de Deus, da mesma forma que a razão demarca a presença Dele, na mente, de uma forma vertical, ao reconhecer, mediante a luz da Verdade, que Ele se coloca no cume da hierarquia ontológica. Assim, a metafísica agustiniana confina a estrutura da mente humana em relação ao Ser supremo do seguinte modo: para lá da razão humana, apenas Deus. Para lá da memória humana, o nada de existência, o vazio ontológico. Por isso, quando ascende ao conhecimento da realidade que está no vértice da hierarquia ontológica, a razão acede ao reconhecimento de Deus como Verdade. Por sua vez, quando a razão desce ao fundo da memória, ela reconhece Deus como Dador de Ser e Princípio de Felicidade.

Com efeito, demorada fora a argumentação, em *De libero arbitrio*, acerca da dependência radical entre a forma humana e a possibilidade de alcançar a felicidade, aquela sustentando esta última, e justificando-se em função deste desiderato universal. Se, para aceder a Deus mediante a razão, esta função da mente humana teve de encontrar aquilo a que nenhuma outra realidade se sobrepõe, por seu turno o acesso ao Ser Supremo através da memória baliza, até certo ponto, a transcendência Dele. Se Deus está acima da razão e para além dela, o mesmo não é dado afirmar da memória⁵⁹⁷, pois nela se arrecada a recordação do próprio Princípio de Existência.

Nos itinerários ascendentes da razão para Deus - descritos, por exemplo, no Livro sexto de *De musica*, em *De uera religione*, em *De moribus ecclesiae catholicae*, onde surge apenas esboçado, ou, descrito com toda a morosidade, em *De libero arbitrio* - é a razão e a sua actividade interna que estão em análise. O trajecto procede, invariavelmente, de acordo com o projecto inicial em função do qual o Filósofo de

⁵⁹⁷ *Conf. X, XVII, 26*: “ (...) Si praeter memoriam meam te inuenio, immemor tui sum. Et quomodo iam inueniam te, si memor non sum tui?” (CCL 27, p. 169).

Hipona se propusera redigir a sua “enciclopédia”: *per corporalia ad incorporalia*. Uma vez atingido, mediante os *corporalia*, o domínio das realidades inteligíveis, Sto. Agostinho propõe-se ascender, a partir deles, até à transcendência do Ser Supremo. A metodologia agustiniana de acesso racional a Deus prossegue, sistematicamente, num movimento que ascende do conhecimento sensível ao inteligível e das realidades inteligíveis a Deus, sendo esta realidade superna descoberta, no mais íntimo da mente, como o Ser Superior àquele princípio de actividade que, nela, há de melhor.

Assim, quando, no Livro décimo de *Confessionum*, Sto. Agostinho se propõe descobrir Deus, *interior intimo meo*, começa por interrogar as realidades extrínsecas acerca da forma como possuem o ser: por essência ou por contingência. E se, nos itinerários ascendentes, o filósofo descobre o limite além do qual a actividade da razão não progride – por isso a noção de Deus é identificada, nesses trajectos, com a Verdade, Mestre do espírito humano, agindo sobre ele -, no itinerário descendente, ao invés, o achamento de Deus coincide com a descoberta do limite radical e do sustento da própria existência. Regredindo ao mais recôndito da memória, o Hiponense descobre a própria contingência, dado que, sem a memória de Deus, não haveria sustento metafísico para o ser humano, na especificidade do seu ser racional, não já enquanto a razão é capaz de ciência, mas enquanto nela tem assento a sabedoria.

Autor de todas as criaturas, o Deus *interior intimo meo* sustenta, na forma humana, o próprio facto de *ser* e esta realidade manifesta-se sobremaneira no interior da memória. Na realidade, se o ser humano tivesse que transcender a memória para encontrar Deus, perderia a sua identidade, esquecer-se-ia de si e, nesse processo, aniquilar-se-ia a forma específica do seu ser⁵⁹⁸. Tal processo que, à luz das coordenadas

⁵⁹⁸ Esta dissolução da identidade própria era o termo das ascetes gnósticas para Deus. Projectando-O numa transcendência absoluta, o ideal de felicidade e de identificação com o Ser Supremo não se compadecia com a permanência de qualquer elemento *próprio*, devendo fundir-se toda a forma peculiar de ser, enquanto múltipla e diversa, na condição Universal e Comum, específica do Uno Supremo. Sto. Agostinho quer preservar a referida união mas *sem dissolver* o carácter *próprio*, diferente e multiforme, de cada existente. Com efeito, assumindo a noção de Ser, inerente à metafísica bíblica da Criação, não é admissível considerar uma dissolução das multiformes existências sem introduzir uma enorme e monstruosa contradição na actividade do Princípio Criador: querendo a diferença, facto que se manifesta no próprio acto Criador, tal Ser quererá, simultaneamente, a aniquilação dela. Esta contradição no seio da Deidade não faria qualquer sentido. Sto. Agostinho irá, portanto, insistir na preservação da diferença e pelear por uma forma de defender a efectiva relação entre o Ser e as múltiplas expressões de existência. Entendendo o Ser como Vida Eterna, o filósofo irá conceber toda a actividade das criaturas mediante uma

estabelecidas pelo Hiponense, é metafisicamente impossível, não poderia, sequer, ter origem numa actividade do próprio ser humano, pois o facto da existência e a posse da forma constituem, para ele, um dado, e não são objecto de conquista.

É verdade que, tal como acontece com as demais realidades inteligíveis, a passagem desta presença latente para o estado de conhecimento explícito é, no entender de Sto. Agostinho, objecto de uma aprendizagem, facto que supõe, efectivamente, admitir um esquecimento temporário de Deus, por um lado, e, por outro, um progresso no reconhecimento Dele, ou seja, na conquista da sabedoria, a cuja posse se segue a beatitude⁵⁹⁹.

Já em *De libero arbitrio* Sto. Agostinho discutira este facto, entroncando-o com a celeuma, levantada pelos seus adversários, no caso, os Maniqueus, acerca de um presumível estado de sabedoria e felicidade primordiais, e do trânsito dessa situação para o vício da ignorância⁶⁰⁰. No Livro terceiro da referida obra, o Hiponense enfrenta uma série de dificuldades colocadas pelo maniqueísmo à concepção bíblica de pecado original, a qual, não sendo peça exclusiva, é elemento constituinte da explicação de Sto. Agostinho para a origem do mal. Em *De libero arbitrio*, a argumentação do Hiponense é conduzida sobre a ideia de um estado de ignorância, que seria devido ao ser humano em função de um abandono voluntário da presença de Deus, estado esse que se teria tornado condição de todos os seres humanos. Em todo o caso, o filósofo defende o carácter progressivo do conhecimento, mesmo considerando um estado de beatitude original, no qual o género humano teria sido criado.

Um dos aspectos interessantes da referida discussão é precisamente o facto de aí se evidenciar a condição progressiva de uma situação que se poderia designar, à partida, de participação, por presença, na sabedoria. Com efeito, pelas condições que atribui à mente sábia, Sto. Agostinho nunca admite que este estado signifique, para ela, uma situação de inércia. Por isso, mesmo se a existência humana tivesse sido criada numa tal condição, exigir-se-ia, da mente, que intensificasse tal relação.

Mas a possibilidade inversa também deve ser considerada, a saber, a praticabilidade de um decréscimo, ou mesmo de um abandono dessa situação original, maximamente gratificante. Ora, tal possibilidade é confiada, no entender do Hiponense,

dinâmica projectiva de crescimento ontológico, e não através de uma concepção regressiva de recuperação de Origem.

⁵⁹⁹ Cf. *Conf.* X, XXIV, 35 (CCL 27, p. 174).

⁶⁰⁰ Cf. *LA III*, XXIV, 71-XXV, 77 (CCL 29, p. 317-321).

tão-só ao livre arbítrio da vontade. O seu efeito, todavia, não é a perda da presença da Verdade no interior da mente, mas apenas o olvido dela, estado para o qual Sto. Agostinho identifica duas situações penais: a ignorância e a dificuldade. Esta ignorância consiste, exactamente, no esquecimento da Verdade ou Deus, aquela realidade que preenche o desejo de beatitude. Daí advém, para o ser humano, a dificuldade de alcançar o *finis optimus*. Tal dificuldade é, por conseguinte, a consequência, necessária e imediata, daquele estado de ignorância. Por isso, coerentemente, Sto. Agostinho assenta a ultrapassagem destas duas debilidades que afectam a forma humana num processo de *aprendizagem do próprio Deus*, constituindo esta, afinal, a mais radical das aprendizagens, a cuja análise o filósofo se aplica no Livro décimo de *Confessionum*.

Sto. Agostinho sabe que não pode transitar para além da memória de si na busca de Deus, pois Ele não se encontra fora dela⁶⁰¹. Todavia, Deus não se encontra na memória que o espírito tem de si mesmo. Neste processo de aprendizagem de Deus, verifica-se que, se por um lado Sto. Agostinho não hesita em identificar a memória e o espírito humano, por outro, resiste absolutamente a irmanar Deus com a mente, reiterando a diferença entre o Ser supremo e toda a forma criada, também a da criatura espiritual, insistindo na Imutabilidade do Divino e na mutabilidade de todas as criaturas e, portanto, também na do espírito humano⁶⁰².

Todavia, ao procurar o lugar de Deus na memória, Sto. Agostinho parte já da aprendizagem que, de Deus, ele próprio realizou, resultado alcançado mediante um processo de conversão interior, o qual, como fica explícito, mormente ao longo de *Confessionum*, envolveu todas as funções da mente do filósofo - memória, inteligência e vontade. É a partir desse percurso existencial de aprendizagem de Deus que Sto. Agostinho afirma não mais O poder olvidar. O termo de tal processo é, para o Hiponense, o reconhecimento de Deus como a *Realidade* que se descobre *in te, supra me*⁶⁰³. Assim, neste itinerário descendente da alma para Deus, o elemento que levou a

⁶⁰¹ *Conf.* X, XXIV, 35: “Ecce quantum spatiatus sum in memoria mea quaerens te, domine, et non inueni extra eam (...).” (CCL 27, p. 174).

⁶⁰² *Conf.* X, XXV, 36: « (...) Et intraui ad ipsius animi mei sedem, quae ille est in memoria mea, quoniam sui quoque meminit animus, nec ibi tu eras (...), ita nec ipse animus es, quia dominus deus animi tu es, et coimmutantur haec omnia, tu autem incommutabilis manes super omnia (...). » (CCL 27, p. 174).

⁶⁰³ *Conf.* X, XXVI, 37: “ Vbi ergo te inueni, ut discerem te? (...) nisi in te supra me (...)?” (CCL 27, p. 174-175).

mente ao reconhecimento do Ser Supremo foi, efectivamente, a transcendência Dele, para a qual foi exigido, por parte do filósofo, um processo de auto transcendência.

Deus não é descoberto por Agostinho *in me, supra me*. O Ser Supremo não é uma propriedade do espírito, uma ideia Suprema do entendimento que possa ser inventada nele como criação ou construção de uma mente soberanamente poderosa e dotada de qualidades intelectuais surpreendentes⁶⁰⁴. A noção de Deus é, para Sto. Agostinho, *totalmente outra* do espírito, e é essa a pedra de toque para o reconhecimento daquela realidade suprema. Mais ainda, é nela que o próprio espírito a reconhece, sendo-lhe dado penetrar, desta forma, ainda que de modo limitado, na essência do Ser Supremo.

Nesta medida, a aprendizagem de Deus é a descoberta Dele como Verdade, o que faz coincidir os itinerários ascendentes, já referidos, e este outro, que designámos por descendente⁶⁰⁵. Todavia, aqui algo se acrescenta, sobretudo no texto panegírico de *Confessionum* X, XXVII, 38. A beleza, tarde amada, morava, *desde sempre*, no interior da mente. Precisamente por isso o reencontro é proclamado tardio por Sto. Agostinho, lamentada a mora. A memória retinha, *desde sempre*, como condição da permanência no próprio ser ou como princípio de conservação da existência, a presença de Deus, tal como o filósofo reconhece acontecer com a recordação das demais realidades que, por ignorância, outrora amava como se fossem Deus.

Efectivamente, Sto. Agostinho considera que a memória humana é a função guardiã da relação essencial do ser humano com o Ser divino, independentemente de tal relação essencial ser, ou não, assumida consciente e voluntariamente. À memória humana corresponde uma presença de Deus por imanência – *manens in me* –, a qual

⁶⁰⁴ Esta seria, mesmo, a essência da ignorância: conceber um Deus à medida do espírito humano, hipostasiando esta realidade finita. Em *De libero arbitrio*, Sto. Agostinho considera esta possibilidade, precisamente a partir da efectiva co-presença entre Deus e a alma. Identificando-a com a essência da desordem, mostra como essa possibilidade deriva do facto de a mente se conhecer a si mesma em Deus. A vontade fica livre para que aderir ou ao conhecimento de si mesma, ou ao conhecimento da realidade que permite que a si mesma se conheça, a Verdade. Com efeito, lê-se, em *LA* III, XXV, 76: « Vt autem in contemplatione summae sapientiae – quae utique animus non est, nam est incommutabilis – *etiam se ipsum qui est commutabilis animus intueatur et sibi ipse quodam modo ueniat in mentem, non fit nisi differentia qua non est quod deus* et tamen aliquid est quod possit placere post Deum. » [CCL 29, p. 320 (it. n.)].

⁶⁰⁵ Cf. *Conf.* X, XXIV, 35-X, XXVI, 37 (CCL 27, p. 174-175). Toda a proclamação do Deus que aprendeu é uma proclamação da Verdade suprema, reconhecida pelo espírito como Bem comum, suposta a predisposição para aprender.

garante a subsistência no ser. Dir-se-ia que Sto. Agostinho faz consistir nesta função da mente o alcance ontológico daquela *ocupação mais radical de Deus pela realidade humana*, a qual consiste em preservar a existência de cada ser humano, conservando-o no ser. Mediante a memória, e porque nela a mente humana guarda a recordação do acto criador de Deus, estabelecem-se as condições de possibilidade para descobrir a verdade acerca da forma do ser humano e da própria Verdade, que Sto. Agostinho identifica com Deus. De igual modo, esta presença é considerada pelo filósofo a tal ponto íntima e radical que nela se responde, a nível individual e ôntico, à dificuldade posicionada pelo filosofema da Ordem. De facto, Deus não está apenas próximo dos humanos, ocupando-se dos assuntos deles, mas é precisamente tal proximidade que os sustenta na existência, fazendo que cada ser humano seja aquilo que é. Retirada essa presença eterna de Deus no íntimo de cada ser humano, encontrar-se-á o nada, a total ausência de ser.

Por este motivo, o esquecimento de Deus por parte do ser humano não pode, jamais, ser absoluto, nem atingir alcance metafísico. Para tal, e porque de uma relação ontológica se trata, era necessário que ambos os pólos entrassem em total amnésia. Ora, a memória divina, alheando-se da sucessão temporal, coincide com o próprio Ser de Deus como Eternidade. É essa a razão da perenidade da presença Dele no interior das criaturas. Essa presença eterna no interior do ser humano faz que, neste, o esquecimento de Deus não possa atingir nunca o nível ontológico, mas apenas o domínio psicológico. De facto, de Deus não há representação e, portanto, não pode ser nesse nível que o ser humano recupera a recordação Dele. Inversamente, se a mente logra superar o limiar das representações, avançando para o domínio das realidades inteligíveis que se encontram no mais íntimo patamar do espírito humano, ela poderá, através de uma adequada atenção, *aprender Deus e a alma*. Ela alcançará, por fim, o conhecimento das realidades que o Filósofo de Hipona indica estarem no cerne da sabedoria.

Para Sto. Agostinho, o olvido de Deus revela, tão-somente, um estado de afastamento do Princípio, a que corresponde, afinal, uma radical ignorância acerca de si mesmo. Por esse motivo, no processo de *aprendizagem de Deus*, ou de conquista da sabedoria, Sto. Agostinho não dissocia o recto conhecimento de si mesmo e o conhecimento de Deus. O referido afastamento de Deus ou olvido Dele, não alcança o domínio do ser. É apenas efeito de uma vontade perversa, não obstante o filósofo não encontrar resposta fácil para justificar o modo como tal estado acontece em cada ser humano. Por isso, a recordação de Deus ou aprendizagem Dele exige um processo de

conversão, de reencontro de si mesmo com o Princípio Criador e de livre adesão ao projecto em que consiste a existência humana, a realizar como *beata uita*⁶⁰⁶.

O Filósofo de Hipona estabelece, assim, como condição de possibilidade da conversão e da aprendizagem de Deus, a permanência da Deidade no íntimo da memória humana, realidade última e diferente dela, que lhe é simultaneamente imanente e transcendente. E, uma vez realizado aquele processo de *conversão* e de *aprendizagem*, reconhece que o esquecimento de Deus não mais é possível ao ser humano. A conquista da *beata uita* realiza-se, então, num movimento que se inicia pela simples permanência de Deus na memória – oculta e sem rosto, cujo efeito é garantir a persistência no ser. Este modo de relação com o Ser Supremo é comum ao ser humano e a todas as criaturas. Transita, em seguida, mediante a aprendizagem de Deus e da conversão a Ele, desde a simples permanência para a habitação. E, pelo progresso da mente humana em direcção à conquista da sabedoria e à adesão ao Bem Supremo, esta habitação transforma-se, finalmente, em inabitação, ou comunhão efectiva entre o espírito humano e o Ser Divino⁶⁰⁷.

⁶⁰⁶ Para exemplificar o facto do esquecimento, Sto. Agostinho recorre, em *Conf. X, XVIII, 27* (CCL 27, p. 169), aos versículos bíblicos de Lc. 15:8-9. Uma vez mais, cremos que esta opção não é aleatória, mas indica precisamente o modelo de conversão que o Hiponense visa e mediante o qual se superará o esquecimento de Deus. O Deus da Essência, o *IDIPSUM*, permanece no interior de cada ser, sustentando a existência dele. Mas, no caso da forma humana, o mesmo Deus é nome de misericórdia, razão pela qual se faz próximo dos homens, nomeadamente pela Incarnação do Verbo. Viabilizando a relação entre Deus e os seres humanos, a Deidade não poderia manifestar maior interesse pelos assuntos destes, nem maior proximidade com a natureza humana.

⁶⁰⁷ Poder-se-ia encontrar, nesta espécie de momentos de progressão para Deus, um paralelismo com os estados da vivência humana definidos por Kierkegaard: estético, ético e religioso. Esta dinâmica colhe-se em *Conf. X, XXV, 36-X, XXVII, 38* (CCL 27, p. 174-175) mediante a descoberta de uma relação com Deus que indica progressão na intimidade, até ao descanso na paz, através dos actos expressos pelos verbos *manens, habitare, inhaerere*. Uma tal dinâmica encontra paralelo nos estados definidos nos primeiros Diálogos: *haberi Deum, habere Deum, esse cum Deo/ Plenitudo*. Assim, em *Conf. X, XXV, 36* (CCL 27, p. 174), indica-se a permanência de Deus na mente: *tu manes in memoria mea*. Mas esse Deus que, imutável, permanece sobre todas as coisas, habita na memória. É esse o momento da aprendizagem de Deus que não mais permite o esquecimento ou ignorância Dele: “ habitas certe in ea, quoniam tui memini, ex quo te didici, et in ea te inuenio, cum recorder te.” O momento da passagem da simples habitação para a comunhão exprime-se, por fim, de modo poético e sugestivo, em *Conf. X, XXVII, 38*. À incansável actividade divina - *Vocasti, clamasti, rupisti surditatem, corucasti, splenduisti, fugasti caecitatem, flagrasti* – corresponde a mente humana: *anhelo tibi, gustavi, esurio, sitio* (CCL 27, p.175). O efeito desta tangência (*tetigisti me*), ou perfeita consonância, é, finalmente, a realização da ordem,

Desta descida ao âmago da memória, Sto. Agostinho conclui que a presença de Deus nela é a marca mais funda do acto criador na mente humana. Sendo assim, e articulando este achamento de Deus com a inteligência do passo bíblico onde o filósofo lê que o ser humano é *imago Dei*, a análise augustiniana da memória prosseguirá, ocupando função central na obra do Hiponense, máxime no acesso ao conhecimento de Deus, não já no seu Ser, mas na sua Essência. Só assim a aprendizagem de Deus estará completa, perfeita a conquista da sabedoria, descortinado o sentido da realização da ordem na mente humana.

como tranquilidade do ser plenamente realizado de acordo consigo mesmo: *exarsi in pacem tuam*. Para Agostinho, outro não será o efeito da realização plena da ordem a não ser o descanso na paz. Essa plena unidade, na qual sempre permanecerá a diferença, não obstante germinada no tempo e na história, é, contudo, projectada pelo filósofo para um futuro, no qual todo o ser humano, todas as capacidades dele, estarão, na contingência que as caracteriza, repletas do Ser divino: “ (...) cum inhaesero tibo ex omni me, nusquam erit mihi dolor et albor, et uida erit mea tota plena te.” (*Conf. X, XXVIII, 39; CCL 27, p. 175*). Esta plenitude só se realizará escatologicamente.

CAPITULO IV

ORDEM E SER DIVINO

1. Compreender o inefável?

A partir do modo como concebe o Absoluto, Sto. Agostinho constrói uma visão do mundo na qual o paradoxo comparece com pertinácia. Este aspecto justifica o carácter desconcertante de muitos dos seus escritos, dado que o filósofo faz apanágio quer da diversidade do real, quer do seu carácter multifacetado. O semblante da realidade pode ser visto a partir de diferentes perspectivas e o Hiponense quer valorizar todas. Na perspectiva agustiniana, é a própria realidade que estabelece um diálogo essencial com o Princípio de que depende, sendo este, por seu turno, também essencialmente dinâmico. Esse facto potencia inúmeras formas de abordagem do real.

Em contraste com as propostas filosóficas da antiguidade, Sto. Agostinho concebe o real a partir de uma estrutura relacional que, a um tempo, integra a diferença e assume a unidade do Ser. De facto, a metafísica agustiniana não exorciza a alteridade, avocando-a quer no seio do Absoluto, quer na estrutura da realidade criada. Para o Hiponense, a categoria ontológica da relação erige-se em elemento radical da essência do Ser, em qualquer das suas manifestações. Porém, dado que não há diferença sem relação, a justificação desta qualidade do ser torna-se elemento recorrente na obra agustiniana, tanto na explicação da estrutura da realidade temporal, como no que diz respeito à compreensão da natureza do Absoluto. No primeiro caso, o discurso sobre a alteridade é fácil de legitimar, dado que ele não contraria a evidência racional, desde o nível empírico até ao nível da análise da estrutura da mente humana. Com efeito, como o filósofo recorda amiúde, na observação de qualquer forma de ser é possível que a mente realize uma experiência de alteridade, não obstante ser a percepção da individualidade a que se verifica de modo imediato, tornando-se, por conseguinte, mais fácil de comprovar pela maioria dos humanos.

Relativamente à essência do Absoluto, a introdução da diferença no seio da perfeita unidade torna-se verdadeiramente um escândalo para as mentes que se atêm às propostas filosóficas do mundo antigo. De facto, Sto. Agostinho não tem pejo em afirmar que há uma única natureza suprema, nem defectível, nem perfectível, incapaz de decaimento que a diminua, ou de transcendência que a aumente. Ela é perfeita,

absolutamente imutável e eterna. Na obra do Hiponense, tal essência é identificada pela expressão paradoxal: *Trina Vnitas, Vna Trinitas*. A Suprema Unidade, em união com a qual consiste a meta da sabedoria promulgada pelos *Platonicorum*, é complexificada por Agostinho mediante a introdução do elemento trinitário no seio do Absoluto, sem, contudo, por esse facto, tal Princípio perder a simplicidade da sua essência. Trata-se, efectivamente, de uma *sola natura, simplex et multiplex*⁶⁰⁸.

Ao fazer apanágio da natureza do Absoluto como Unidade-Trindade, Sto. Agostinho necessita de encontrar uma justificação racional para tal essência. Contudo, mais do que a ideia de Trindade, é a noção de Unidade que vai contrastar com a concepção de Uno defendida pela tradição platónica. De facto, o modelo ontológico aí anunciado compreendia o real com base numa estrutura dialógica de três hipóstases. Por isso, o princípio que aquilata a mundividência agustiniana não será tanto a apresentação de uma metafísica que emerge de uma dialéctica ternária, quanto a introdução de uma dinâmica de diálogo e de comunhão no seio do Uno Absoluto. Ao contrário das três hipóstases posicionadas em degradação ontológica, enunciadas pelo neoplatonismo, Sto. Agostinho *complica a própria simplicidade do Uno*, tornando paradoxal, na gramática cultural disponível, a expressão da natureza desse princípio supremo⁶⁰⁹.

Na verdade, estão em causa duas concepções antagónicas acerca do Ser e da própria noção de Princípio. Do lado do platonismo, a explanação de um modelo de Unidade que encerra o Uno na sua Suprema Transcendência, tornando-o inacessível, solitário, incomunicável e, portanto, incapaz de diálogo e de proximidade com o Múltiplo. Do lado agustiniano, a apologia de uma concepção de Absoluto que, sendo em si mesma dialógica, subsistindo como relação, exclui a necessidade de se comunicar

⁶⁰⁸ *Sermo* CLXXXII, II, 3: “ (...) Solus enim creator, pater, filius et spiritus sanctus; *trina unitas, una trinitas*; sola illa natura immutabilis, incommutabilis, nec defectui, nec profectui obnoxia; nec cadit, ut minus sit; nec transcendit, ut plus sit; perfecta, sempiterna, omni modo immutabilis, sola illa natura.” (PL 38, 986). São constantes as expressões agostinianas que insistem neste paradoxo: “ (...) una trinitas et trinitas unitas (...)” [(*Conf.* XII, VII, 7; XIII, 22, 32: CCL 27, p. 219; p. 260-261); *DT* VI, X, 11: “ (...) unum de uno cum quo unum” (CCL 50, p. 241)].

⁶⁰⁹ Para referir a substância divina, Sto. Agostinho emprega a expressão, maximamente paradoxal, que indica uma essência a um tempo simples e múltipla: *Simplex et multiplex* (cf. *DT* VI, IV, 6; VI, VI, 8 : CCL 50, p. 233-235; p. 236-237; *Conf.* XII, XI, 12: CCL 27, p. 247-248).

ao Múltiplo, tornando esse facto efeito de um dom e introduzindo, no real criado, o desiderato de comunicabilidade com os demais seres e com o Absoluto.

A reflexão augustiniana a propósito da introdução da diferença no Uno obriga a ponderar o modo como se estabelece a relação no seio do Absoluto, orientando a análise em três direcções. Uma primeira considera a natureza do Absoluto como uma eterna e livre relação, em face de uma alteridade a tal ponto íntima que se identifica com a própria natureza da Unidade. Trata-se do esforço augustiniano para esclarecer a natureza dialógica da Trindade, no seio do Absoluto. Uma segunda direcção de análise parte da comunicação entre essa Unidade e o Múltiplo e compreende o Absoluto como relação, eterna e livre, a uma alteridade criada por Ele, não necessária, mas contingente, efeito de uma vontade onnipotente e livre e, portanto, posicionada no ser juntamente com o tempo. Trata-se da dinâmica cosmológica da Criação, que Sto. Agostinho procurará esclarecer interpretando o relato bíblico das Origens, sempre mediante o exercício da *uera ratio*, ou seja, perspectivando a sua análise com base numa hermenêutica que brota da relação entre a mente e o Verbo Eterno, Criador. Uma última direcção de análise atende ao modo como o filósofo concebe a natureza da Unidade do Absoluto no modo mais estreito de relação com os seres humanos. Tratando-se de uma relação eterna e livre a uma alteridade contingente, ela é assumida no interior da própria vida divina – situando-se, portanto, num domínio de eternidade – e, simultaneamente, projecta-se no tempo. Este vector de análise trata de compreender o lugar central que ocupa na obra augustiniana a dinâmica cristológica ou a Incarnação do Verbo, acção divina mediante a qual se esclarece, tanto quanto possível, a natureza do Mediador. Dado que é neste patamar de investigação que se vislumbra o modo como Sto. Agostinho entende a relação entre Deus e os humanos, só explorando este domínio se poderá entrever a plenitude de sentido da noção augustiniana de Ordem.

Assim, para compreender o modo como o Hiponense concebe a raiz metafísica da proximidade entre Deus e os seres humano, torna-se decretório aceder ao modo como o filósofo entende a noção de relação, quer no seio do Absoluto, quer no diálogo entre a Eterna Unidade da Essência Divina, e a contingência, que tipifica o Universo criado.

Ora, a natureza paradoxal da concepção de uma Unidade Simples, de um Ser Incomplexo que é, também, Pluralidade e Multiplicidade⁶¹⁰, é um princípio que

⁶¹⁰ *Conf. XIII, XI,12*: « (...) Sed cum inuenerit in his aliquid et dixerit, non iam se putet inuenisse illud, quod supra ista est incommutabile, quod est incommutabiliter et scit incommutabiliter et uult

caracteriza a essência do Deus que Agostinho aprendeu. Esta aprendizagem, por sua vez, não dissocia as duas vias que considera darem acesso ao saber: autoridade e razão. Na verdade, ambos os itinerários estarão presentes nas explanações do filósofo a propósito da natureza Una e Trina da Deidade.

Por sua vez, a mente humana, tal como Sto. Agostinho a concebe, está imersa numa condição também paradoxal, que afecta o processo cognitivo, e que decorre do facto de, neste, interagirem tempo e eternidade, a demora do raciocínio e o esplendor, absolutamente imutável, da Verdade. Autoridade e razão, os dois elementos da dialéctica augustiniana da inteligência da fé, tornam-se inseparáveis do exercício da *uera ratio*. Nele se espelha o raciocínio verdadeiro, manifestação da sabedoria possível ao ser humano. Este processo não dispensa a mediação do Verbo, como fontanal de onde emerge a verdade de todas as proposições, mais se evidenciando naquelas de cariz filosófico. Sem a força iluminadora do Verbo não é possível, na perspectiva augustiniana, construir nenhum discurso verdadeiro.

Sto. Agostinho adentra-se, deste modo, mediante o esforço racional, na inteligência de uma divindade cuja natureza postula, de acordo com a fonte bíblica, como Unidade na Multiplicidade ou, na expressão que sói empregar, como *Vnitas-Trinitas*. O filósofo edifica este raciocínio, por um lado, com base no testemunho, mediante a autoridade e, por outro lado, partindo da experiência cognitiva das realidades criadas. Porém, a própria via da autoridade, que sustenta um tipo de conhecimento designado por apreensão fiducial, não transcende o horizonte das realidades criadas.

A este propósito, Sto. Agostinho faz notar que a temporalidade é característica essencial da realidade apreendida mediante o testemunho. É precisamente o factor temporalidade que, no entender do filósofo, qualifica a realidade criatural, diferenciando-a do Ser Supremo. Na verdade, o princípio paulino tantas vezes enunciado – *per ea quae facta sunt, ad inuisibilia Dei* – que, aliás, enquanto

incommutabiliter: et utrum propter tria haec et ibi trinitas, an in singulis haec tria, ut terna singulorum sint, an utrumque miris modis simpliciter et multipliciter infinito in se sibi fine, quo est et sibi notum est et sibi sufficit incommutabiliter id ipsum copiosa unitatis magnitudine, quis facile cogitauerit? (...)» (CCL 27, p. 248). A questão, aqui apenas intuída ou enunciada, é objecto de peculiar análise em *DT VI*, VI, 8-VIII, 9, onde Sto. Agostinho indaga a natureza, simples e múltipla, de Deus, a partir da negação da simplicidade nas criaturas: “ (...) Si autem quaeritur quomodo simplex et multiplex sit illa substantia, animaduertenda est primo creatura quare sit multiplex, nullo autem modo uere simplex. ” (CCL 50, p. 236-238).

metodologia, e não obstante a divergência de pressupostos metafísicos, se assemelha ao método das artes liberais como *exercitatio animae: per corporalia ad incorporalia* – estará sempre presente, como pano de fundo do discurso agustiniano. De facto, é sempre sobre realidades criadas, imersas no tempo, que repousa a observação agustiniana. Assim é, quando comenta a Escritura - texto que assume como principal referente de autoridade -, quando analisa o movimento das criaturas e os vestígios da Trindade nelas, ou quando centra a sua atenção na estrutura da mente humana. O princípio da inteligência da fé - sobre o qual se ergue a dinâmica da exposição agustiniana para compreender quer a natureza do Absoluto, quer o modo como se estabelece a relação entre a Unidade dele e a contingência do Múltiplo - assenta, acima de tudo, numa regra de sentido comum, a qual consiste em assumir a condição histórica da razão humana, inerente à experiência do próprio exercício da actividade pensante.

Na realidade, Sto. Agostinho adere à natureza, Una e Trina, do Absoluto, por via da autoridade bíblica. Este facto, porém, nada obsta à natureza filosófica do discurso do Hiponense. Agostinho considera que todo o pensamento se exerce na relação entre autoridade e razão, assumindo aquela a prioridade temporal no processo de aprendizagem e sendo confiada, a esta última, a hegemonia ontológica. Nesta medida, o esforço por compreender o mistério ou a essência paradoxal da Deidade como *Vnitas/Trinitas* mais não é do que a assunção do princípio sobre o qual Agostinho alicerça a sua metafísica, a saber, a relação dinâmica entre o Uno e o Múltiplo, que jamais dissocia da condição histórica que afecta toda a forma criada. Por isso, mais do que um recurso à analogia, ou, como sugere O. du Roy, à anagogia, conforma-se preferentemente com a realidade expressa na obra agustiniana a compreensão do Absoluto mediante um processo que faz entrar em diálogo a razão, faculdade de julgar, própria e pessoal, e a fé. Esta noção é entendida como uma actividade da mesma faculdade racional, fixando a atenção quer na sua dimensão comum – enquanto a razão singular está unida ao Princípio que garante toda a inteligibilidade –, quer na sua expressão comunitária, enquanto património de saberes historicamente acumulado, constituído na relação entre o Princípio de Inteligibilidade, ou Verdade, e as mentes humanas que procuram compreender o real⁶¹¹.

⁶¹¹ A propósito da relação entre fé e razão, veja-se o artigo de M. J. da COSTA FREITAS, “Razão e fé no pensamento de santo Agostinho”: *Didaskalia* 29 (1999) 249-255.

É um facto que o Hiponense recorre à noção bíblica de *imago dei* para atingir a essência do Absoluto. Todavia, para aceder à compreensão do Absoluto como Unidade na Trindade, a solução privilegiada pelo filósofo não insiste na construção de um raciocínio baseado na predicação analógica⁶¹². De facto, na obra agustiniana, a noção de analogia é, acima de tudo, sinónimo de proporção ou congruência. Ora, Sto. Agostinho considera que entre a imagem de Deus e a essência divina há justamente desproporção, efectiva *dissimilitudo*, radical diferença inscrita na forma do ser humano⁶¹³, independentemente da dissemelhança voluntária que o filósofo identifica com a noção de pecado, significando, no plano metafísico, uma decadência da forma ou *deformatio*.

A analogia, por seu turno, ou a insistência numa ascese para Deus que terminaria numa percepção de carácter místico, à qual se viria a associar um conhecimento por experiência extática, não é, também, a proposta definitiva do Hiponense⁶¹⁴. Todavia, é

⁶¹² O termo $\text{☉} \text{☽} \text{☿} \text{♁} \text{♂} \text{♃} \text{♄} \text{♅} \text{♆} \text{♇} \text{♈} \text{♉} \text{♊} \text{♋} \text{♌} \text{♍} \text{♎} \text{♏} \text{♐} \text{♑} \text{♒} \text{♓}$ não é recorrente, na obra do Hiponense. O filósofo reconhece-lhe a origem grega e tradu-lo por *proportio uel congruentia* (cf. *De mus.* I, XII, 24: PL 32, 1097), *quaedam corratinalitas* (cf. *De mus.* VI, XVII, 57: PL 32, 1192) e nega explicitamente a operatividade desta noção, no que ao conhecimento da Trindade diz respeito: “ (...) non dico pater memoria est, filius intellectus est, spiritus uoluntas est; non dico, quomodolibet intellegatur non audeo; (...) non ista dico illi trinitati uelut aequanda, quasi ad analogiam, id est, ad rationem quamdam comparationis dirigenda: non hoc dico.” (*Sermo* LII, 23: RB 74, p. 35).

⁶¹³ Esta *dissimilitudo* decorre do facto da Criação *ex nihilo*. Em *Conf.* XII, XXVIII, 38, Sto. Agostinho descreve o nada como uma dissemelhança informe, em face de Deus, Eternidade que se identifica, no Ser Supremo, com a vontade: “ Vident enim, cum haec uerba legunt uel audiunt tua, deus aeternae, stabili permansione cuncta praeterita et futura tempora superari nec tamen quidquam esse temporalis creaturae, quod tu non feceris, cuius uoluntas, quia id est quod tu, nullo modo mutata uel quae antea non fuisset, exorta uoluntate fecisti omnia, non de te similitudinem tuam formam omnium, sed de nihilo dissimilitudinem informem, quae formaretur per similitudinem tuam recurrens in te unum pro captu ordinato, quantum cuique rerum in suo genere datum est, et fierent omnia bona ualde, siue maneant circa te, siue gradatim remotiore distantia per tempora et locos pulchras uariationes faciant aut patiantur.” (CCL 27, p. 237-238). V., também, *DT* XV, XV, 25: “ (...) dissimilitudo ab illo dei uerbo quod in forma dei sic est (...)” (CCL 50A, p. 499-500); *Sermo* LII, 17.19 (RB 74, p. 28.30), onde a expressão *longe distans* se repete, para sublinhar a indigência do conhecimento humano acerca de Deus, mesmo a partir da *imago Dei* e mediante o exercício da *uera ratio*.

⁶¹⁴ P. COURCELLE, em *Recherches sur les Confessions de saint Augustin* (Paris 1950), p. 165-170, analisa, à luz de uma busca de experiência extática em moldes plotinianos, a passagem de *Conf.* VII, X, 16 (CCL 27, p. 103-104), onde Sto. Agostinho descreve a sua conversão metafísica. COURCELLE contrasta essa experiência com a do designado “êxtase de Óstia” (v., também, Id., “ La première

difícil negar que a sua própria actividade filosófica tenha tido início numa experiência deste género. Efectivamente, é possível verificar uma coerência interna entre uma determinada constelação de textos nos quais Agostinho relata a experiência da sua conversão metafísica e aqueles onde descreve o que entende por *ecstasis*. Por seu turno, também se comprova a conexão entre a narrativa da experiência da sua conversão e a via que o filósofo propõe para a compreensão do Absoluto.

Não obstante se ocultar uma questão epistémica de fundo, na discussão entre especialistas a propósito da natureza, extática ou não, plotiniana ou cristã, da conversão relatada por Sto. Agostinho em *Conf.* VII, X, 16, na sua formulação ela apresenta-se como um debate académico, que destoa da metodologia e objectivos da presente investigação. Todavia, em tal controvérsia há um aspecto que não é de negligenciar, na medida em que pode esclarecer a dinâmica agustiniana da inteligência da fé. De facto, na obra do Hiponense há um paralelo notável entre estes três elementos: a experiência descrita no referido passo de *Confessionum*, a definição que dá do termo *ecstasis* e o modo paradoxal como concebe o processo do entendimento humano acerca de Deus.

Em *Confessionum*, Sto. Agostinho descreve o movimento da sua conversão e o conteúdo de quanto, nesse processo, intuiu acerca de Deus e da alma. Fá-lo numa síntese bem conseguida, a tal ponto que se poderia dizer com acerto que toda a obra do

expérience agustinienne de l'extase" in *Augustinus Magister* I, p. 53-57; III, p. 41-45). A posição do A., interpretando o referido trecho de *Confessionum* como uma tentativa frustrada de êxtase por parte de Agostinho, deu origem a uma polémica sobre este momento crucial do relato autobiográfico do Hiponense. Tal querela incide, sobretudo, sobre o modelo de conhecimento de Deus que leva Sto. Agostinho a optar pela metafísica cristã como acento da sua mundividência. Uma interpretação objectiva e documentada do passo referido de *Conf.* - e crítica, em face da posição de COURCELLE – pode ler-se em SOLIGNAC, “ Tentatives d'êxtase plotiniennes?” in *Bibliothèque agustinienne. Oeuvres de saint Augustin*, p. 698-703. Do ponto de vista de uma análise da dinâmica agustiniana da inteligência da fé, veja-se O. DU ROY, *L'intelligence de la foi...*, p. 82-89. A nossa linha de interpretação afasta-se desta polémica específica, pretendendo tão-somente sublinhar a dinâmica da inteligência da fé, visível no texto em causa e articulando-se em perfeita coerência quer com escritos anteriores, quer com obras de composição posterior à data da redacção da narrativa da conversão. Nesta medida, cabe notar que, não obstante a proposta de Sto. Agostinho acerca da Sabedoria ser sempre a de um conhecimento de carácter unitivo que se estabelece entre a alma e o Absoluto, visando a *contemplatio*, a consciência da necessidade de mediação e da existência de um Mediador efectivo torna-se progressivamente mais acentuada, na obra do Hiponense. Por isso, sem descartar a possibilidade de um conhecimento anagógico do Absoluto, Sto. Agostinho sublinha que esse não é o modelo *habitual* de relação entre o ser humano e o divino, pelo menos *in statu uia*, reservando-o para experiências peculiares como a de S. Paulo ou de Moisés.

Hiponense mais não é do que uma glosa de quanto se condensa no referido trecho⁶¹⁵. Nesse parágrafo há a salientar um conjunto de aspectos que permitem compreender a natureza da experiência agustiniana de conversão. Antes de mais, ela parte de um exercício de regresso da alma sobre si mesma, à maneira neoplatónica, mas esse processo, precisamente por ser levado a efeito mediante uma *admonitio*, não se exime ao auxílio divino.

Uma vez adentrada no interior de si, a alma não vê já uma realidade qualquer, particular, mas a própria luz imutável, a qual é percebida como dotada de um fulgor extraordinário, sumamente superior ao da luz corpórea. Sem qualquer semelhança possível com esta luz corpórea, aquela outra é percebida como possuindo uma natureza inteiramente diferente de toda a realidade até então experimentada - *aliud, aliud ualde ab istis omnibus*. De facto, a superioridade da Luz Imutável em relação à mente humana introduz, na relação entre ambas as realidades, uma discrepância ontológica. Não se trata, aqui, da percepção de uma realidade que se situe num grau superior, como que justaposto ao da mente, mas da consciência de estar em presença de uma realidade totalmente outra da própria mente humana.

A razão de ser desta superioridade é encontrada por Sto. Agostinho na radical dependência ontológica da mente em relação à luz imutável: *superior, quia ipsa fecit me, et ego inferior, quia factus ab ea*. No momento da sua conversão metafísica, o filósofo percebe a Luz Imutável como Verdade Criadora, de acordo com o modo de entender próprio da metafísica cristã, articulando, num mesmo passo, a adesão à natureza unitária e trinitária desse mesmo Princípio⁶¹⁶. Efectivamente, Agostinho reconhece o seu Deus na Luz imutável mediante a qual percebe a essência da própria forma humana, vida racional, e compreende que esta consiste na dependência em face de um Ser Supremo. Por isso, é exactamente neste momento que convergem o conhecimento de Deus e o da alma. Este conhecimento de Deus, e de si mesmo em Deus, é designado pelo Hiponense como um *primum cognitum*, expressão que denota um conhecimento primordial ou originário e que pode ser sinónima daquela outra, onde, expondo o movimento ascendente da alma para Deus mediante a análise dos conteúdos da memória, o filósofo indica que Deus é objecto de uma peculiar aprendizagem,

⁶¹⁵ Cf. *Conf.* VII, X, 16 (CCL 27, p. 103-104).

⁶¹⁶ *Conf.* VII, X, 16: “ (...) Qui nouit ueritatem, nouit eam [lucem incommutabilem], et qui nouit eam, nouit aeternitatem. Caritas nouit eam. O aeterna ueritas, et uera caritas, et cara aeternitas! ” (CCL 27, p. 103).

empregando, para tal, a expressão *ex quo te didici*. A partir da aquisição deste saber acerca de Deus, torna-se possível começar a edificar uma resposta para o filosofema da Ordem.

No texto de *Confessionum* onde o Hiponense descreve com peculiar intensidade o momento da sua conversão metafísica, aquele conhecimento primordial é designado através da expressão *tu assumpsisti me*, mostrando que ele se realiza não já mediante um esforço da mente em direcção a Deus, mas através de uma intervenção de Deus sobre a mente. O efeito desta acção do Ser Superior sobre o inferior, perfeitamente ordenada, não obtém a visão daquilo que a mente é, mas daquilo que ela deve ser, quando a sua forma estiver totalmente realizada, facto que é confirmado pelo filósofo - *assumpsisti me ut uiderem esse, quod uiderem, et nondum me esse, qui uiderem*. Sto. Agostinho insistirá sempre na natureza axiológica/ontológica do juízo humano, a qual se manifesta particularmente quando se trata da geração da *uera ratio*, específica do juízo de sapiência, ou seja, daquele que se apresenta, sem intermédio de outra criatura, na relação entre a Verdade e a mente, e que, por conseguinte, versa sobre realidades eternas e imutáveis.

A percepção deste contraste entre aquilo que a mente deve ser e a situação em que ela realmente se encontra gera temor - *reuerberasti aspectus mei radians in me uehementer, et contremui amore et horrore* -, precisamente porque tal agnição confere à alma a consciência da imensa distância que se interpõe entre ela e Deus. Tal consciência dá origem a um movimento da mente em direcção à Verdade, o qual supõe, simultaneamente, a percepção de Deus como Verdade amada desde sempre, e a percepção da diferença, intransponível, que a separa do objecto amado. A percepção desta distância gera temor, na exacta medida em que integra a consciência da possibilidade de perda da realidade sumamente amável. O temor emerge da percepção cabal da impossibilidade de alcançar a meta, dada a superioridade dela, em contraste com a debilidade da mente. É então que surge o diálogo entre o Absoluto e a mente. Este diálogo consiste no convite, por parte do Absoluto, a uma proximidade a tal ponto íntima que tem como meta uma mudança de natureza - *mutaberis in me*. Tal apelo, faz brotar na mente a interrogação acerca da existência da Verdade Imutável e Incorpórea, porventura porque, ao corresponder ao desiderato de felicidade, ele parece excessivamente bom e inalcançável. Por último, neste diálogo revela-se a resposta, definitiva, por parte da Verdade, que se afirma como Eternidade mediante a proclamação do versículo bíblico de Ex. 3: 14. Esta revelação da identidade da Verdade

– Eterna e Imutável - afasta, de forma derradeira, qualquer dúvida que paire na mente acerca da existência daquela noção Suprema.

O excerto de *Confessionum* no qual Sto. Agostinho relata o momento crucial da sua conversão metafísica conclui com o abandono da dimensão anagógica do processo cognitivo e com a retoma do processo ascendente da razão para a Verdade: *per ea quae facta sunt intellecta conspicitur*. De facto, a referência a *Rom. 1: 20* encerra o parágrafo de *Confessionum* em análise.

Estamos, ou não, perante uma relação de carácter extático, neste relato da conversão de Agostinho? Uma tentativa de resposta através de elementos de crítica interna parece reveladora de sentido, revestindo-se de interesse não tanto para decidir quantos e quais os momentos extáticos, presentes na sua biografia, mas antes para esclarecer o dinamismo de inteligência da fé, subjacente na metafísica agustiniana.

A convergência entre a dialéctica de inteligência da fé e a experiência de conversão permite, acima de tudo, afirmar que a metafísica agustiniana não parte de uma metodologia previamente determinada ou de um conjunto de axiomas estabelecidos a priori, mas radica na própria experiência de relação entre a mente do Hiponense e a Verdade. A inteligência da fé abandona, assim, o carácter de uma didáctica preestabelecida, estática e desligada da realidade, para se transformar na experiência agustiniana do exercício da própria razão, em confronto com a Verdade. Nesta medida se compreende tanto o carácter assistemático, essencialmente dinâmico, da obra do Hiponense, como a vitalidade e a coerência dos conteúdos nela veiculados, pois eles emergem de um exercício efectivo da *uera ratio* ou, em expressão sinónima, da *uera religio*, sendo esta entendida como a relação ontológica entre a mente e a Verdade.

De facto, é possível encontrar uma definição de *ecstasis*, na obra do Hiponense. Máxime, ela ocorre em contexto de pregação, quer no *Sermo LII*, cuja temática incide exactamente sobre a inteligência da Trindade, quer em algumas das *Enarrationes in Psalmos*. Reconhecendo a origem grega do termo, o filósofo encontra para ela uma expressão latina: *excessus mentis*⁶¹⁷. Por seu turno, define este *excessus* como um movimento que afasta a mente da relação habitual com as realidades corpóreas, a fim de lhe permitir contemplar uma certa visão que se alheia ou, pelo menos, se distancia das

⁶¹⁷ *Enarr. in Ps. XXX, II, S. 1, 2*: “(...) uerbum *ecstasis* graecum, latine, quantum datur intellegi, uerbo uno exponi potest, si dicatur *excessus*. *Excessus* autem *mentis* proprie solet *ecstasis* dici.” (CCL 38, p. 191). V., também, *Enarr. in Ps. XXXIV, S. II, 6; XLI, 18; LXVII, 36* (CCL 38, p. 317; p. 473; p. 894).

realidades presentes⁶¹⁸. Elemento específico desta forma de visão é o facto de a mente humana ser subtraída aos sentidos corpóreos, submergindo em Deus. Este movimento, no entanto, está sujeito à temporalidade, dado que, após o momento de afastamento das realidades corpóreas, de novo a mente é chamada a voltar de Deus para as realidades humanas, temporais e corruptíveis⁶¹⁹. Todavia, Sto. Agostinho reconhece que, dada a condição temporal do ser humano, o conhecimento anagógico, não obstante colocar a mente numa directa relação com a Verdade, isto é, sem intermédio de outra criatura ou representação dela, não pode ser o modo próprio do exercício da racionalidade. Desta forma, para o Hiponense, o exercício da fé, que conecta a razão com a temporalidade e a contingência, é conatural e indissociável da actividade do entendimento humano.

Confronte-se, agora, esta definição de *ecstasis* com a experiência de conversão relatada em *Confessionum* VII, X, 16. De facto, é possível identificar a presença dos elementos essenciais que nela ocorrem, no caso concreto o *excessus mentis* e o enlevo da alma até à visão de Deus, sendo esta realidade entendida sob forma de Verdade, Luz Imutável. Efectivamente, o movimento extático – que corresponde à invocação agustiniana *transcende et teipsum* – está sempre presente nos apelos do filósofo para que a mente ascenda em direcção ao Ser divino, da mesma forma que jamais dissocia tal processo da mediação das realidades criadas, mesmo quando se trate da pura relação entre a Verdade e a mente. Sto. Agostinho nunca dispensa a condição criatural da mente, sendo um facto que tal condição é parte integrante da forma de visão designada como extática.

Outro elemento indissociável desta forma de percepção da Verdade é a intelecção da diferença ontológica. Como se viu, tal verificação produz pavor ou temor pelo reconhecimento da distância que separa a mente humana e Deus, horror provocado pelo

⁶¹⁸ Na *Enarr. in Ps.* CIII, S. III, 2, comentando a visão de S. Pedro descrita em *Act.* 10: 9, 16, Sto. Agostinho escreve: “ (...) illo igitur orante facta est illi mentis alienatio, quam graeci ecstasin dicunt; id est, auersa est mens eius a consuetudine corporali ad uisum quemdam contemplandum, alienata a praesentibus.” (CCL 40, p. 1499).

⁶¹⁹ Veja-se a descrição presente no *Sermo* LII, 16, onde Sto. Agostinho comenta, novamente, o Salmo 30: 32, agora no contexto claro da inteligência da fé na Trindade, tema central do referido Sermão. Com efeito, lê-se: “ (...) et quia hoc in ecstasi fecerat, abreptus a sensibus corporis et subreptus in deum; at ubi quodammodo a deo ad hominem reuocatus est, ait, ego dixi in ecstasi mea. uidi enim nescio quid in ecstasi, quod diu ferre non potui; et redditus mortalibus membris, et multis mortalium cogitationibus a corpore quod aggrauat animam, dixi.” (RB 74, p. 27). Sobre a celeridade do momento estático veja-se *Enarr. in Ps.* XXX, II, S. 1, 8 (CCL 38, p. 196).

próprio paradoxo do momento extático, dado que se trata de uma peculiar experiência de proximidade com o Absoluto. Sto. Agostinho comenta este movimento a propósito da experiência de S. Paulo, quando o Apóstolo interroga se o *ecstasis* por ele experimentado sucedeu no corpo ou fora dele. Ora, o comentário augustiniano à experiência paulina assume enorme paralelismo com o relato da sua própria conversão, legitimando a aproximação da experiência de conversão destas duas personagens, Sto. Agostinho e S. Paulo ⁶²⁰.

Por último, note-se a convergência entre todo este movimento, designado por extático, e a percepção da essência do Absoluto como Trindade. Tal aproximação é feita de modo explícito no *Sermo* LII. Aí, Sto. Agostinho recupera os elementos da definição de *ecstasis*, para os fazer convergir na dinâmica da compreensibilidade do mistério. Insondável, a ponto de se dever negar qualquer consciência de uma intelecção dele – dada a incompreensibilidade do Ser Supremo, toda a convicção que a mente humana possui de O ter compreendido não passa de um equívoco –, o Absoluto, Unidade na Trindade, torna-se acessível ao ser humano *per ea quae facta sunt*. Ora, de entre as realidades criadas, só a mente humana, enquanto imagem de Deus, encerra em si a marca do Criador. Por isso, com a mesma veemência com que Sto. Agostinho nega a compreensibilidade do mistério⁶²¹, convida a fazer caminho para ela, através da imagem da Trindade inscrita na mente⁶²². De facto, o filósofo coloca a natureza da consciência

⁶²⁰ *Enarr. in Ps.* XXXVII, 12: “ (...) Assumta enim mente uidit nescio quid sublime, et quod uidit nondum ibi totus erat; et quadam, si dici potest, quasi coruscatione facta luminis aeterni, ubi sensit non se ibi esse, quod potuit utcumque intellegere, uidit ubi esset, et quemadmodum malis humanis infirmatus et coarctatus esset, et ait: ego dixi in ecstasi mea: proiectus sum a facie oculorum tuorum. tale est nescio quid quod uidi in ecstasi, ut inde sentiam quam longe sum, qui nondum ibi sum.” (CCL 38, p. 390-391). Aqui, trata-se da experiência de S. Paulo narrada em 2 Cor. 12: 2-4; Mas em *Enarr. in Ps.* LXVII, 36 (CCL 39, p. 894), Sto. Agostinho aproxima as duas narrativas, a do arrebatamento de Paulo ao paraíso e a da conversão de Saulo em Paulo, tendo em comum a mesma essência da anagogia. Por seu turno, é tal o paralelismo entre esta descrição e a de *Conf.* VII, X, 16 (CCL 27, p. 103-104) que obriga a uma aproximação entre a percepção que Agostinho tem da sua própria conversão e a que tem da do próprio Paulo.

⁶²¹ *Sermo* LII, 16 : “(...) Quid ergo dicamus, fratres, de deo? Si enim quod uis dicere, si cepisti, non est deus. Si comprehendere potuisti, aliud de deo comprehendisti. Si quasi comprehendere potuisti, cogitatione tua te decepisti. Hoc ergo non est, si comprehendisti. Si autem est, non comprehendisti. Quid ergo uis loquere, quod comprehendere non potuisti ? » (RB 74, p. 27).

⁶²² *Sermo* LII, 17 : « Videamus ergo, ne forte in creatura inueniamus aliquid, ubi probemus aliqua tria et separabiliter demonstrari et inseparabiliter operari. Quo ibimus ? (...) Ad te redi : te uide, te inspicere, te

humana no cerne deste paradoxo: a insondável profundidade do mistério, por um lado, e por outro, a máxima interioridade e proximidade da compreensão dele.

É nesta dinâmica que se constrói o discurso augustiniano acerca da essência divina. Mediante uma imagem próxima que, simultaneamente, dista imensamente do Princípio onde tem origem, é possível uma percepção do Absoluto, o qual, dada a sua natureza Totalmente Outra, jamais será acessível à mente humana, nem mesmo ao resultado especulativo, ou porventura extático, do conjunto de todas as mentes. Forçando a mente a não duvidar de que, na inefável majestade divina, existe aquilo que, na mente humana, também se pode encontrar nas devidas proporções – impelindo a um conhecimento do divino por analogia⁶²³ –, o filósofo não tarda em recordar que o desiderato de conhecer a majestade divina é inatingível, a não ser mediante a fé, em enigma e por espelho, pelo menos enquanto a mente humana se sujeita ao curso dos tempos. E, mesmo quando liberta do tempo, de que forma poderá a mente conhecer Deus *tal como Ele É* - tal como Ele a si mesmo se conhece -, sendo um facto que ambas as naturezas cavam entre si uma infinita distância ontológica, a mesma que se dá entre o tempo e a Eternidade⁶²⁴?

Ante este facto, qual a atitude ajustada, por parte da mente humana? Deverá permanecer em contínua busca, ou deverá, preferentemente, descansar no conhecimento que alcançou? À luz dos pressupostos augustinianos, dir-se-ia que as duas situações convivem, paradoxalmente, no mesmo sujeito, quer face ao tempo, quer ante a Eternidade.

No esclarecimento da natureza da inteligência da fé, a experiência relatada em *Confessionum*⁶²⁵ torna-se mais clara, podendo verificar-se que ela integra os dois movimentos, anagógico e gradativo, levados a efeito pela mente humana na relação com o Absoluto. Afinal, toda a obra do Hiponense se pode resumir neste movimento da

discute (...) ». O texto prossegue nesta ambiguidade: é possível um conhecimento mediante a *imago dei* na mente humana, mas ele dista imensamente da realidade que é Deus (RB 74, p. 29-30).

⁶²³ *Sermo* LII, 19: “ (...) Quid de illa maiestate ineffabili in ea re dubitas, quam in te inuenire potuisti?” (RB 74, p. 31).

⁶²⁴ *Sermo* LII, 23: “ Crede iam ibi quod non potes uidere (...). In te enim quod est potes nosse; in eo qui te fecit, quod est, quidquid est, quando potes nosse? Et si poteris, nondum potes. Et tamen, cum poteris, numquid sic poteris tu nosse deum quomodo se nouit deum ? » (RB 74, p. 35). V, também, *Conf.* XIII, XVI, 19: “ (...) Nec uidetur iustum esse coram te, ut, quemadmodum se scit lumen incommutabile, ita sciatur ab inluminato conmutabili.” (CCL 27, p. 252).

⁶²⁵ Cf. *Conf.* VII, X, 16 (CCL 27, p. 103-104).

mente, de contemplação de uma verdade essencial a modo intuitivo, por um lado, e, por outro, de glosa dessa mesma intuição, por meio da demora do discurso, nas distintas formas de que o filósofo se socorre quando faz uso da palavra. Neste diálogo entre a inteligência, que capta o Ser divino na Luz da Verdade, por vezes de modo imediato, e a fé, que dispõe do tempo do discurso, constrói-se toda a metafísica agustiniana. Na perspectiva do Hiponense, ambas as experiências nada têm de peculiar ou de alheio à natureza da razão humana, pois nelas consiste o próprio exercício da Filosofia, no sentido pleno do termo: *dilectio seu amor Sapientiae*⁶²⁶.

Porém, uma vez que Sto. Agostinho estabelece, como meta para a Filosofia, a contemplação do Ser Supremo, colocando-O, ao mesmo tempo, numa dimensão absolutamente outra dos seres criados, gera-se, inevitavelmente, o paradoxo. De facto, a Filosofia confina com a experiência do sagrado, essa estranha harmonia de contrastes, como a descreve R. Otto⁶²⁷. Por isso, o Hiponense acentua amiúde a convergência entre a posse da sabedoria e a *uera religio*.

Outro elemento crucial que completa a concepção agustiniana acerca da relação entre fé e inteligência encontra-se na Epístola CXX. Aí, o filósofo responde às inquietações de Consêncio a propósito da inteligência do mistério trinitário, incitando-o a não abandonar o esforço de inteligência. Mais ainda, impele-o a que ame o próprio facto de entender, pois só mediante o amor ao entendimento e àquilo que ele apreende, Consêncio poderá alcançar o conhecimento por que anela. De facto, a posição deste ante o paradoxo da essência do Absoluto – a Unidade da divindade, na Trindade de hipóstases – era contrária a um exercício da razão e mais favorável a uma mera adesão fiducial⁶²⁸.

⁶²⁶ Para a interpretação do termo grego $\alpha\lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota\alpha$ como *amor sapientiae* veja-se a nota 547. Dado o peculiar sentido que o termo *Sapientia* adquire na obra do Hiponense, a *uera philosophia* é a união com o Absoluto, mediante o Verbo, tornando-se *dilectio*, ao emergir no seio da dinâmica trinitária em que consiste a essência divina.

⁶²⁷ Cf. R. OTTO, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum rationalen* (München 1936), spec. p. 28-37.

⁶²⁸ *Ep* CXX, 2 : “ (...) superius quippe in eadem ipsa epistula [*Ep*. CIX, 1 : Consêncio a Agostinho], in qua hoc petis [*Ep*. CIX, 2 : « enuntia nobis aliquam ineffabilis substantiae proportionem et imaginem similitudinis eius (...)], apud temet ipsum definisse te dicis ueritatem ex fide magis quam ex ratione percipi oportere; si enim fides, inquis, sanctae ecclesiae ex disputationis ratione et non ex credulitatis pietate adprehenderetur, nemo praeter philosophos atque oratores beatitudinem possideret.” (CSEL 34/2, p. 705).

Aplicando esta dialéctica entre razão e autoridade à opção agustiniana por assumir como ponto de partida de reflexão o texto bíblico e a interpretação que dele fizera a tradição eclesiástica, cabe salientar a plena consciência que o filósofo possui quer do carácter efémero da Escritura, quer da limitação da linguagem, da qual se serve o próprio texto bíblico, para exprimir realidades incriadas⁶²⁹.

Como qualquer outra forma de discurso, no seu conjunto e independentemente da pluralidade de sentidos⁶³⁰, a Escritura submete-se ao tempo. Nesta medida, também ela é uma realidade criada, devendo ser amada e interpretada ordenadamente, ou seja, tendo em vista a posse dos bens eternos. A Escritura não deve, por isso, na óptica de Sto. Agostinho, ser absolutizada. Se tal acontecesse, a hermenêutica deste texto seria reduzida a um único sentido possível. Por isso, o filósofo insiste em que a própria exegese bíblica não se há-de alhear da contextualização histórica, tanto testemunhal como profética. Uma vez que a própria Escritura há-de ser suplantada pelo final dos tempos, ela deverá abrir-se à diversidade de sentidos, desde que defenda aquela regra de exegese que o Hiponense considera essencial: a preservação da unidade na diversidade e, no caso da interpretação da Escritura, a manutenção do carácter intangível da *caritas*. Com efeito, só nesta qualidade do espírito, que se manifesta, também, em toda a forma de discurso humano, se reflecte a essência da Deidade, enquanto relação dinâmica de unidade na multiplicidade.

⁶²⁹ *DT* I, I, 2: “ (...) Rebus enim quae in creatura reperiuntur, solet scriptura diuina uelut infantilia oblectamenta formare, quibus infirmorum ad quaerenda superiora et inferiora deserenda, pro suo modulo tanquam passibus moueretur aspectus.” (CCL 50, p. 29).

⁶³⁰ Sto. Agostinho distingue os quatro sentidos da Escritura, que conhece da fonte grega: “ Omnis igitur scriptura, quae testamentum uetus uocatur, diligenter eam nosse cupientibus quadrifariam traditur: secundum historiam, secundum aetiologiam, secundum analogiam, secundum allegoriam. ne me ineptum putes graeci nominibus utentem.” (*VC* I, 5: CSEL 25/1, p. 7-8). Tal pluralidade de sentidos permite mostrar o valor e o significado da Escritura (cf. *VC* I, 8: CSEL 25/1, p. 10-11; *De gen. ad litt. imper. lib.* II, 5: CSEL 28/1, p. 462). Para a contraposição entre este tipo de exegese e a “literal” no sentido em que os maniqueus a compreendem, v. F. DECRET, *Aspects du manichéisme dans l’Afrique romaine* (Paris 1970), p. 188-190. Note-se que Sto. Agostinho não adopta a tese dos quatro sentidos da Escritura como forma preferencial de exegese, citando-a explicitamente apenas no referido passo de *VC* e em *De gen. ad litt. imperf. lib.* II, 5 (CSEL 28/1, p. 462). A chave hermenêutica de interpretação bíblica encontra-se, para o Hiponense, em estreita conexão com a própria noção de Ordem. Essencialmente, ela deverá respeitar a noção óptima de Absoluto, não lhe atribuindo propriedades ou acções que não fossem dignas do Ser Supremo. Uma vez trazida à luz a essência da Deidade, as múltiplas interpretações que um mesmo texto possa sugerir não poderão lesar a regra do duplo mandamento do amor.

É um facto que, do ponto de vista epistemológico, a introdução augustiniana da metodologia da inteligência da fé na busca da sabedoria coloca algumas dificuldades. Desde a perspectiva que nos ocupa, tal procedimento reitera a convicção do filósofo acerca do carácter mediato do conhecimento humano, facto que justifica a insistência na dimensão temporal da agnição. Esta dimensão atinge particular significado quando está em causa o conhecimento do Absoluto, a tal ponto que Sto. Agostinho estabelecerá uma peculiar relação entre a fé e uma das trindades da mente⁶³¹, evidenciando, assim, mais um dos paradoxos da razão. De facto, o filósofo estabelece uma especial conexão entre o entendimento humano da realidade divina e a fé, insistindo em não dissociar a dimensão pística da agnição humana e a condição temporal do exercício da razão.

De acordo com uma ampla tradição⁶³², a base da afirmação augustiniana da existência de uma natureza única, na qual convergem Unidade e Trindade, é a revelação de Deus sobre si mesmo, de que o passo bíblico de Ex. 3:14 é exponencial. Nele, Sto. Agostinho lê, sobretudo, a revelação da identidade do Absoluto como Eternidade, reconhecendo-a na expressão latina que emprega com frequência para referir a essência divina: *Idipsum*. Este termo é completado pelo sentido dado pelo Hiponense ao passo bíblico de Jo. 8: 24, versículo emblemático nas controvérsias trinitárias e cristológicas do século IV. Nele, o Homem Cristo afirma a identidade entre a sua natureza e a do Pai - *ego et Pater unum sumus*. A identidade singular, própria da unidade da pessoa - *ego et Pater* - é afirmada e definida pela pluralidade, expressa pela conjugação do verbo *esse: unum sumus*.

Como sondar um tal paradoxo, escândalo e irracionalidade? Como aceder à compreensão de uma divindade absoluta, unidade na trindade, que, além do mais, se faz tempo e incarna no tempo? Como justificar racionalmente tal realidade, partindo do testemunho bíblico? Com efeito, Sto. Agostinho não dissocia o Ser divino nem da Eternidade do Absoluto, nem da Verdade Suprema e, por isso, não tem qualquer dúvida acerca da inteligibilidade deste conjunto de afirmações. Mais difícil será, porém, a tarefa de construir um discurso de âmbito filosófico para um tão imenso conjunto de paradoxos.

⁶³¹ Cf. *DT XIII, XX, 26* (CCL 50A, p. 418-420).

⁶³² Para uma perspectiva histórica da interpretação de Ex. 3: 14, v. *Dieu et l'être. Exégèses d'Exode 3, 14 et de Coran 20, 11-14* (Paris 1978).

Partindo sempre da condição criada de toda a forma existente, da qual a mente humana é uma expressão, Sto. Agostinho prosseguirá fiel ao princípio paulino - *per ea quae facta sunt, ad invisibilia Dei* –, conjugando-o com uma peculiar hermenêutica que se veio a designar por inteligência da fé, e que o filósofo vê condensada no passo bíblico de *Isaías 7: 9: nisi credideritis non intellegetis*. Assim, duas realidades *quae facta sunt* – a Escritura e a própria natureza da mente humana – tornam-se o caminho que o Hiponense considera de mais breve acesso para a compreensão da natureza do Absoluto e da relação que tal Princípio estabelece com o Mundo. A partir desta forma de relação poder-se-á, também, compreender o modo como o Absoluto está próximo dos assuntos dos homens e descortinar paulatinamente uma solução para o filosofema da Ordem.

A compreensão do inefável extravasa o âmbito da discussão sobre os limites do conhecimento humano ou sobre a função hermenêutica da inteligência da fé. Compreender o inefável significa, para o Filósofo de Hipona, alcançar a sabedoria e, com ela, a dimensão da mente que realiza, de modo pleno, a sua forma própria: ser imagem de Deus, não obstante a sua condição confinada e circunscrita temporalmente.

Relativamente a esta dialéctica entre finitude e inefabilidade, é significativa a posição augustiniana exposta em *De genesi ad litteram*, onde sublinha, de novo interpretando Ex. 3: 14, a insuperável diferença entre o Ser divino e as criaturas – *longe aliter quam sunt ista quae facta sunt*⁶³³. Sto. Agostinho reitera, assim, a sua

⁶³³ O texto de *De gen. ad litt.* V, 16 é emblemático, na acentuação do paroxismo do conhecimento de Deus na metafísica do Hiponense e na compreensão do seu significado. Lê-se, no passo referido: “ (...) Quamuis ergo illa aeterna incommutabilisque natura, quod deus est, *habens in se ut sit, sicut Moysi dictum est: ego sum qui sum*, longe scilicet aliter, quam sunt ista, quae facta sunt, quoniam illud uere ac primitus est, quod eodem modo semper est nec solum non commutatur, sed commutari omnino non potest, nihil horum, quae fecit, existens et omnia primitus habens, sicut ipse est - neque enim ea faceret, nisi ea nosset, antequam faceret, nec nosset, nisi uideret, nec uideret, nisi haberet, nec haberet ea, quae nondum facta erant, nisi quemadmodum est ipse non factus -: quamuis, inquam, illa substantia ineffabilis sit nec dici utcumque homini per hominem possit nisi usurpatis quibusdam locorum ac temporum uerbis, cum sit ante omnia tempora et ante omnes locos, *tamen propinquior nobis est, qui fecit, quam multa, quae facta sunt.*” (CSEL 28/1, p. 159: it. n.). Em *De ciu. dei* XI, XXVI encontra-se um lugar paralelo, onde se refere a *imago dei* como razão desta proximidade: “ Et nos quidem in nobis, tametsi non aequalem, immo ualde longeque distantem, neque coaeternam et, quo breuius totum dicitur, non eiusdem substantiae, cuius Deus est, tamen qua Deo nihil sit in rebus ab eo factis natura propinquius, imaginem Dei, hoc est illius summae trinitatis, agnoscimus, adhuc reformatione perficiendam, ut sit etiam similitudine proxima.” (CCL 48, p. 345).

interpretação acerca da essência divina. *Qui sum*, enquanto expressão mediante a qual a Deidade se auto-revela, significa a total coincidência, no Absoluto, entre o Ser e o Ter – *habens in se ut sit*. Ser é precisamente aquilo que o Absoluto possui em plenitude. Esse facto ajuda a compreender a Eternidade divina.

O Absoluto caracteriza-se por “Ter em si mesmo o Ser”, por Ser Ser⁶³⁴. A partir desta condição radical são possíveis todas as atribuições, as quais se identificam com essa plenitude de Essência. Assim, considerando-o em relação ao Múltiplo, o Absoluto possui originariamente todas as formas, em identidade com o seu próprio Ser. Eterno, Ele não muda, nem mesmo quando cria, acto pelo qual faz uma doação daquilo que Ele é - Ser - às realidades que possui originariamente em si mesmo, posicionando-as no tempo. Imutável, Incriado e Eterno, o Ser Supremo torna-se, para as criaturas, Inefável e Indizível. Por contraste, todo o verbo humano, mesmo aquele proferido interiormente, não obstante se esquivar ao espaço, submete-se ao tempo, tornando indizível a Eternidade. Por isso, só de modo imperfeito a emissão do verbo interior, o raciocínio e o discurso humanos podem traduzir o Ser divino.

Não obstante esta diferença intransponível, e negando a evidência empírica, Sto. Agostinho conclui que, pelo facto dos humanos serem *imago Dei*, Deus está mais próximo deles do que qualquer outra forma criada. Com efeito, a forma humana ocupa, na hierarquia ontológica, um lugar intermédio, situando-se entre o Ser Supremo, que a excede, e as outras formas de existência, viva ou inanimada, que lhe estão submetidas. Dotado de uma mente racional, motivo pelo qual excede os demais seres vivos, o ser humano está marcado pela imagem de Deus, factor que o assemelha ao Ser divino. Fica assim por glosar precisamente o modo como se relacionam aquelas duas realidades, maximamente comprometidas, a saber, Deus e o ser humano.

Se é um facto que, para Sto. Agostinho, todo o conhecimento é mediato e que o princípio paulino – *per ea quae facta sunt, ad invisibilia Dei* – estará sempre presente na reflexão agustiniana, como regra irrevogável, ela será, contudo, aplicada com algumas precauções, a fim de evitar que a mente humana venha a elaborar falsas concepções acerca da divindade.

Dois aspectos preliminares devem, por conseguinte, ser tomados em consideração, no enunciado agustiniano acerca da natureza, Una e Trina, do Absoluto. Por um lado, importa ter presente que o Hiponense reconhece as dificuldades do próprio método –

⁶³⁴ Cf. *Conf. XIII, XXXI, 46* (CCL 27, p. 269-270).

ascender a Deus, através das realidades criadas –, dada a diferença ontológica entre ambos os níveis de realidade. Por outro lado, e como consequência deste primeiro aspecto, há a considerar a condição paradoxal da proposta agustiniana de ascender a Deus *per ea quae facta sunt*, dado o carácter inefável do Absoluto. Este último aspecto obriga a reflectir sobre a natureza da própria indagação agustiniana, considerando as condições de possibilidade de uma tal inquisição e avaliando o resultado a que ela pode conduzir.

Relativamente às dificuldades do método, no *Proémio* de *De trinitate*, Sto. Agostinho alerta para três tipos de erros acerca da essência de Deus, apontando-lhes, como fonte comum, uma desmesurada confiança na razão – *amore peruerso et immaturo rationis*⁶³⁵. Com esta advertência, previne-se de incorrer no mesmo desvio e subversão da razão em que tombara, quando aderira ao maniqueísmo, ao mesmo tempo que volta a referenciar a concepção de Deus que assume e sobre a qual discorre nomeadamente em *De trinitate*. Com efeito, trata-se da mesma concepção de Deidade que resultou dessa aprendizagem do divino, concomitante ao processo da sua conversão metafísica.

No que diz respeito ao tipo de investigação no qual a mente humana se lança quando procura indagar a natureza do Absoluto, Agostinho insiste na condição paradoxal do espírito humano, articulando-a com a convicção de uma efectiva possibilidade, por parte do ser humano, de contemplar o divino, mais do que de conhecer o Inefável. Essa contemplação, que implicará a interacção das faculdades da mente humana – e que, portanto, a proposta agustiniana não entregará apenas à razão, entendida como faculdade de julgar – é, ela mesma, a um tempo, dinâmica e inefável.

É um facto que a mente humana sente a inquietação radical da tendência para Àquele de quem depende. Como se referiu, Sto. Agostinho exprime essa inquietação fundamentalmente em termos de intencionalidade, a qual se verifica, por eminência, quando se analisa o desejo universal de felicidade. Porém, dada a inefabilidade de Deus, cabe perguntar: será que a mente humana pode, efectivamente, repousar Nele? Ou não será, antes, a mente humana constituída por uma contínua demanda, precisamente pela condição *absolutamente outra* Daquele a quem busca?

O modo como o filósofo encara o processo de busca de Deus, questão intrinsecamente unida àquela que indaga sobre as condições de possibilidade do

⁶³⁵ Cf. *DT* I, I, 1 (CCL 50, p. 27-28).

conhecimento do Absoluto, reitera a função central que ocupa, na mundividência do Hiponense, a questão acerca do modo como se relacionam o Uno e o Múltiplo. Se, como defende Agostinho, há uma presença efectiva do Uno Absoluto no Múltiplo, a qual resulta da dependência ontológica instaurada pela Criação, então também na mente humana será possível identificar tal pertença, presença e dependência. Se a mente busca o Uno e a ele tende como ao seu fim próprio, nela estarão sempre presentes as duas dimensões inerentes à condição de criatura: o desejo de posse do Absoluto e a finitude da mente, sendo esta consequência da manifestação de bondade em que consiste, para Sto. Agostinho, o dom da existência. Estas duas dimensões que caracterizam a mente humana - tendência ao Absoluto e contingência - irão marcar o exame mais radical que a ocupa e que, na perspectiva agustiniana, é precisamente aquele acerca de Deus e da proximidade entre o Absoluto e o ser humano, ratificando deste modo que a formulação do filosofema da Ordem é inerente à natureza e estrutura da mente humana. Por esse facto, ele torna-se, para a mente, uma questão irrefragável, seja ou não assumida de modo consciente por cada ser humano.

Como já se referiu, Sto. Agostinho tentou, contra o dualismo maniqueísta, uma demonstração racional da irrecusabilidade da existência de uma noção absoluta, término da própria actividade da razão e sua condição de possibilidade. O excuro encontra-se, de modo detalhado, em *De libero arbitrio*, mas na obra agustiniana esta argumentação é recorrente. Aí, de facto, é a Unidade da noção excelente, Deus, que está em causa. Porém, em nenhum desses escritos o filósofo olvida que o Deus que aprendeu é, a um tempo, Unidade e Trindade.

Se Agostinho insiste na demonstração da natureza, Suprema e Una, do Absoluto, para a qual exige, apenas, agudeza de espírito e perseverança no trajecto, também é verdade que se interroga acerca da possibilidade de uma demonstração racional de Deus como Trindade – *non solum credentibus diuinae scripture auctoritate, uerum etiam intellegentibus*⁶³⁶. Com efeito, é a própria Escritura que incita a uma busca, sempre permanente, da contemplação da Deidade, facto que sugere que um tal conhecimento nunca se alcança⁶³⁷.

⁶³⁶ Cf. *DT XV*, I, 1 (CCL 50A, p. 460). E, em *DT XV*, II, 2, lê-se: “ (...) Fides quaerit, intellectus inuenit; propter quod ait propheta: *Nisi credideritis, non intellegetis* (...)” (CCL 50A, p. 461).

⁶³⁷ Cf. *DT XV*, II, 2, citando o Salmo 104: 3: “ (...) *Quaerite dominum et confirmamini; quaerite faciem eius semper.*” (CCL 50A, p. 461).

A questão acerca do carácter interminável – *semper* - da própria pesquisa da essência de Deus recorda necessariamente o posicionamento da Nova Academia, a propósito da busca da Verdade. Em *Contra Academicos*, essa é uma das hipóteses consideradas como via de acesso à verdade: a busca incessante, uma vez que se duvida da possibilidade de a alcançar. A eterna investigação acerca do verdadeiro seria, desde esta óptica, a possibilidade mais ao alcance da razão filosófica. Contudo, é radical a divergência entre a tese neo-académica e a concepção agustiniana acerca da possibilidade de conhecer a Verdade. No primeiro caso, a busca perpetua-se em virtude da impossibilidade de alcançar o objecto: toda a verdade possível consiste na procura, sendo inatingível o objecto da demanda. No segundo, a busca é eterna, precisamente porque se conclui que a Eternidade, condição da Superna Verdade, é requisito essencial da realidade que se procura. Fica assim delineada a fronteira entre o cepticismo académico, que Sto. Agostinho rejeita quer com o argumento de fundo enunciado amiúde – *si enim fallor, sum*⁶³⁸ -, quer com a insistência na sua própria posição, que inscreve um dinamismo eterno na demanda da verdade, como consequência da natureza do pólos em análise, Deus e a mente.

O mesmo se verifica quanto ao modo de conceber a conquista da felicidade. Enquanto a Nova Academia coloca a felicidade na própria busca da verdade, confessando ser impossível conhecer esta última – tese que, já em *De beata uita*, fora reduzida ao absurdo⁶³⁹ -, Sto. Agostinho reitera que não há felicidade sem a posse da Verdade, declarando que esta noção suprema é condição de possibilidade do exercício da razão e, por conseguinte, do conhecimento da própria noção de beatitude. Efectivamente, a noção agustiniana de sabedoria congrega estes dois elementos: a descoberta e posse da Verdade e a felicidade que, por osmose, se segue a esse

⁶³⁸ A posição dos Académicos é resumida por Sto. Agostinho em *CA III*, IX, 18: “Negant Academici sciri aliquid posse.” (CCL 29, p. 45), especificando que consiste esta atitude: “(...) nihil posse percipi et nulli rei debere assentiri.” (*CA III*, X, 22: CCL 29, p. 47). V., também, *De ciu. dei XIX*, I-III (CCL 48, p. 657-664), posição aí refutada sobretudo com base na indubitabilidade da certeza sobre a própria existência: Cf. *De ciu. dei XI*, XXVI (CCL 48, p. 345-346); *DT XV*, XII, 21 (CCL 50A, p. 490-493).

⁶³⁹ *BV III*, 20: “Beatus ergo erit ille, qui quaerit; omnis autem quaerens nondum habet quod uult: erit igitur beatus homo, qui quod uult non habet, quod heri omnibus nobis uidebatur absurdum, unde credebamus Academicorum tenebras esse discussas.” (CCL 29, p. 76).

processo⁶⁴⁰. Porém - por contraste com as teses assumidas pela Antiguidade e nomeadamente por Cícero, que, neste aspecto, influenciara marcadamente Sto. Agostinho - é a noção de Sabedoria que se verá transformada, pois o Hiponense atribui-lhe uma dimensão pessoal, ao mesmo tempo que lhe confere características divinas e eternas.

Assim, na perspectiva augustiniana, a compreensão do inefável é possível, mas sem extinguir a finitude humana. É possível sondar o insondável, mas sem que se desvaneça o mistério, preservando a condição ontológica de ambos os termos dessa relação - Deus, na sua inefabilidade e transcendência, e a mente humana, na sua contingência e finitude. É possível alcançar o Bem Supremo e Comum, mas permanecendo matizado por cada mente individual. Sendo posse de muitos, cada um alcança um aspecto dessa mesma Verdade, de acordo com a contingência de cada razão particular. Por isso, mesmo quando produto de uma mente ordenada, a compreensão do inefável, realizada pela mediação da Verdade – de facto, tanto o inefável como a razão humana se unem *mediante* esta noção suprema –, não deixa de ser variada e infinitamente diversificada.

Esta dupla dimensão da racionalidade humana – o facto de, no tempo, ela estar unida com a eternidade – justifica o carácter dinâmico que Sto. Agostinho imprime ao processo de inteligência da fé, expresso no Salmo: *quaerite faciem eius semper*. A procura do Absoluto não tem repouso, não se pode deter, precisamente em virtude da diferença ontológica que se estabelece entre Deus e a mente humana. É esta a característica da investigação humana acerca do insondável, como é o caso da procura de uma divindade que se define pelo paradoxo: *Vnitas-Trinitas, Simplex-Multiplex* e, na plena expressão da sua relação com o tempo, *Deus-Homo*.

Sendo de algum modo conatural à mente humana, a procura do insondável é, em si mesma, insaturável, e não se haverá de deter, sequer, no reconhecimento da condição inefável da realidade que se busca. De facto, escreve o filósofo, a compreensão de quão incompreensível é a essência da realidade que se busca amplia a consciência de estar perante o insondável. Ante esse abismo, a mente humana mais se empenha na demanda e, nesta dinâmica, ela mesma se eleva e se torna melhor, pela proximidade que vai

⁶⁴⁰ Cf. *DT XIII*, IV, 7, para a discussão do texto de *Hortensius* sobre a felicidade (CCL 50A, p. 389-391) e a conclusão, em *DT XIII*, V, 8: “ Beatus igitur non est nisi qui et habet omnia quae uult, et nihil uult male.” (CCL 50A, p. 393).

conquistando com o Bem Supremo. É este o efeito do diálogo de completude que, entre si, estabelecem a fé e a razão: a fé procura, a inteligência encontra. Mas, ao encontrar uma realidade que a transcende, a razão volta a investir na procura. Neste processo, a mente humana, na pluriforme condição das suas funções, configura-se, progressivamente, com a Verdade na qual se adentra⁶⁴¹.

Esta estrutura dialógica estabelecida entre fé e inteligência marca o ritmo da investigação augustiniana acerca do Absoluto. Poder-se-ia, então, pensar que, dada a condição temporal da fé, uma vez abolido o tempo, cessaria a busca. Todavia, Sto. Agostinho inscreve esta dialéctica na própria condição do ser humano, a saber, na contingência da mente, na finitude dela, na diferença entre ela e o seu Criador. Ora, mesmo na hipótese de um fim dos tempos, ela não se verificará por aniquilação, mas por realização da plenitude dessa realidade criada que é o próprio tempo. Por isso, mesmo nesse momento - que coincide com o fim da história e a revelação plena do sentido da Criação - a dissemelhança ontológica entre o ser humano e o Criador não pode dissolver-se sem introduzir no seio da Deidade uma contradição, ao fazê-la revogar uma vontade eterna. Mediante tal vontade, que é causa da Criação, o Ser divino configurou formas, circunscreveu o ser delas e, no caso da mente humana, dotou-a de imortalidade, projectando-a para uma vida eterna. Todavia, essa *ordinatio ad uitam aeternam*, comum a todas as criaturas espirituais, não significa uma subsunção da forma de cada uma na Forma Eterna de Deus. A *ordo rerum* que se cumpre plenamente numa escatologia onde todos os seres, finalmente, alcançam o seu lugar próprio, preserva, ainda e sempre, a diferença ontológica, e exige, ainda e sempre, um elemento de mediação, para que se dê a relação entre o Ser e os seres.

Assim, o carácter de eternidade, impresso na mente humana mediante o acto criador, permite deduzir que a busca do inefável é, naquela, incessante. A demanda de Deus permanecerá, por conseguinte, mesmo no final dos tempos, onde, de algum modo - e mais uma vez paradoxalmente - a mente que efectivou a sua forma essencial e se realizou, no tempo, como mente ordenada, se encontrará realizada e pacificada. Ou, para aquela que se demitiu da sua missão, a demanda do Absoluto estacionará, inscrevendo-se, também paradoxalmente, na forma humana, uma eterna inquietude ontológica.

⁶⁴¹ Cf. *DT XV*, II, 2 (CCL 50A, p. 460-462).

Já em *De ordine*, ao mesmo tempo que enunciava a imensa floresta de coisas que o saber filosófico haveria de descortinar e que estabelecia, para a Filosofia, a tarefa de conhecer Deus e a alma, Sto. Agostinho sublinhava o carácter inefável e insondável do primeiro elemento desse binómio. Ao afirmar que a melhor forma de conhecimento de Deus é a nesciência – *Deus qui scitur melius nesciendo* –, assumia, desde o início da sua produção filosófica, o paroxismo, como elemento indissociável da tarefa a que iria dedicar toda a sua existência⁶⁴².

Contudo, Sto. Agostinho não defende a impossibilidade de conhecer Deus. Em tal caso, seriam estéreis os diferentes itinerários de acesso à inteligibilidade do Ser Supremo que pululam na sua obra, e o desiderato da sua proposta filosófica abortaria na própria génese. Numa expressão feliz de H. de Lubac, mais do que a apologia da negação do conhecimento do Absoluto, a proposta augustiniana desafia um conhecimento negativo, equivalente a um esforço de superação dos limites da própria razão, pela afirmação, no ser humano, da existência de uma dimensão superior à faculdade discursiva-judicativa⁶⁴³. Assumindo a racionalidade, essa dimensão não pode alhear-se do domínio noético, mas integra, também, a actividade e a colaboração das demais funções da mente. A sua característica é uma peculiar proximidade com o divino, ao ponto de poder designar-se como *imago dei*.

De alguma forma, é o excesso de luminosidade e a sua situação supra-discursiva que permitem falar de um *conhecimento negativo*. Este modo de agnição especifica-se pelo facto de, sem abandonar o âmbito da inteligibilidade, não necessitar já de se

⁶⁴² *DO* II, XVI, 44: “ Quisquis autem uel adhuc seruus cupiditatum et inhians rebus pereuntibus uel iam ista fugiens casteque uiuens, nesciens tamen, quid sit nihil, quid informis materia, quid formatum exanine, quid corpus, quid species in corpore, quid locus, quid tempus, quid in loco, quid in tempore, quid motus secundum locum, quid motus non secundum locum, quid stabilis motus, quid sit aeuum, quid sit nec in loco esse nec nusquam, quid sit praeter tempus et semper, quid sit et nusquam esse et nusquam non esse et numquam esse et numquam non esse, quisquis ergo ista nesciens, non dico *de summo illo deo, qui scitur melius nesciendo*, sed de anima ipsa sua quaerere ac disputare uoluerit, tantum errabit, quantum errari plurimum potest.” (CCL 29, p. 131: it. n.).

⁶⁴³ Cf. H. DE LUBAC, *Sur les chemins de Dieu* (Paris 1956), p. 145. O paradoxo em que consiste a dinâmica augustiniana da inteligência da fé confirma esta afirmação. De modo particular, em contraste e como complemento da afirmação de *DO* II, 16, 44, lê-se, na *Ep.* CXX, III: “ (...) non enim parua incohatio est cogitationis dei, se ante, quam possimus nosse, quid est, incipiamus iam nosse, quid non sit. Intellectum uero ualde ama, quia et ipsae scripturae sanctae, quae magnarum rerum ante intellegentiam suadent fidem, nisi eas recte intellegas, utiles tibi esse non possunt.” (CSEL 34/2, p. 715-716).

expressar mediante apelação verbal. Eximindo-se do recurso às *uerba* tal conhecimento constitui-se como uma visão da realidade, não já na mente humana, em si mesma e por si mesma, mas na própria relação que ela estabelece com o Verbo, *per quem, in Principio, omnia facta sunt*.

A proximidade inerente a uma tal forma de compenetração entre o ser humano e o Absoluto é efeito da impressão da imagem de Deus na mente humana. Neste domínio, o conhecimento de si e o de Deus assumem dimensão unitiva, ficando a descoberto a fronteira entre ambos os termos, precisamente naquilo que ela tem de mais radical: a *dissimilitudo*, característica proveniente da diferença entre a criatura e o Criador, sem qualquer acréscimo de deformidade adquirido no tempo. Por isso, para este domínio da vivência humana Sto. Agostinho reserva o atributo de *sapientia*, alienando-o de toda a relação com a temporalidade e o movimento, e identificando-o com a *contemplatio*. Por idêntico motivo, o filósofo projecta a acepção plena de um tal conhecimento para uma outra forma de existência, futura, resgatada a curso dos tempos e ao movimento, mas à qual, de modo inconcusso, não pode ser arrebatada a contingência.

O ponto de partida da metafísica agustiniana é, indubitavelmente, a confissão da dependência de todo o real, na radicalidade da sua existência, em função de um Princípio cuja natureza é, simultaneamente, Unidade e Trindade. Ambos os factos são indissociáveis, a Criação e a natureza trinitária do Único Princípio. Ambas as afirmações, igualmente, são assumidas, inicialmente, por via de autoridade, a fim de que a razão, exercendo-se no tempo, esclareça ao máximo a inteligibilidade nelas contida.

A inteligência do insondável é sempre, para o filósofo, o resultado da compreensão dinâmica, por parte da mente humana, da natureza da Trindade Criadora⁶⁴⁴. Ora, se a natureza do Princípio se caracteriza pela Unidade na Trindade,

⁶⁴⁴ Como nota O. DU ROY, *L'intelligence de la foi...*p. 382, a expressão *trinitas creatrix*, em identidade com a natureza una do Princípio, aparece claramente em VR VII, 13. Nesse texto, Sto. Agostinho insiste na função purificadora da fé, cujo objectivo é preparar a mente para compreender as realidades eternas, facto que justifica a assunção da historicidade por parte de Deus, submetendo-se a uma manifestação progressiva da sua própria essência. Mas o aspecto que aí há a evidenciar é a articulação feita entre o conhecimento da Trindade e o reconhecimento da dependência de toda a criatura em face da Essência Suprema: “ (...) Quae cum credita fuerit, mentem purgabit uitae modus diuinis praeceptis conciliatus et idoneam faciet spiritalibus percipiendis, quae nec praeterita sunt nec futura, sed eodem modo semper manentia nulli mutabilitati obnoxia, id est unum ipsum deum patrem et filium et spiritum sanctum, qua trinitate, quantum in hac uita datum est cognita omnis intellectualis et animalis et corporalis creatura ab eadem trinitate creatrice esse, in quantum est, et speciem suam habere et ordinatissime administrari sine

Sto. Agostinho procura mostrar que haverá vestígios desta estrutura dialéctica em cada nível ontológico, mesmo na mais ímã forma de ser. Por isso, seja qual for o grau que a mente tome em consideração na hierarquia dos seres, e precavendo-se a razão para não incorrer nos erros apontados na ascese para a essência da Deidade, o sucesso da pesquisa ficará garantido, tornando-se acessível a compreensão, por parte do ser humano e mesmo se limitada, das realidades invisíveis de Deus.

De facto, o Filósofo de Hipona faz o encómio de toda a realidade, da bondade de todas as expressões de ser e, nelas, louva a beleza e a ordem, quer no seu *género*, quer no *modo* como concorrem para a congruência do Todo. Tal panegírico encontra-se frequentemente nos escritos antimaniqueístas, evidenciando-se nas obras de comentário ao *Génesis*, onde Agostinho se entrega ao trabalho de discorrer, inclusivamente, sobre a bondade e harmonia dos seres considerados, de modo geral, como antipáticos, incómodos, e até mesmo nocivos para a vida humana⁶⁴⁵.

Assim, as trilogias, às quais Sto. Agostinho sói recorrer para identificar a estrutura dos seres, integram-se no contexto da compreensão do universo criado, cuja existência é justificada em função de uma Sabedoria Suprema, ela própria idêntica, em natureza, ao Absoluto-Trindade⁶⁴⁶. A dialéctica da compreensão da essência do Absoluto torna-se,

ulla dubitatione perspicitur.” (CCL 32, p. 196). Comentando este texto, escreve DU ROY: “ Ce qui est vraiment neuf, c’est cette façon de présenter la dépendence ontologique de la créature par rapport à la Trinité créatrice comme trois dimensions simultanées (...) que possède toute réalité ou nature, et cela de sorte que la création par la Trinité ne paraisse pas partage (...) mais une coopération selon une économie hiérarchique » (*Op. cit.*, p. 382-383).

⁶⁴⁵ Neste contexto, veja-se, em LA III, a instauração da regra laudatória, que se baseia precisamente, na condição óptima do Princípio. Assim, muito embora se ocultem, provisória ou definitivamente, os motivos da presença de determinadas expressões de realidade no Universo, uma vez que elas provêm do Princípio Excelente, Bem Supremo, a razão, se as louvar, emitirá decerto um juízo certo, coisa que não acontecerá se as incriminar, criticando o Verbo Supremo. Em *De genesi ad litteram* Sto. Agostinho leva ao extremo este esforço por *justificar* a bondade e razão de ser de todas as formas de realidade, desde a diversidade de vermes, aos animais nocivos e agressivos para o ser humano (cf. *De gen. ad litt.* III, 14-15: CSEL 28/1, p. 79-81), e, até, aos espinhos e picos de algumas ervas, sem olvidar o louvor dos seres que não parecem ter qualquer utilidade (cf. *De gen. ad litt.* III, 18-24: CSEL 28/1, p. 83-92). Perante tal perplexidade, o Hiponense insiste na mesma regra laudatória: “ (...) habent enim omnia, quamdiu sunt, mensuras, numerus, ordines suos: quae cuncta (...) laudantur nec sine occulta pro sui genere moderatione pulchritudinis temporalis etiam ex alio in aliud transeundo mutantur.” (*Ibid.*, III, 16: CSEL 28/1, p. 82).

⁶⁴⁶ Cf. *De gen. cont. Manich.* I, 16, 26 [=*Sap.* 11, 21. (PL 34, 186: CSEL 91, p. 93-94)]: *Mensura, numerus, pondus; mensura, numerus, ordo*. Cf. LA II XX, 54 (CCL 29, p. 273): *ordo, mensura, numerus;*

pois, para o Hiponense, indissociável da dinâmica da criação do Universo por meio de um Princípio cuja natureza, sendo Una, é também Trinitária. Desta forma, permanece a interrogação: se toda a expressão de realidade pode fazer que a mente ascenda às *inuisibilia dei*, que motivo haverá para uma opção, se não exclusiva, certamente preferencial, pela análise directa dos conteúdos e da natureza da mente humana?

Argumentos em prol desta escolha foram já indicados ao explicar as vias de acesso propostas pelo Hiponense para deduzir a Unidade da noção excelente alcançada pela razão humana e identificada pelo filósofo com a noção de Deus. No caso específico da procura de uma compreensão da natureza paradoxal desse Princípio Supremo, enquanto *Trinitas-Vnitas*, há um argumento que Sto. Agostinho gosta de invocar: a peculiar proximidade entre Deus e a mente, da qual resulta uma mais exequível acessibilidade da compreensão da realidade em demanda.

Efectivamente, nas trajectórias para Deus que designámos como ascendente e descendente, Sto. Agostinho sublinhava o facto de a mente humana ocupar um grau superior na hierarquia ontológica, quando comparada com os demais níveis de existência. O facto de possuir razão, mente ou espírito, faz que o ser humano se distinga, na hierarquia ontológica, e se sobreponha quer aos seres que apenas são, quer àqueles que são e vivem. Porém, ao tratar de aceder a uma compreensão do inefável, o filósofo propõe-se fazer caminho não já através daquilo que há de humano no homem, mas daquilo que, nele, é espelho e marca do Ser divino. A análise agustiniana da mente levada a efeito de modo particular em *De trinitate* para aceder a uma compreensão de uma realidade que reúne em si Unidade e Trindade, na eternidade e imutabilidade da sua substância, exige um grau de penetração bem mais profundo do que aquele executado pelo Hiponense em obras de composição anterior, nomeadamente em *De libero arbitrio*, ao mesmo tempo que solicita uma mais aturada subtilidade de espírito.

No percurso para a inteligibilidade de Deus-Trindade, Sto. Agostinho parte da dialéctica trinitária da Criação. Na verdade, de onde haveria de partir, uma vez que assumiu, como base da sua mundividência, a metafísica bíblico-cristã, que postula a dependência de todo o real em função de um Princípio Único de Ser e de Agir? De igual

Cf. VR VII, 13 (CCL 32, p. 196-197): *essel unum, species, ordo*. Uma análise apurada destas trilogias e do seu sentido na obra do Hiponense, sobretudo como variantes de comentário ao texto bíblico de Sap. 11: 20, pode ler-se em Maria BETTETINI, *La misura delle cose* (Milano 1994), p. 127-147. V., também, O. DU ROY, *L'intelligence de la foi.....*, pp. 279-297 ; 380-388. W. BEIERWALTES, “ Augustins Interpretation von Sapientia 11, 21 », *Revue des études agustiniennes* 15 (1969), p. 51-61.

modo, onde poderá chegar tal indagação, a não ser a um vislumbre das realidades invisíveis de Deus, sendo esse, ainda e sempre, um conhecimento imerso na condição criatural? É precisamente ao relato bíblico das Origens que Agostinho irá buscar a noção da natureza humana enquanto *imago dei*.

A concepção augustiniana da *imago dei* é elemento essencial na construção do modo como o filósofo equaciona a noção de ordem. Antes de mais, note-se que a conquista de uma interpretação dotada de maior amplitude de sentido acerca do passo bíblico de *Gen. 1: 26 – faciamus homine ad imaginem et similitudinem nostram* – está intrinsecamente unida ao processo de conversão metafísica operado no Hiponense, e é fortemente influenciada pela pregação de Ambrósio, mormente através da exegese do Bispo de Milão sobre o *Hexameron*⁶⁴⁷. A interpretação ambrosiana, a par de outros elementos que o influenciam nos anos de Milão, contribui para que Sto. Agostinho abandone uma concepção antropomórfica de Deus, a qual, de acordo com a crítica maniqueísta, decorreria da exegese cristã do referido passo da Escritura. No processo augustiniano de conversão, o abandono desta convicção é substituído inicialmente pela crença na espiritualidade da substância divina, avançando, progressivamente, da adesão fiducial para a inteligibilidade do conteúdo da proposta de interpretação postulada pela metafísica cristã, para o referido passo bíblico. Esta mudança de perspectiva fará que o Hiponense aprofunde a sua concepção quer do Ser Supremo, quer da natureza do ser humano, uma vez mais tornando indissociáveis a compreensão de ambos.

A interpretação ambrosiana da noção de *imago dei* permitia a Sto. Agostinho esquivar dois dos erros acerca de Deus, apontados pelo filósofo no Proémio a *De trinitate*. Um primeiro consiste na construção de uma imagem de Deus à medida da mente humana, projectando, no Ser Supremo, as categorias e propriedades encontradas quer na dimensão corpórea do ser humano, quer na mente humana. Um segundo, radica na adopção de uma ideia de Deidade identificada como substância material. Assim, um

⁶⁴⁷ Cf. *Conf. VI, III, 4* (CCL 27, p. 76). V., também, Ambrosius Mediolanensis, *Exameron*, dies 6, cap. 7, 41, onde se afirma que, em sentido próprio, só Cristo é *imago dei* [CSEL 32, 1 (C. SCHENKL, 1897), p. 232-233]. *Ibid.*, dies 6, cap. 8, 49, onde, interpelando-a a prosseguir na via da auto-gnose, se explica que só a alma humana é *imago dei*: “ (...) Cognosce te, decora anima, quia imago es dei” (CSEL 32/1, p. 240). Sobre o *Exameron* ambrosiano, a sua composição e a influência sobre Sto. Agostinho, ver: A. SOLIGNAC, “Introduction aux Confessions” in *Oeuvres de saint Augustin: Les Confessions*, Bibliothèque augustinienne 13, p. 141, n. 1; P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin* (Paris 1973), p. 93-106. G. MADEC, *Saint Ambroise et la philosophie* (Paris 1974), p. 71-80.

dos primeiros aspectos que o Hiponense sublinha na sua concepção do ser humano, imagem de Deus, é a presença, nesta forma de ser, da mente ou razão. A absoluta espiritualidade de Deus faz que o passo bíblico de *Gênesis* 1: 26 só possa ser interpretado no sentido de encontrar, no ser humano, um elemento, também absolutamente espiritual, no qual seja possível identificar *uma certa* comunidade de natureza, um reflexo da essência, Una e Trina, da divindade, preservando sempre a diferença ontológica.

Também aqui Sto. Agostinho recorre à concepção de ordem como disposição hierárquica de seres, e insiste na racionalidade do ser humano. Dotado de razão, este sobrepõe-se às outras formas de existência e pode dominá-las. Com efeito, já em *De libero arbitrio* o filósofo afirmara que a presença da razão na mente humana é o princípio que garante supremacia ao ser humano sobre os demais seres criados no mundo visível e insiste em que o primado dessa força não se define em termos físicos, mas pela qualidade de uma forma específica de ser que se manifesta na capacidade de produzir juízos e de decodificar sentido.

Esta hegemonia do ser humano sobre as formas de realidade que apenas vivem ou são é confirmado pela autoridade da Escritura, como Sto. Agostinho refere com frequência. A criação do ser humano à imagem de Deus, no relato bíblico das origens, é seguida do mandato de domínio sobre todos os seres vivos e sobre o próprio Orbe⁶⁴⁸. Assim, a própria disposição gradual dos seres, que se comprova mediante observação e reflexão racional, surge ao Hiponense ratificada pela autoridade bíblica. Por sua vez, a mente humana é considerada como imagem de Deus, Onipotente e Senhor de tudo quanto existe, devendo submeter-se, de acordo com a especificidade da sua natureza livre, a esse Princípio Soberano.

⁶⁴⁸ Cf. *De gen. cont. Manich.* I, XVII, 27-28 (PL 34, 186-187 ; CSEL 91, p. 94-96). *De gen. ad litt.* III, 20: “ Hic etiam illud non est praetereundum, quia, cum dixisset: ad imaginem nostram, statim subiunxit: et habeat potestatem piscium maris et uolatilium caeli et ceterorum animalium rationis expertium, ut uidelicet intellegamus in eo factum hominem ad imaginem dei, in quo irrationalibus animantibus antecellit. id autem est ipsa ratio uel mens uel intellegentia uel si quo alio uocabulo commodius appellatur. unde et apostolus dicit: renouamini in spiritu mentis uestrae et induite nouum hominem, qui renouatur in agnitionem dei secundum imaginem eius, qui creauit eum, satis ostendens, ubi sit homo creatus ad imaginem dei, quia non corporis liniamentis, sed forma quadam intellegibili mentis inluminatae.” (CSEL 28/1, p. 86).

Na verdade, a capacidade de domínio sobre as formas de existência hierarquicamente inferiores, de que o ser humano está dotado, exprime uma participação na regência divina sobre o Universo, confiada à razão humana precisamente pela presença, nela, da efígie divina, ou seja, pela relação permanente que a mente estabelece com a fonte e origem de todo o ser, a Verdade Criadora. Por isso, para compreender Deus, Uno e Trino, através da imagem impressa na mente espiritual, uma vez mais Sto. Agostinho irá deter-se na análise da relação entre a mente e a Verdade. Agora fixar-se-á não tanto na tendência da mente humana para a Unidade, mas preferentemente na compreensão da dinâmica que a caracteriza. Porém, igualmente se irá repetir o efeito do paradoxo em que consiste a estrutura da consciência humana, tal como o filósofo a concebe: o conhecimento de Deus, obtido mediante a análise da estrutura da mente em termos de imagem, será contemporâneo, afinal, de um maior conhecimento de si e tão-só de um vislumbre, especular e enigmático, da essência divina.

Para Sto. Agostinho, é na medida em que a imagem divina se imprime na mente humana que se justifica a interligação entre o conhecimento de Deus e o da mente humana. Os reiterados apelos e desideratos do duplo conhecimento, de Deus e da alma, como meta da Filosofia, adquirem, a esta luz, o seu sentido mais amplo e radical.

De facto, em *De trinitate*, ao buscar, mediante a indagação das trindades da mente, o conhecimento da essência de Deus, *Vnitas-Trinitas*, o Hiponense desvela, simultaneamente, o modo como entende a relação entre Deus e o espírito humano. Não se trata de uma relação de âmbito meramente noético, mas de um elo que envolve todas as faculdades do espírito humano, com especial incidência na actuação da vontade, pois a imagem de Deus não reluz na mente humana a não ser mediante um processo de assunção voluntária da própria forma. Esta tarefa é confiada ao ser humano no próprio acto da Criação, sendo este processo designado pelo filósofo como *conuersio* e o seu efeito como *formatio*. Nele, a faculdade volitiva desempenha função cardinal sem, no entanto, se instituir como instância autónoma em relação às demais funções da mente. Ao invés, é toda a mente humana – toda a forma do ser humano – que se envolve nesta dinâmica. De facto, Agostinho não concebe a possibilidade de dissociar a mente e as funções que a caracterizam, uma vez que, enquanto realidade espiritual, a mente

humana é indivisível e está presente, na sua completude, em cada operação que o ser humano realize⁶⁴⁹.

Dois elementos cruciais sustentam, assim, a doutrina agustiniana da mente, *imago dei*: por um lado a dependência dela em relação ao acto criador divino, facto que garante o carácter irrevogável da imagem⁶⁵⁰ e, por outro lado, a interacção dialéctica que se estabelece entre o conhecimento da mente como *imago Dei* e o acesso à compreensão da natureza do Deus, tornando indissociável o aprofundamento na compreensão da essência dos dois pólos que sustentam esta relação ontológica.

De facto, o conhecimento de Deus e do modo como o Ser Supremo se relaciona com os seres humanos não é, para Sto. Agostinho, algo que se acrescenta, como uma construção da mente, à estrutura do real. Inversamente, dado que a relação de Deus com o Mundo é irrevogavelmente intrínseca ao próprio Universo, qualquer penetração da mente na essência do real – suposto o exercício da *uera ratio* – torna-se inalienável de um reconhecimento da marca do divino nela. Mas, se for o espírito humano que se torna objecto de análise – e dado que é o próprio Deus, enquanto Sabedoria Suprema, que está

⁶⁴⁹ A conexão estabelecida pelo Hiponense entre *conuersio et formatio* para as criaturas espirituais é exposta sobretudo em *De gen. ad litt.* III e IV. Estudos diversos indicam a centralidade da temática na obra do Hiponense (Cf. BIBLIOGRAFIA B.II, 7. *Creatio*), a qual foi objecto da tese doutoral de A.-M. VANNIER, “*Creatio*”, “*conuersio*”, “*formatio*” *chez saint Augustin* (Fribourg ²1997). Não obstante a incontestável validade deste estudo que incide, de modo peculiar, no comentário aos escritos sobre o Génesis, e uma vez que a trilogia referida no título é assumida como grelha hermenêutica da obra agustiniana, a leitura do estudo de Vannier deixa um saíbo de artifício, notificando que a obra do Hiponense cede mal a propostas de sistematização. Porventura este mesmo efeito quer significar que a noção de *creatio*, não obstante indispensável para a compreensão da metafísica agustiniana, não é, nela, a que permite uma maior universalidade de sentido.

⁶⁵⁰ O carácter indelével da imagem de Deus na mente é afirmado explicitamente em *DT XIV*, IV, 6 (CCL 50A, p. 428-429), tendo sido negado em *De gen. ad litt.* VI, 27, onde se lê: “ (...) *hanc imaginem in spiritu mentis inpressam perdidit Adam per peccatum, quam recipimus per gratiam iustitiae, non spiritale atque inmortale corpus, in quo ille nondum fuit, et in quo erunt omnes sancti resurgentes a mortuis; hoc enim praemium est illius meriti, quod amisit.* ” (CSEL 28/1, p.199: it. n.). Em *Retract.* II, XXIV, 2, Sto. Agostinho comenta este passo, fixando a sua doutrina definitiva ao respeito : “ (...) In sexto libro quod dixi *Adam imaginem dei, secundum quam factus est, perdidisse peccato, non sic accipiendum est, tamquam in eo nulla remanserit, sed quod tam deformis, ut reformatione opus haberet.*” (CCL 57, p. 110).

implicado na estrutura da mente, ao criá-la –, o conhecimento do Princípio Criador torna-se indissociável do conhecimento próprio⁶⁵¹.

Assim, quando Sto. Agostinho analisa a essência da mente humana em qualquer das suas dimensões, não descreve um processo meramente psicológico, nem sequer gnosiológico, mas explora a dimensão ontológica da mente, aprofundando-a, até a compreender na sua condição primeva. Como resultado desse esforço analítico, o filósofo descobre que a mente humana está orientada por natureza para o conhecimento do Absoluto, e que sem esse conhecimento não realiza o seu lugar próprio, na ordem dos seres⁶⁵².

Deste modo, associando os dois aspectos supra-referidos acerca da natureza da *imago Dei*, evidencia-se o motivo pelo qual Agostinho inicia a sua escalada até à natureza, Una e Trina, do Princípio mediante o exame da mente humana. De facto, nela, a imagem de Deus é a marca mais excelente da presença do Criador no Universo. Ao pretender progredir para o Ser Supremo *per ea quae facta sunt*, o filósofo opta por indagar aquela dimensão abissal da mente. Este facto permite avançar na investigação acerca da noção agustiniana de Ordem, na medida em que tal filosofema trata de esclarecer o modo como se equaciona a proximidade entre Deus e os seres humanos. Contudo, ao concluir a análise agustiniana que regride *in abdito mentis*, ver-se-á que tal proximidade não se exerce sem mediação, tornando progressivamente mais evidente, na obra do Hiponense, a convergência entre estas duas noções: Ordem e Mediação⁶⁵³.

⁶⁵¹ Neste sentido, escreve P. AGAËSSE: “ (...) cette connaissance de Dieu ne survient pas après coup dans l’âme même : elle est impliquée dans sa création, elle est constitutive de l’âme même » («L’âme, image de Dieu », in *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 48, p. 629).

⁶⁵² É naquela dimensão da mente humana que a torna capaz de conhecer Deus que Sto. Agostinho identifica a imagem desse Princípio Supremo. É mediante ela, portanto, que se acede ao conhecimento possível da essência de Deus. Lê-se, efectivamente, em *DT XIV, VII, 11*: “ Nunc uero ad eam iam peruenimus disputationem ubi principale mentis humanae quo nouit deum uel potest nosse considerandum suscepimus ut in eo reperiamus imaginem dei.” (CCL 50A, p. 435-436).

⁶⁵³ Em *De ciu. dei IX, XVII*, a propósito dos falsos mediadores, citando Plotino, Agostinho comenta em que consiste a semelhança com o divino: “Vbi est illud Plotini, ubi ait: “Fugiendum est igitur ad carissimam patriam, et ibi pater, et ibi omnia. Quae igitur, inquit, classis aut fuga? Similem Deo fieri.” (CCL 47, p. 265). Analisando esta citação - cuja fixação de texto foi objecto de divergências face à tradição manuscrita (Cf. G. BARDY/ F. –J. THONNARD, “Sur une citation de Plotin”, in *Bibliothèque augustinienne* 34, p. 614-615 -, o Hiponense elabora o seguinte raciocínio: se a uma maior proximidade de Deus corresponde uma maior semelhança, a única forma de se afastar Dele é caminhar voluntariamente em direcção à dissemelhança. Se Deus é Eterno, imutável, incorpóreo, a alma humana

2. *Simplex et multiplex*

Tal como Sto. Agostinho relata em *Confessionum*, todo o seu percurso intelectual e vivencial é traçado em função da busca da Verdade. Ora, na medida em que esta Verdade é por ele procurada como bem amável, o filósofo só a pode conceber integrando a Unidade e a Alteridade. Esta procura concretiza-se, do ponto de vista biográfico, mediante um percurso de adesão a autoridades, correntes filosóficas e formas comunitárias de as vivenciar. De facto, é o desejo de encontrar e de possuir uma noção de Verdade que se manifeste, a um tempo, Una e Diversa, que move a mente de Agostinho desde a juventude. É esse o impulso que caracteriza a direcção do seu *inquietus cor* e que se manifesta num percurso biográfico traçado por etapas sobejamente definidas.

Neste itinerário em prol da conquista de uma Verdade que inclua Alteridade é ao maniqueísmo que Sto. Agostinho adere primeiramente. Esta adesão, porém, é antecedida de uma leitura, profunda e atenta, da obra *Hortensius*, de Cícero, onde Marco Túlio propõe a identidade entre a posse da Verdade, ou Felicidade, e o exercício do Amor à Sabedoria, ou Filosofia, evidenciando que Sto. Agostinho não concebe a busca da Verdade indissociada do amor que decorre da posse daquela noção suprema. A este momento do itinerário segue-se a leitura da Escritura e a respectiva rejeição, pela ausência de retórica e pela obscuridade dos mistérios aí declarados, movimento a que, enfim, procede a adesão ao maniqueísmo⁶⁵⁴.

Nesta trajectória biográfica não deixa de ser notório o *motor* que impele Agostinho: uma busca da Verdade que se quer como amável, ou seja, como realidade a possuir irrevogável e estavelmente pelo ser humano, em cuja fruição ele alcance, definitivamente, a tranquilidade ou paz. A procura da Verdade anda associada, na

dissemelha-se a Ele na medida em que se prende, por um desejo desenfreado ou *cupiditas*, às realidades temporais, corpóreas e mutáveis. Este movimento é a desordem da mente, necessitada de sanção. Ora, dado o abismo ontológico que separa a pureza imortal do Ser Supremo da corrupção dos seres mortais e ínfimos, torna-se imperativa a necessidade de um Mediador. O comentário de Sto. Agostinho prossegue, descrevendo as condições do verdadeiro Mediador, por oposição à mediação dos *daemones*, diferindo, contudo, no texto em causa, o tratamento da natureza do Verdadeiro Mediador.

⁶⁵⁴ Cf. *Conf.* III, IV, 7-8 (CCL 27, p. 29-30).

intentio animi augustiniana, à posse do Bem e, por conseguinte, ao adimplemento do desejo de amar.

Quando o filósofo adere ao maniqueísmo, não o faz pela proposta, proclamada pela seita, da existência de uma dualidade primordial de Princípios, com a qual sempre esteve em conflito, mas pela esperança de conseguir superar a inquietação que lhe causa o desconhecimento da origem do mal. Porventura o que aí o alicia é a proposta salvífica presente no discurso maniqueísta, a lograr mediante um conjunto de práticas que vinham ao encontro daquilo que, por então, se adequava ao modo de vida do Hiponense. Neste sentido se compreende que, à hora de abandonar a seita em direcção ao cristianismo, o maior entrave experimentado tenha consistido não na dúvida teórica - que já não o afecta, pois deixa de encontrar inteligibilidade no maniqueísmo -, mas na força dos costumes contraídos.

Porém, o que ora se quer evidenciar é o facto de a adesão de Sto. Agostinho ao maniqueísmo indiciar já a procura de um sistema que, não obstante de uma forma confusa e aporética, tendesse para uma unidade, identificada na vitória do poder do mais forte – o primado do Bem sobre o Mal – admitindo, simultaneamente, a alteridade, mesmo se sob a forma conflituosa que, naquela mundividência, assume a relação entre os dois opostos, o Bem e o Mal. Afã de Unidade e desejo de Alteridade são, assim, as notas comuns de toda a racionalidade augustiniana, mesmo quando ela é procurada por caminhos ínvios, como o filósofo reconhecerá ser o caso do maniqueísmo, à hora da sua conversão metafísica.

É verdade que Sto. Agostinho refere que a presença do nome de Cristo e do Paráclito lhe atraíram a atenção, no maniqueísmo, não obstante ter verificado que tais referências eram aí meramente verbais: palavras proferidas só pela boca, desenraizada de uma *uera ratio*. E, nas suas obras de crítica à seita, não já enquanto aos costumes mas enquanto aos seus pressupostos teóricos, é fundamentalmente à ausência do Princípio de Ordem que o filósofo alude. Ausente este, aparta-se a racionalidade e o discurso deixa de ter como referente o Ser. Desta forma, deixa de ser possível identificar uma proposta metafísica, ficando uma tal mundividência reduzida a um assaz pródigo conjunto de mitos e fantasias do espírito.

Em qualquer caso, é importante sublinhar que é o desejo de alcançar a unidade pela alteridade que está presente na adesão de Agostinho ao maniqueísmo, ao mesmo tempo que é o conflito de costumes – entre maniqueísmo e cristianismo – que impede um abandono mais célere da seita. Todavia, nomeadamente em *Confessionum*, a

alteridade maniqueísta é criticada por Agostinho como redutora, precisamente porque, vendo no outro o grande inimigo, tal mundividência, ao invés de abrir à relação, encerra o indivíduo sobre si mesmo. O maniqueísmo não propõe uma superação da negatividade através do diálogo, de forma a descobrir o que aí há de positivo, integrando-o na diferença e conduzindo à comunhão. A alteridade maniqueísta é dualidade em conflito. Não admite, por conseguinte, a comunicação entre os opostos mas conduz ao encerramento de cada um dos pólos sobre si mesmo, a tal ponto que, formando como que uma couraça ao seu redor – no caso em apreço, pela prática de costumes que Sto. Agostinho virá a considerar abjectos –, o ser humano venha a ser resgatado ao princípio de malícia, tornando-se intangível à acção dele, o qual, todavia, permanece sempre como espectro ameaçador.

Sto. Agostinho é explícito ao respeito quando, no Livro IV de *Confessionum* critica o maniqueísmo, censurando fundamentalmente três aspectos. Antes de mais, o carácter irracional de um sistema onde o inferior é melhor do que o superior. Em seguida, a resposta dada para a origem do mal, baseada na substancialidade do princípio de malícia. E, finalmente, a prática de uma exegese bíblica alheada da historicidade. A referida narração de *Confessionum* declara o convencimento que o filósofo possui, à hora de compor essa obra, de ter caminhado *de pernas para o ar*, durante os anos em que perfilhou as convicções e práticas maniqueístas. Invertendo o sentido da racionalidade e da ordem, quer quanto ao modo de pensar, quer quanto ao modo de agir, Agostinho confessa ter percorrido, durante esse período, um itinerário não de elevação mas de degradação da sua própria existência.

Alimentando o seu espírito com as fantasias maniqueístas - que, a título de exemplo, defendem princípios tão irrisórios como o facto de as realidades vegetais serem superiores aos seres espirituais –, o Hiponense julgava residir nelas a Verdade Suprema⁶⁵⁵. O filósofo reconhece que o aferro a tão radical inversão da ordem decorria do facto de elaborar raciocínios acerca da Verdade *non secundum intellectum mentis sed secundum sensum carnis*⁶⁵⁶. E deve notar-se que é precisamente após esta declaração segundo a qual a ordem só pode ser alcançada, percebida e executada pelo ser humano,

⁶⁵⁵ Cf. *Conf.* III, VI, 10-11; III, X, 18 (CCL 27, p. 31-33; p. 37).

⁶⁵⁶ *Conf.* III, VI, 11: “(...) Vae, uae! Quibus gradibus deductus in profunda inferi, quippe laborans et aestuans inopia ueri, cum te, deus meus - tibi enim confiteor, qui me miseratus es et nondum confitentem - cum te non secundum intellectum mentis, quo me praestare uoluisti beluis, sed secundum sensum carnis quaererem.” (CCL 27, p. 32-33; it.n.).

mediante uma procura do Ser Supremo através das funções da mente que, na sequência do relato em apreço, Sto. Agostinho proclama de que modo se estabelece a relação hierárquica entre Deus e o ser humano, na consagrada expressão: *Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*⁶⁵⁷.

Procurar a realidade Suprema no seio da inferior, procurar o semelhante no âmago do absolutamente dissemelhante⁶⁵⁸ é, na perspectiva augustiniana, procurar o outro mediante uma alteridade que o anula, trilhando itinerários dévios e absurdos precisamente porque contrários à ordem. Ora, é isso que sucede no maniqueísmo, evidenciando-se neste aspecto o carácter irrazoável desta mundividência. É assim radicalmente, quanto aos fundamentos daquela, essencialmente dualistas. É assim também quanto à resposta que aí se oferece para a origem do mal, sendo esta realidade daninha proclamada pelo maniqueísmo como um Princípio que pode, inclusivamente, corromper a substância do Bem, bastando, para isso, que seja *superior* a este outro Princípio, menos poderoso do que aquele.

De facto, o Filósofo de Hipona descobre que a alteridade proposta pelos seguidores de Mani não dá resposta às suas inquietações, pois oculta um sem-fim de incoerências. De que modo o Bem Supremo, enquanto noção óptima, se pode deixar corromper? Mais ainda, como se poderá corromper aquele cuja natureza nada tem de material e mutável? Assim, mais do que um combate e conflito entre duas realidades substanciais, de cuja peleja o ser humano é apenas o lugar eleito, por parte do Bem, para expiação das fissuras nele introduzidas pelo Mal, a alteridade maniqueísta, inviabilizando a densidade ontológica de cada forma e, muito em particular, da forma humana, faz entrar em olvido, na consciência dos humanos, uma realidade essencial à conquista da felicidade: o facto de o mal que cada um pratica apenas contribuir para a sua auto-destruição e, por arrastamento, para a degradação do conjunto dos seres. Ao conquistar uma consciência crítica em face do maniqueísmo, Sto. Agostinho compreende que uma acção contrária à ordem em nada afectará uma substância Soberanamente Má, acrescentando-lhe densidade ontológica, simplesmente porque uma tal substância *não existe*. Por sua vez, a mesma acção em nada atinge uma substância Soberanamente Boa, danificando-a no seu ser, uma vez que, sendo ela

⁶⁵⁷ Cf. *Ibid.*

⁶⁵⁸ Sto. Agostinho afirma que por então ignorava inteiramente qual fosse aquela realidade que, no ser humano, o torna semelhante ao divino: “ (...) Et quid in nobis esset, secundum quod essemus, et recte in scripturas diceremur ad imaginem dei, prorsus ignorabam.” (*Conf.* III, VII, 12; CCL 27, p. 33).

eminente, é Imutável e Incorruptível. A prática do mal degrada acima de tudo, aquele que age contrariando a ordem do Ser⁶⁵⁹.

Por último, o maniqueísmo é irracional em particular no que se refere à exegese ao Antigo Testamento. Sto. Agostinho discutirá, depois da sua conversão metafísica, as divergências radicais que o separam da proposta de Mani, essencialmente daquela acerca da natureza do Princípio e da concepção do múltiplo, ambos imersos, para essa mundividência, numa estrutura de dualidade. Inversamente, para Sto. Agostinho o Uno e o Múltiplo celebram a ordem, dando lugar a uma relação efectiva. Por isso, só podem ser compreendidos em ritmo trinitário.

Contudo, na referida passagem de *Confessionum*, ao mesmo tempo que o filósofo reconhece que partilhou com os Maniqueus as mesmas formas de interpretação bíblica, recusará agora a exegese maniqueísta que critica a vida de Profetas e Patriarcas por ser contrária à lei e à justiça. Importa salientar o facto de este comentário incidir sobre um elemento da mundividência agustiniana que completa o rol dos principais elementos que fazem que o Filósofo de Hipona, considerando os princípios que sustentam o maniqueísmo e o cristianismo, reconheça o primado destes últimos, quando confrontados com aqueles. Trata-se da noção de historicidade, inalienável da relação que o Ser Supremo estabelece com os seres, sendo esta semelhança ou conexão entendida em termos de *dilectio* ou *caritas*. Com efeito, a *caritas* é a categoria radical do Ser como Ordem. E é esse mesmo princípio que, unido a uma concepção progressiva da realização da ordem no Mundo, permite compreender modos de vida e costumes de homens considerados justos pelos relatos do Velho Testamento, os quais, perspectivados à luz de uma Nova Aliança, não se tornam desordenados, mas perfeitos no seu tempo, não obstante serem parques de sentido, em face de uma nova realidade. Assim acontece, de modo particular, quando tais eventos e atitudes se confrontam com a evidência trazida à condição humana e à própria noção de temporalidade por uma Plenitude do Tempo, que o filósofo identifica com o momento histórico da Encarnação do Verbo⁶⁶⁰.

Este excuro acerca dos principais elementos que o Hiponense identifica como desarrazoados na mundividência maniqueísta tem por objectivo sublinhar que o móbil dos momentos cruciais que marcam as opções do filósofo por uma ou outra visão do

⁶⁵⁹ Cf. *Conf.* III, VIII, 16 (CCL 27, p. 35).

⁶⁶⁰ Cf. *Conf.* III, VII, 13; III, VIII, 15 (CCL 27, p. 33-34; p. 35).

mundo é a procura da ordem, a exigência de ordem. Assim, quando adere ao maniqueísmo, fá-lo em demanda de alteridade. Igualmente, quando abandona esta mundividência, fá-lo porque identifica aí uma noção de relação parca de possibilidades, ausente de sentido e de racionalidade – afinal, vazia de ordem -, preferindo uma outra concepção de Ser onde encontrará consistência ontológica radical, para a essência dessa noção suprema.

Na metafísica cristã, Sto. Agostinho descobre uma proposta onde o Absoluto é entendido simultaneamente com Unidade e Multiplicidade, aliás à semelhança do que se passa no Universo e, de modo muito peculiar, na forma do ser humano. Do mesmo modo, é por exigência de uma concepção de ordem que integre Unidade e Relação, Alteridade real - capaz de acolher o termo com que estabelece relação, sem o anular -, que o neoplatonismo entusiasma o filósofo. De facto, aí a exigência de Unidade está realizada, ao mesmo tempo que se garante a trindade de hipóstases. Igualmente, Sto. Agostinho aproxima a expressão do discurso paulino aos Atenienses – *in eo uiuimus, nos mouemus et sumus*⁶⁶¹ – de quanto lê nos *Platonicorum*, no que se refere à relação que se estabelece entre o Mundo criado e o Uno, facto que permite deduzir o duplo sentido, ascendente e descendente, verificado em ritmo trinitário, que o Hiponense identifica no neoplatonismo. A Ordem, aqui entendida com essência do Ser Supremo, é a um tempo *Simplex et Multiplex*, facto que exige a sua natureza trinitária. É a partir desta essência, *Simplex et Multiplex*, que a ordem se estende ao mundo criado, permitindo falar de uma hierarquia ontológica e de um princípio de racionalidade subjacente à relação entre todas as formas dos seres: a *ordo rerum*.

Porém, desde cedo Sto. Agostinho toma consciência de que entender em ritmo ternário a realidade suprema, ou Absoluto, constitui uma *magna quaestio*. Nos primeiros Diálogos, quando se confronta com ela, não a ignora, mas, como faz com tantas outras questões que então lhe ocorrem ao espírito, difere a análise⁶⁶². Já em *De uera religione*, o filósofo refere-se ao Deus, Uno e Trino, como a um único e mesmo

⁶⁶¹ Cf. Act. 17: 27-28. A expressão, também citada em *DT VIII*, III, 5 para assinalar que o ser humano tende naturalmente para o Bem Supremo, de quem depende, recorda necessariamente a trilogia neoplatónica – *esse, uiuere, intellegere* – na qual o movimento do espírito humano é concebido como entendimento.

⁶⁶² Cf. *DO II*, V, 16 (CCL 29, p. 115-116); *BV IV*, 35 (CCL 29, p. 84-85); *Ep.* XI e XII (CSEL 34/1, p. 25-29); *De diu. quaest.* 83, qq. XVI; XVIII; XXIII; XLIII; L e LIII (CCL 44A, p. 21; p. 23; p. 27-28; p. 64; p. 77; p. 136); *LA III*, XXI, 60 (CCL 29, p. 310-311).

Princípio Criador, razão pela qual todas as obras por ele realizadas se revestem de *vestígios da Trindade*. E, no Livro XIII de *Confessionum*, ensaia uma primeira explicação da Trindade mediante a análise da imagem de Deus, impressa na mente humana⁶⁶³, a qual irá ser objecto de peculiar atenção em *De trinitate*. Porém, o curso da redacção de *De trinitate* está sulcado de interrupções, as quais não correspondem apenas a um necessidade de gestão do tempo, mas reflectem, inclusivamente, a indecisão do filósofo acerca da legitimidade de um tal empreendimento⁶⁶⁴.

No *Proémio* ao Livro primeiro de *De trinitate*⁶⁶⁵, Sto. Agostinho afirma que nessa obra se dirige aos adversários da fé, apontando, entre estes, os que se aferram a um uso perverso da razão. Todavia, o leitor não enfrenta um escrito de carácter apologético, defrontando-se, antes, com um exercício prático de inteligência da fé⁶⁶⁶. A metodologia

⁶⁶³ Cf. *Conf.* XIII, XI, 12 (CCL 27, p. 247). A trindade da mente, aqui proposta, é expressa pelos verbos *esse, nosse, uelle*, os quais traduzem as três operações que formam uma mesma mente humana. Em *DT*, Agostinho aprofunda esta análise, mediante as trilogias *mens, notitia, amor / memoria, intellegentia, uoluntas*, respectivamente objecto de indagação nos Livros IX, X, e, finalmente, no Livro XIV, *memoria dei, intellegentia dei, dilectio dei*. O referido parágrafo de *Confessionum* abre com a interrogação “Trinitatem omnipotentem quis intellet?”; prossegue com a afirmação da infinita dissemelhança entre o meio de que se serve para compreender a trindade – a mente humana - e a essência da Deidade: *longe aliud sunt ista tria quam illa trinitas*; e conclui com a adesão de fé ao Deus três vezes Santo: “Procede in confessione, fides mea; dic domino deo tuo: sancte, sancte, sancte, domine deus meus...” (*Conf.* XIII, XII, 13; CCL 27, p. 248).

⁶⁶⁴ “ (...) De trinitate, quae deus summus et uerus est, libros iuuenis inchoauit, senex edidit.” (*Ep.* CLXXIV, 1: CSEL 44, p. 650). Uma síntese completa e documentada sobre a data de composição de *De trinitate* pode ler-se em M. MELLET/ Th. CAMELOT, “La date de composition du De trinitate”, in *Bibliothèque augustiniennne. Oeuvres de saint Augustin* 15, p. 557-566, onde se insiste no carácter inovador da proposta agustiniana de aceder à compreensão de Deus mediante uma análise profunda da mente enquanto *imago Dei*, facto que teria constituído um dos motivos de hesitação por parte de Agostinho à hora de tornar pública esta obra.

⁶⁶⁵ Cf. *DT* I, I, 1 (CCL 50, p. 27-28).

⁶⁶⁶ Escreve E. HENDRICKX : “Au début du Ve siècle, la grande lutte trinitaire appartenait à un passé déjà quelque peu éloigné (...). Il y avait bien encore des ariens. (...). La polémique contre l’arianisme gardait donc sa raison d’être ; mais il ne pouvait en résulter aucune influence sur le développement de la doctrine à l’intérieur de l’Église. De toute évidence, l’arianisme se trouvait définitivement hors de l’Église » (in *Œuvres de saint Augustin, La Trinité*. Bibliothèque augustiniennne 15, p. 7). Se é um facto que a intenção de *De trinitate* não é primariamente apologética, parece excessivo afirmar que o arianismo estaria erradicado do seio da *Ecclesia*, nos alvares do século V. Recorde-se, a título de exemplo, o conflito que Agostinho viveu de perto, nos anos de Milão, entre Ambrósio e Justina (cf. *Conf.* IX, VII,

é, por isso, conforme a esta dinâmica: por um lado, o recurso à Escritura, como fonte de testemunho; por outro, o esforço da inteligência, como arma para o exercício de uma hermenêutica da qual resulte a constituição de uma mundividência coerente. Como horizonte de fundo, a certeza do paradoxo.

Este dinamismo pode verificar-se na própria orgânica do Tratado, não obstante o carácter por vezes desconcertante da sequência da obra. Assim, a uma *expositio fidei*, proposta pelos primeiros quatro Livros segue-se, em *De trinitate*, o recurso à dialéctica para entender a essência paradoxal do Absoluto. Como Agostinho proclama, está em causa mostrar que há um só Deus, Trindade, e que é absolutamente exacto afirmar, acreditar e entender que o Pai, o Filho e o Espírito santo são uma mesma essência ou substância⁶⁶⁷.

Posteriormente, entre os livros VIII e XV, o Filósofo de Hipona lança-se à tarefa de entender a Trindade divina *modo interiore* e embrenha-se na busca da essência do Absoluto através da imagem de Deus, inscrita na mente humana. Em qualquer caso, recorde-se que Agostinho se manterá fiel ao princípio paulino – *per ea quae facta sunt ad inuisibilia Dei*. De facto, quer a Escritura, quer o aparato conceptual da dialéctica aristotélica e porfiriana, quer o acolhimento por adesão fiducial à compreensão do mistério, quer a leitura e interpretação dos escritos dos que precederam o Hiponense no mesmo intento, quer a própria mente humana, que o filósofo anela assumir como ponto de partida da demanda, são realidades criadas. Um mesmo objectivo une, assim, *De*

15: CCL27, p. 141). Hendrickx evidencia o facto de se poder falar de um *corpus doctrinae* definido por parte da *Ecclesia* nos Concílios de Niceia e Constantinopla e compilado sob forma de *symbola fidei*. Sto. Agostinho usufruiu desse património cultural e doutrinal na redacção de *De trinitate*. Todavia, a própria aceitação do símbolo niceno-constantinopolitano não parece ser pacífica, e disso é testemunha o próprio *De trinitate*, dado que o filósofo sente necessidade de retomar a divergência entre o sentido dos termos envolvidos no cerne da controvérsia entre Oriente e Ocidente, a fim de os esclarecer. Pela nossa parte, preferimos o recurso a argumentos de crítica interna, para compreender o tom em geral não polemista do *De trinitate* de Agostinho. Com efeito, lê-se em *Conf. XIII, XI, 12*: “Trinitatem omnipotentem quis intellet? (...) Et contendunt et dimicant, et nemo sine pace uidet istam uisionem. » (CCL 27, p. 247). Este parece ser o ambiente geral de *De trinitate*, no qual se procura afastar a contenda, pois há a convicção de que sem paz não se obtém a inteligência do mistério. Noutros contextos, e por força de circunstância, Sto. Agostinho será obrigado à controvérsia, de que dão conta escritos como *Contra sermonem arrianorum*, *Collatio cum Maximino* ou *Contra Maximum*.

⁶⁶⁷ A tarefa que se propõe o Hiponense é resumida em *DT I, II, 4*: “(...) suscipiemus (...) reddere rationem, quod trinitas sit *unus et solus et uerus deus*, et quam recte pater et filius et spiritus sanctus *unius eisdemque substantiae uel essentiae* dicatur, credatur, intellegatur (...).” (CCL 50, p. 31: it.n).

trinitate: entender a essência da Deidade mediante as realidades criadas. Por isso, é à luz dessa unidade hermenêutica que tal Tratado deve ser abordado, assim como toda a inquirição agustiniana acerca da essência, Una e Trina, do Ser Supremo. Por seu turno, preservada esta unidade, a disposição seguida em *De trinitate* surge, até certo ponto, como aleatória, podendo inverter-se a ordem de leitura dos Livros sem prejuízo da coerência do discurso, reorganizando-a conforme se apresente mais operativa para a compreensão do objectivo perseguido.

Efectivamente, na obra do Hiponense, a *expositio mysterii* caminha a par da análise da natureza da mente. O desafio que Sto. Agostinho se auto-propõe é o de encontrar uma via, através das criaturas, que permita mostrar a existência de três realidades que, apresentando-se separadamente e constituindo-se como identidades, actuam inseparavelmente, formando uma só realidade. Na lhanza da expressão – *aliqua tria separabiliter proferunt et inseparabiliter operunt*⁶⁶⁸ –, o filósofo recolhe a essência do mistério e atinge o cerne daquilo que assume como objecto de mostraçãõ acerca da natureza trinitária do Absoluto, a saber, a condição da essência divina, *simplex et multiplex*.

A concepção de Absoluto identificada com uma divindade simultaneamente Una, na substância – simples, portanto, na essência –, e Trina, é um elemento que Sto. Agostinho colhe na leitura da Bíblia. Por seu turno, dada a plena consciência que possui da condição histórica do próprio Livro Sagrado, na medida em que, nele, se explana a dispensaçãõ temporal que caracteriza a relação entre o Criador e as criaturas, Agostinho não cessará de mostrar a unidade e coerência, nos enunciados acerca da natureza de Deus, entre o conteúdo dos dois Testamentos, Antigo e Novo. Em ambos se narra a relação entre a Eternidade, Imutável, e as obras que Ela realiza, forjadas no tempo e afectadas pelo movimento. Por isso, insiste na identidade entre o Deus que, no Antigo Testamento, se dirige a Moisés e se revela como *Idipsum*, designando-se a si mesmo como Aquele que É – *Qui Est* –, e Aquele Deus que, assumindo, no tempo, natureza humana, inaugura uma Nova Aliança com o Universo e diz de si mesmo ser idêntico ao Pai – *Ego et pater unum sumus* –, abrindo, desta forma, caminhos inopinados para a compreensão do modo como se estabelece uma efectiva relação entre os humanos e o Absoluto.

⁶⁶⁸ Cf. *Sermo* LII, 17-19 (RB 74, p.29-32).

Ora, é precisamente no confronto da razão humana com a Escritura que nasce a dificuldade de interpretação, inerente à afirmação de uma natureza divina *simplex et multiplex*, pois nela se lê que o Absoluto é, simultaneamente, Essência – Um só, até à exclusividade, onde a Unidade é Unicidade –, e Relação: *Ego et Pater unum sumus*⁶⁶⁹.

Ensaçando uma hermenêutica deste aparente paradoxo, Sto. Agostinho aplica-lhe a sua concepção da historicidade. É assim que se entende todo o esforço de interpretação agustiniana das teofanias veterotestamentárias. De facto, para o Hiponense, elas são indícios proféticos de uma realidade que só mediante a Encarnação do Verbo assume pleno sentido. De igual modo, é este o motivo pelo qual insiste na interpretação trinitária do versículo de Génesis 1: 26. Na expressão *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, o filósofo vê uma peculiar manifestação de um Deus que, sendo Uno, mediante a auto-revelação do seu nome próprio – *Ego Sum Qui Sum* –, veladamente deixa indícios, já no Antigo Testamento, da sua natureza trinitária, os quais, todavia, só podem ser compreendidos quando tal essência é manifestada, facto que, em relação ao curso dos tempos, ocorre com a encarnação do Verbo.

É sabido, mediante o Livro VII de *Confessionum*, que Sto. Agostinho reconheceu, nos *Platonicorum*, uma imensa similitude entre a doutrina aí lida acerca do Princípio e a essência da Divindade tal como a concebe o cristianismo, a saber, como Unidade na Trindade. Todavia, esta proximidade conceptual não transparece de imediato a partir de uma leitura do trecho de *Confessionum* no qual o filósofo estabelece a aproximação entre o que leu nos *libri Platonicorum* e o que compreendeu da doutrina cristã⁶⁷⁰. Os contrastes aí presentes, acentuados mediante a expressão *ibi legi / non ibi legi*, através da qual o filósofo estabelece as fronteiras então apreendidas entre cristianismo e neoplatonismo a propósito da essência do Princípio, não evidenciam, de modo imediato, a presença de uma trindade, mas apenas de uma dualidade, a saber, aquela que se estabelece entre o Pai e o Filho. Acerca da terceira Pessoa, o Espírito Santo, nada se diz.

Esta omissão é meramente factual, sem querer significar rejeição ou desconhecimento, por parte de Sto. Agostinho, da existência desta pessoa divina, cuja referência, como se indicou, já figurava nos textos maniqueístas. Porventura ela quererá apenas significar uma extrema dificuldade, então sentida, e que se prolongará ao longo

⁶⁶⁹ Paradoxalmente, esta expressão que pareceria indicar dualidade – *ego et pater* – revela, a uma análise atenta, a presença de uma trindade, precisamente no plural *sumus*, como se evidenciará ao atender à essência divina como relação trinitária.

⁶⁷⁰ Cf. *Conf.* VII, IX, 13-14 (CCL 27, p. 101-102).

da sua obra, em discernir a Pessoa do Espírito e a essência, absolutamente espiritual, de Deus. Ora, esta mesma havia sido a descoberta que completara a concepção de Deidade que permitira ao Hiponense abandonar definitivamente a mundividência maniqueísta, bem como os resquícios que ela deixara na sua mente, impedindo-a de conceber Deus à margem de um qualquer suporte material, mesmo que exíguo, como a extensão infinita ou a ideia de espaço associada à disposição da matéria concebida segundo um modelo matemático e geométrico⁶⁷¹. Assim, quando Sto. Agostinho alcança a concepção de um Deus que é Espírito e se dedica a reflectir sobre a geração do Filho pelo Pai, assume, efectivamente, desde o primeiro momento, a concepção de um Deus-Trindade, não obstante não distinga explicitamente, em particular na referida narração de *Confessionum*, a especificidade do Espírito como pessoa.

Ao ritmo da expressão augustiniana - *ibi legi, ibi non legi* -, é possível estabelecer um paralelismo entre o que o filósofo leu dos *Platonicorum*, e com o qual assemelha a divindade cristã, e aquilo que aí encontra em falta. O paralelismo é estabelecido entre o Prólogo Joanino e alguns trechos que Solignac identifica como pertencentes a Plotino, nomeadamente nas *Enneades* I e V. Mas, se é verdade que nos escritos de Plotino, sobretudo em *Enneades* V, é possível identificar uma trindade de elementos, através da qual o Alexandrino justifica a racionalidade do Mundo, o texto augustiniano de *Confessionum* com o qual Solignac estabelece paralelo não evidencia a mesma trindade.

Ante esta dificuldade, duas interrogações surgem de imediato: Qual a fonte augustiniana para aceder à trindade de hipóstases na divindade cristã, na qual afirma crer de modo irrefragável já nos designados Diálogos de Cassicíaco⁶⁷²? E qual a compreensão augustiniana dos escritos neoplatónicos, no momento em que neles lê uma semelhança entre o Prólogo joanino, considerada pelo Hiponense a tal ponto próxima do cristianismo que apenas teria aí escapado *um pequeno pormenor*, a saber, a referência à Encarnação do Verbo?

A primeira interrogação tem uma resposta, se não exaustiva, no que se refere ao apuramento de fontes, pelo menos fácil: a trindade cristã fora assimilada por Sto. Agostinho mediante a pregação de Ambrósio. Este é um facto indiscutível e pode ler-se, de modo explícito, em *De beata uita*, na invocação de Mónica perante a exposição da doutrina trinitária, enunciada por seu filho. Mónica proclama o verso - *foue precantes*

⁶⁷¹ Cf. *Conf.* VII, I, 1-2; VII, V, 7 (CCL 27, p. 92-93; p. 96-97).

⁶⁷² Cf. *BV* IV, 34-35 (CCL 29, p. 84-85); *DO* II, V, 15 (CCL 29, p. 115).

*trinitas*⁶⁷³. E Agostinho acrescenta, referindo o Bispo de Milão: *sicut illum sacerdotis nostri*⁶⁷⁴. Do mesmo modo, em *De ordine* encontra-se uma referência explícita à trindade cristã, onde o termo *Intellectus*, atribuído por Plotino à segunda hipóstase, é claramente empregue querendo significar o Verbo gerado pelo Pai, segunda pessoa da Trindade cristã⁶⁷⁵.

Todavia, é preciso distinguir, já nestes primeiros escritos, aqueles enunciados a que Sto. Agostinho adere por fé inconcussa, como é o caso dos ora referidos⁶⁷⁶, e o esforço de inteligência da fé, no caso sobre a trindade, adiados nas primeiras obras e aguardando a atenção esmerada, por parte do filósofo, nomeadamente em *De trinitate*. Por isso, quando, em *Confessionum*, afirma ter visto os principais aspectos da doutrina cristã nos *Platonicorum*, não com as mesmas palavras, mas com identidade de conteúdo, à excepção da encarnação do Verbo, torna-se complexo estabelecer, como faz Solignac⁶⁷⁷, o paralelismo entre a passagem do Prólogo joanino⁶⁷⁸ referida em *Confessionum* VII, IX, 13-14 – onde apenas se fala da vida do Verbo em Deus –, e o texto de *Enneades* V, 1, 6⁶⁷⁹, onde a trindade de hipóstases é claramente identificada com a tríade neoplatónica Uno/ Intelecto/ Alma.

De facto, Sto. Agostinho apercebe-se da diferença essencial que existe entre estas duas propostas, a joanina e a neoplatónica, e di-lo abertamente em *De ciuitate Dei*⁶⁸⁰, quando critica a proposta de Porfírio para a purificação das almas através de estranhos rituais telúricos. De quanto pode apurar acerca da obra de Porfírio, Agostinho conclui que o Biógrafo de Plotino teria, se não omitido a realidade do Espírito santo ao falar da essência divina, pela certa referira-se-lhe de modo velado e imerso em ambiguidades.

⁶⁷³ *Hymno* 4, str. 8, v. 29-32: « Christum rogamus et Patrem, / Christi Patrisque Spiritum, / unum potens per omnia; / foue precantes, trinitas. » [Ambroise de Milan, *Hymnes*, p. 239].

⁶⁷⁴ Cf. *BV* IV, 35 (CCL 29, p. 84-85).

⁶⁷⁵ Cf. *DO* I, X, 29; II, V, 15 (CCL 29, p. 103-104 ; p. 115).

⁶⁷⁶ O diálogo transcrito em *DO* I, X, 29 tem um carácter mais argumentativo, a recordar os combates travados em Milão e contemporâneos da estada de Agostinho na cidade, entre católicos, com Ambrósio à cabeça, e arianos, alinhados com a mãe do imperador Maximino.

⁶⁷⁷ A. SOLIGNAC, « Ce qu'Augustin dit avoir lu de Plotin » in *Bibliothèque Augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 13, p. 683; 686.

⁶⁷⁸ Jo. 1, 1-2. 13.

⁶⁷⁹ Cf. *Enn.* V, 1, 6 [18-30.39-54 (p. 22-23)].

⁶⁸⁰ Cf. *De ciu. dei* X, XXIII (CCL 47, p. 296-297).

Porfírio fala de uma realidade média, ou intermédia, cujo sentido ou função Sto. Agostinho diz não compreender.

Por seu turno, comentando a posição de Plotino, o Hiponense afirma que reconhece aí três realidades – o Pai, o Intelecto do Pai e a Alma da natureza, ou do Mundo. Ora, se o Intelecto do Pai é menor do que o Pai, a Alma do Mundo ainda se pospõe ao Intelecto. De facto, em *De ciuitate dei*, Agostinho reconhece claramente a não identidade de substância entre as três hipóstases plotinianas, afirmando, igualmente, que a ideia de uma mediação entre o Pai e o Intelecto do Pai, atribuída por Porfírio a uma certa realidade média, poderia indiciar, pelo menos de modo velado, a concepção cristã de Espírito Santo. Todavia, o Hiponense acrescenta que estas liberdades só podem ser concedidas aos filósofos. Aos cristãos convém-lhes seguir uma regra exacta – como a *regula fidei*, ou, no exercício da inteligência da fé, a regra de atribuição –, pois a concepção cristã a respeito da Deidade é inequívoca⁶⁸¹.

A questão supra enunciada permanece, todavia. Onde teria Sto. Agostinho aprendido a doutrina das hipóstases supremas veiculadas pelo neoplatonismo? A suposição de uma leitura de *Enneades* V, na tradução de Mário Vitorino, não é de excluir, da mesma forma que se comprova o conhecimento de *Aphormai* e de *De regressu animae* de Porfírio, por parte de Agostinho. Mas Solignac aponta, ainda, uma terceira fonte, para justificar este conhecimento: a presença de Simpliciano entre o ciclo de amigos com quem, em Milão, o Filósofo de Hipona partilhava as suas convicções intelectuais⁶⁸².

⁶⁸¹ *De ciu. dei* X, XXIV: “Nos itaque ita non dicimus duo uel tria principia, cum de Deo loquimur, sicut nec duos deos uel tres nobis licitum est dicere, quamuis de unoquoque loquentes, uel de Patre uel de Filio uel de Spiritu sancto, etiam singulum quemque Deum esse fateamur, nec dicamus tamen quod haeretici Sabelliani, eundem esse Patrem, qui est et Filius, et eundem Spiritum sanctum, qui est et Pater et Filius, sed Patrem esse Filii Patrem, et Filium Patris Filium, et Patris et Filii Spiritum sanctum nec Patrem esse nec Filium.” (CCL 47, p. 297). V., também, *De ciu. dei* X, XXIX (CCL 47, p. 304-307). Esta é uma das sínteses da doutrina trinitária exposta por Agostinho na sequência do comentário à doutrina plotiniana e porfiriana das hipóstases. Note-se que a obra do Hiponense é pródiga neste tipo de *symbola fidei*.

⁶⁸² Recordando que entre a conversão de Agostinho e a redacção de *Confessionum* se interpõe um considerável período de tempo, Solignac escreve: “(...) Il est probable d’ailleurs que, dans les *Confessions* [Augustin] projette le fruit des réflexions ultérieures: en particulier les analogies de la doctrine néoplatonicienne des trois hypostases avec le dogme chrétien de la Trinité relèvent sans doute des entretiens avec Simplicianus plutôt que des lectures elles-mêmes » (Cf. A. SOLIGNAC, « Formation Philosophique d’Augustin », in *Œuvres de saint Augustin, Les Confessions*. Bibliothèque augustinienn

Seja qual for a origem da influência que Agostinho sofreu por parte dos *Platonicorum*, é indiscutível a consciência que possui, desde o primeiro momento da sua conversão metafísica, da centralidade que desempenham na inteligência do cristianismo quer a identidade de substâncias na trindade de pessoas, quer a encarnação do Verbo. Atendo-se à autoridade de Cristo, como afirma, irá, doravante, procurar a inteligibilidade dos paroxismos inerentes ao cristianismo. Estes elementos separam, efectivamente, a concepção trinitária de Agostinho da neoplatónica, dado que esta última rejeita os três princípios enunciados a propósito e propostos pelo cristianismo: identidade de substância, na Trindade divina; Encarnação do Verbo e, conseqüentemente, aceitação da autoridade de Cristo.

Inversamente, na óptica agustiniana, duas vias são possíveis para a compreensão da essência, Una e Trina, da Deidade inerente à proposta cristã: a adesão fiducial aos mistérios mediante a autoridade de Cristo e o esforço racional de inteligência da fé. Uma e outra não apenas não se excluem como podem e devem estabelecer fecundo diálogo. No que diz respeito à inteligência da natureza paradoxal do Absoluto - Deus, Uno e Trino -, a razão humana empreendeu esforços cujo efeito, ao tempo de Agostinho, formava já um corpo de doutrina, excluindo, para a compreensão da essência divina, um conjunto de interpretações. Portanto, será com base nesse património que o Hiponense ensaia uma explicação da natureza do Absoluto⁶⁸³.

13, p. 104). O A. recorda, ainda, a referência de Sto. Agostinho, em *De civ. dei* X, XXIX (CCL 47, p. 304-307) aos ensinamentos de Simpliciano acerca de um certo *Platonicus* que gostaria de ver escrito, no portal de todas as igrejas, o Prólogo joanino, texto que recorda o paralelismo estabelecido pelo Hiponense, em *Conf.* VII, IX, 13-14 (CCL 27, p. 101-102), entre o Prólogo do Evangelho de S. João e as doutrinas neoplatónicas sobre as hipóstases. (V. também, P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions...*, p. 168-174). Todavia, nem a presença de Simpliciano, nem a de Ambrósio justificam, por si só, a trajectória levada a efeito por Sto. Agostinho, já nos primeiros escritos, acerca da Trindade cristã. Efectivamente, é à sombra da autoridade de Cristo que o filósofo diz repousar, após a sua conversão, e certamente é mediante uma peculiar atenção do espírito a todas as formas de *admonitio* que se irá constituindo a concepção agustiniana de Trindade.

⁶⁸³ Sto. Agostinho tem consciência deste *corpus doctrinae* e emprega mesmo expressões como *traditio ecclesiae uniuersalis* como se lê em *Contra Iulian.* VI, XXII, 69: “ (...) In secundo quoque libro satis egimus, ut appareat quam non sit, quemadmodum conuiciaris, conspiratio perditorum; sed sanctorum et eruditorum ecclesiae catholicae patrum pius fidelisque consensus, qui haereticae uestrae nouitati resistunt pro antiquissima catholica ueritate.” (PL 44, 865). V. também, v. gr, *Ep.* LIV, 2: CSEL 34/2, p. 161. No âmbito dos costumes ou de liturgia, refere também as *antiquissimae ecclesiae traditiones* (cf. v. gr. *Sermo* CCLII, IX, 9: PL 38, 1176) ; sobre o legado de S. Cipriano, na tradição do baptismo das crianças, v. gr.,

O esclarecimento da natureza Simples e Múltipla da Deidade, efectuado com base no comentário ao que, a este respeito, se pode colher na Escritura, obtivera, ao tempo de Agostinho, o seu ápice nos concílios de Niceia e Constantinopla. No cerne da polémica estava, aparentemente, uma confusão de palavras, um equívoco inerente às angústias da tradução. De facto, gregos e latinos não se entendiam a respeito do termo exacto para articular a expressão que, no nosso idioma, se pode enunciar deste modo: uma substância, três pessoas.

Porém, unida à dificuldade de expressão da realidade paradoxal que a Escritura enuncia acerca do divino, acrescia, ao calor da polémica entre arianos e católicos, o carácter extra bíblico das categorias empregues nas *formulae fidei*. Em causa estava, fundamentalmente, a interpretação de dois passos bíblicos: o texto de Jo. 10: 30, onde se lê “*ego et pater unum sumus*”, e o versículo de Jo. 14: 28 - que, a uma primeira leitura, contradiz aquele primeiro - e onde se lê: “*pater maior me est*”⁶⁸⁴. Em Niceia, a *expositio fidei* fizera-se por recurso às categorias filosóficas embrenhadas na polémica, num esforço por as empregar sem equivocidade. Surge, assim, a expressão □○□□◆✠□❖■ para indicar a identidade de essência entre o Pai e o Filho.

Um dos argumentos arianos para rejeitar a *formula fidei* resultante de Niceia apoiava-se, precisamente, no carácter extraescriturístico daquele termo grego. Com efeito, ele encontra-se nas obras dos filósofos, não na Escritura Sagrada. Estaremos

Sermo CCXCIV, XX, 19 (PL 38, 1347); sobre a tradição do canto na liturgia, veja-se, v. gr., *Enarr. in Ps.* CVI, 1 « (...) Quod nobis cantare certo tempore sollemniter moris est, secundum ecclesiae antiquam traditionem; neque enim et hoc sine sacramento certis diebus cantamus. » (CCL 40, p. 1570). No que se refere à doutrina exposta em *De trinitate*, o filósofo proclama a sua dívida para com Hilário de Poitiers (Cf. *DT* VI, X : CCL 50, p.181-183; XV, III: CCL 50A, p. 462-467) e, para divergir de uma tal interpretação, acusa o conhecimento de uma exegese de tradição oriental que concebe a Trindade como família (cf. *DT*, XII, V, 5: CCL 50, p. 359-360). Para a filiação oriental desta exegese, v. Blanca CASTILLA Y CORTÁZAR, “La trinidad como familia. Analogía humana de las procesiones divinas” : *Annales Theologici* 10 (1996), 381-416, spec. 396-412.

⁶⁸⁴ Sto. Agostinho recolhe-os na *Ep.* CCXXXVIII, a Pascêncio, ao proclamar a sua fé, satisfazendo, assim, uma demanda deste partidário do arianismo. O comentário dos referidos passos bíblicos serão múltiplas vezes objecto de atenção do Hiponense, em diferentes contextos. Cf., v. gr., *De diu. quaest* 83, q. LXIX; *In Iohan. Ev. Tract.* (v., principalmente, XXIII, 13: CCL 36, p. 240); *Enarr. in Ps.* LXIII, 13 (CCL 39, p. 814-815); CXXXVIII, 3 (CCL 40, 1991); *Sermones*, espec. 91, 117, 139, 187, 264 e 265A; *De fide et symbolo*; *De trinitate*, onde expõe a sua doutrina ao respeito; e, naturalmente, as obras onde enfrenta o arianismo presente em Hipona: *Collatio cum Maximino*, *Contra Maximinum* e *Contra sermonem Arrianorum*.

perante uma peculiar sensibilidade, por parte da frente ariana, à distinção entre Filosofia e Teologia, entre o Profano e o Sagrado, mormente no que se refere à expressão linguística? Não é de crer, dado que os próprios partidários do arianismo empregavam termos de procedência extra bíblica⁶⁸⁵, socorrendo-se, inclusivamente, das mais cerradas categorias lógicas, para expor as suas doutrinas acerca da confluência, em Deus, da unidade e da trindade⁶⁸⁶.

Na sua crítica ao arianismo de Eunómio, Sto. Agostinho faz notar que, baseando-se na distinção aristotélica⁶⁸⁷ entre substância e acidentes, o adversário da fé logra introduzir, no Absoluto, uma cisão entre Essência e Pessoas. O raciocínio eunomiano pode resumir-se do seguinte modo: tudo o que se diz de um sujeito designa, necessariamente, ou substância ou acidente. Ora, em Deus, nada há de accidental, dado que, se assim não fosse, teria de admitir-se, no Absoluto, a mutabilidade. Logo, toda a predicação, em Deus, se diz segundo a substância.

⁶⁸⁵ Agostinho faz notar precisamente este facto a Pascêncio o qual, rejeitando o termo grego $\square\odot\square\square\blacklozenge\blacklozenge\blacklozenge\blacklozenge\blacklozenge\blacklozenge$ do símbolo nicenoconstantinopolitano, assume, contudo, o termo *ingenitus*. Ora, tal termo também não se encontra na Escritura (cf. v. gr., *Ep.* CCXXXVIII, 1: CSEL 57, p. 536). Recordando o seu princípio hermenêutico essencial - *res non uerba* -, o Hiponense insiste, uma vez mais, que o acordo entre os que dialogam se encontra na verdade das coisas, e que é estéril a discussão acerca de palavras. Sendo um facto que os termos em causa não constam da Bíblia, também o é que a realidade que, por meio deles, se quer significar, aí está presente.

⁶⁸⁶ Este parece ser o caso de Eunómio, cuja doutrina Sto. Agostinho rebate principalmente nos livros V a VII de *De trinitate*, mediante uma exposição de cariz técnico e recorrendo a uma dialéctica cerrada, pois se dirige a um adversário que empunha estas armas com destreza e agressividade. Eunómio, bispo ariano de Cízico em 360, teria conferido à doutrina ariana a sua forma mais acabada, herdando de Aécio, seu mestre, de quem foi secretário, em Alexandria, uma filosofia de cariz racionalista, aferrada a uma dialéctica mecânica, puramente formal, a tal ponto cerrada que, no dizer de Teodoreto, Eunómio teria aplicado à teologia as argúcias da dialéctica, tendo proferido abertamente blasfémias contra o Unigénito e o espírito santo (Theodoretus, *Haereticarum Fabularum Compendium* IV, III, *De Eunomio et Aetio*: PG 83, 420b), proclamando conhecer tudo acerca da essência divina, com a mesma clareza com que a si mesmo se conheceria (*Ibid.* 422A). São estas artimanhas e esta soberba de espírito que Agostinho enfrenta em *De trinitate*, descrevendo tal atitude como *maxime callidissimum machinamentum* (cf. *DT* V, III, 4: CCL 50, p.208-209). Sobre EUNÓMIO, v. *DTC*, t. V, p. II. Col. 1501-1514. V., também, I. CHEVALIER, *Saint Augustin et la pensée grecque. Les relations trinitaires* (Fribourg in Suisse 1940), p. 33.

⁶⁸⁷ Sobre a génese da doutrina ariana a a discussão da sua filiação, platónica ou aristotélica, v. X. L. DE BACHELET, in *DTC* I (Paris 1923), 1789-1791. O A. evidencia o sincretismo que envolve os pressupostos arianos, sem ser possível neles demarcar fronteiras nítidas entre escolas filosóficas.

O mesmo raciocínio é aplicado aos atributos *ingenitus* e *genitus*. Um e outro, tendo Deus por referência, não obstante indicarem um modo de processão, não podem designar nenhuma realidade accidental. Resta, então, que se apliquem à substância de cada um dos termos a que se referem. Ora, a fim de salvaguardar o princípio de não-contradição, um mesmo *suppositum* não pode ser, simultaneamente, ingénito e gerado, na medida em que ambos atributos são termos opostos. Por conseguinte, Eunómio conclui que as Pessoas, ingénita e gerada, são substâncias distintas, opostas e essencialmente diferentes.

Ao comentar a posição de Eunómio, Sto. Agostinho faz notar que, na perspectiva ariana, quando se concebe a essência divina como *simplex et multiplex*, não se quer indicar a existência de Unidade na Trindade, expressão em si mesma contraditória. De facto, o que se afirma em tal expressão é a existência, entre as pessoas divinas, de uma união sustentada num modelo de relação. Porém, à luz da tabela aristotélica de predicamentos, esta união há-de considerar-se sempre accidental, pois assim é entendido o predicamento relação. Ora, aplicando este modelo de relação à substância divina, introduz-se nela, necessariamente, um princípio de subordinação, o qual supõe considerar a existência, em Deus, de uma graduação de hipóstases, rejeitando a processão eterna. Ao considerar, no interior da essência divina, a relação como um predicamento accidental, introduz-se, na Deidade, a qualificação do Ser segundo *maius et minus* e, por conseguinte, admite-se, na noção suprema, uma maior e menor densidade ontológica. Nesta perspectiva, para defender a diferença de hipóstases a fim de considerar o Absoluto como Ordem, é inevitável introduzir a degradação ontológica no âmago da essência divina⁶⁸⁸.

⁶⁸⁸ Cf. *DT* V, VI, 7 (CCL 50, p. 211-212). A degradação ou subordinação decorre necessariamente quando se pretende conceber a distinção de pessoas, na Deidade, a partir do predicamento *relação* compreendido a modo de acidente. Esta é, com efeito, a tese ariana, tal como Sto. Agostinho reconhece na *Ep.* CCXXXVIII, IV: “ (...) iam hoc mirabile est, si uerum est, quod uos audio dicere, ita esse spiritum sanctum minorem filio, sicut pater minor est filius.” (CSEL 57, p. 549). A correspondência, breve mas esclarecedora, da divergência de posições entre Agostinho e Pascêncio, de que dão conta as Epístolas CCXXXVIII-CCXLI, tem peculiar interesse, pois regista um enfrentamento directo entre o bispo de Hipona e um partidário do arianismo, num período contemporâneo da redacção de *De trinitate*. V., também, *Ep.* CLXX, 5 (CSEL 44, p. 625-626); e a declaração explícita acerca desta doutrina, em *Enarr. in Ps.* CXXX, 11: “ (...) illi autem haeretici uolentes disputare de eo quod non poterant capere, dixerunt quia filius minor est quam pater, et dixerunt quia spiritus sanctus minor est quam filius; et fecerunt gradus, et immiserunt in ecclesiam tres deos.” (CCL 40, p. 1097: it. n.).

Para Sto. Agostinho, a tentativa de entender a natureza de Deus, a um tempo Simples e Múltipla, com base nos predicamentos aristotélicos de substância e acidente redundava numa única disjunção: ou arianismo ou sabelianismo⁶⁸⁹. *Ex radice*, é este o esquema que refutará, sobretudo entre os Livros quinto a sétimo de *De trinitate*, ao expor a sua doutrina acerca da natureza, Una e Trina, de Deus, fazendo uso dos mesmos instrumentos dialécticos empregues na controvérsia ariana. Destarte, são as categorias de relação, substância e pessoa que aí merecem a peculiar atenção do Hiponense, cuja análise evidencia o limite da aplicação dos predicamentos aristotélicos na compreensão da essência da Deidade como relação.

Efectivamente, a exposição agustiniana acerca da essência divina, Trindade na Unidade, põe de lado uma concepção do divino baseada no modelo da disjunção exclusiva. Sto. Agostinho procurará integrar as aparentes contradições num processo dinâmico e dialógico, no qual se manifestará, paulatinamente, uma essencial divergência entre a noção de Unidade, presente no arianismo e aquela defendida pelo Hiponense.

Com efeito, as doutrinas baseadas nos supostos de Ario não admitem comunicabilidade, no interior do Uno, confundindo, assim, Unidade e Individualismo ou Segregação. Inversamente, Sto. Agostinho introduzirá a própria noção de relação no seio da Unidade Suprema, rejeitando qualquer concepção de divindade - de Ser ou de Absoluto - que não seja, ela mesma e por essência, comunicação e relação eternas. Para tal, o filósofo terá de introduzir a diferença no interior da própria Unidade e de sustentar, ao mesmo tempo, a identidade da essência. Fá-lo-á analisando a categoria de relação, até arredar dela o carácter accidental que Aristóteles lhe atribuíra. Rompendo com o esquema aristotélico, o Hiponense falará de uma *relação subsistente*, de uma unidade comunicando-se eternamente no interior de si mesma, afinal, de uma realidade onde identidade e diferença fluem activamente, numa dinâmica que escapa ao entendimento humano, na medida em que, acima de tudo, ela se situa fora do tempo e à margem de toda a mutação⁶⁹⁰.

⁶⁸⁹ Em *DT* V, IX, 10, Sto. Agostinho resume a posição do sabelianismo, na controvérsia trinitária: “(...) Non enim dixit 'unum est,' quod sabelliani dicunt, sed *unum sumus*.” (CCL 50, p. 217). V., também, *DT* VII, IV (CCL 50, p. 274-76); *De civ. dei*, XI, X (CCL 48, p. 330-332); *De haer.* XLI (CCL 46, p. 307-309).

⁶⁹⁰ Escreve CHEVALIER: “ La thèse fondamentale du dogme trinitaire augustinien et catholique revêt une forme bipartite, identité-distinction, dont les membres ne se suffisent pas isolément ni ne se

Nos alvares do século IV, as escolas de Antioquia e de Alexandria são protagonistas da controvérsia trinitária. Com efeito, se a primeira insistia sobre a Unidade divina, quase até à justaposição desta sobre a relação trinitária, aquela outra insistia sobre a Trindade, mas quase considerando cada uma das Pessoas separadamente, não obstante a insistência na prioridade de origem do Pai sobre as demais processões divinas. A perspectiva alexandrina, embora correndo o risco de fácil cedência ao subordinacionismo, ao introduzir um princípio de dependência no interior da Trindade, acabaria por vingar, de alguma forma, na *formula fidei* de Niceia, que afirmava a consubstancialidade do Pai e do Filho.

Não obstante a confusão de palavras entre gregos e latinos, que Sto. Agostinho não deixa de acentuar⁶⁹¹, a interpretação latina aproximar-se-á da alexandrina, embora assuma como ponto de partida, de modo geral, a Unidade divina⁶⁹². Partindo da

raccordent dans une synthèse supérieure, humainement concevable et formulable. On ne peut les définir ni dans leur Être séparé, ni dans leur conjonction indistincte. C'est proprement là une faille inhérente à notre pensée, une impuissance radicale à embrasser la vie infinie dans son unité distincte et indivise. Les hérésies s'attaquent à l'un puis à l'autre de ces deux groupes d'affirmation, identité-distinction. Avec des nuances variées, ou elles ne distinguent plus les personnes, ou elles les divisent." (Cf. *Op. cit.*, p. 31).

⁶⁹¹ Cf. *DT V*, II, 3 (CCL 50, p. 207-208). Para a compreensão da história do termo *essentia* veja-se M. MELLET- Th. CAMELOT, "Essence et substance", in *Bibliothèque augustiniennne.Oeuvres de saint Augustin* 15, p. 584; Gustave BARDY, " Pour l'histoire du mot 'essentia'" in *Bibliothèque augustiniennne. Oeuvres de saint Augustin* 35 (1959) 494-496. Sto. Agostinho afirma estar perante um neologismo – *nouo nomine* –, sinónimo de substância. Os antigos, que não possuíam estes vocábulos, usavam o termo *natura* [Cf. *De moribus* II, II, 2: CSEL 90, p. 89-90 ; *DT VII*, VI, 11: CCL 50, p.261-265)]. Palavra introduzida no latim para traduzir o termo grego $\square \blacklozenge \epsilon\tau\ast\ast\ast\ast$, já em *De trinitate* Sto. Agostinho indica que, mais correntemente, se empregava o termo *substantia*, em vez de *essentia*. Confirma, igualmente, que o termo *essentia* adquiriu sinonímia com o termo substância, tendo-se tornado habitual, na linguagem falada. Foi esta a forma encontrada pelos *multi Latini ista tratanti* para indicar com palavras aquilo que compreendiam sem palavras (cf. *DT V*, VIII, 9-IX, 10: CCL 50, p. 215-217). V. também, *Ep. CXX*, 3 : CSEL 34/2, p. 719; *De ciu. dei XII*, II : CCL 48, p. 356-357.

⁶⁹² Sto. Agostinho refere o trabalho dos seus antecessores na tarefa de esclarecer a natureza una e trina do Absoluto, mas a única referência explícita à tradição ocorre em *DT VI*, X, 11 e XV, III, 5, indicando o *De trinitate* de Hilário de Poitiers. Todavia, um conhecimento de Tertuliano e de Ambrósio não é de excluir. Em *De doct. christ.* IV, XXI, 46 (CCL 32, p. 152-153) há uma citação do *De spiritu sanctu* de Sto. Ambrósio (Ambrosius, *De spiritu santo* I, prolog. 2-3: CSEL 79, p. 16). A presença de Tertuliano na obra de Sto. Agostinho, por seu turno, está pouco estudada, dedicando-se actualmente a essa tarefa o Prof. N. CIPRIANI. As referências explícitas na obra augustiniana àquele autor africano não indiciam a doutrina trinitária, situando-se, fundamentalmente, no âmbito da doutrina sobre a origem das almas e a sua

Unidade do Ser divino, o filósofo adota, por conseguinte, o princípio da consubstancialidade, mas quer evitar, a todo o custo, uma separação, sequer analítica ou metodológica, entre a Unidade da Essência e a Trindade divina. O Absoluto é, para Agostinho, Uno e Trino, como se verifica pelo emprego recorrente, ao longo da sua obra, de expressões como *Deus trinitas*, *Vnitas Trinitas*, *Deus Trinitatis*, *Vna Trinitas et Trina Vnitas*. E, não obstante a dificuldade de separar aquilo que o próprio filósofo quer fazer entrar em simbiose, comprova-se que, mais do que a noção de Trindade, é a ideia de Unidade que Sto. Agostinho reformula, face à concepção alexandrina de que o arianismo é devedor. Em consequência de uma tão díspar forma de conceber a Unidade, a própria noção de Trindade dissociar-se-á, de modo natural, nas versões augustiniana e ariana da Deidade.

Em *De trinitate*, Sto. Agostinho defende que a essência divina é Una e Trina, tomando como ponto de partida os argumentos dos arianos que contestam a lógica intrínseca da afirmação do Evangelho de S. João: *Ego et pater unum sumus*⁶⁹³. É sabido que Sto. Agostinho, além das *Categorias* de Aristóteles, que lera na juventude⁶⁹⁴, teria tido acesso à *Isagoge* de Porfírio, na versão latina de Mário Vitorino. Com efeito, ao

peculiar forma de união com o corpo [cf. v. gr. *Ep. CXC*, I, 4: CSEL 57, p. 140-141; *De gen. ad litt.* X, 25-26: CSEL 28/1, p. 328-332; *De haer.* LXXXVI: CCL 46, p. 338-339); *De nat et orig. anim.* II, V, 9: CSEL 60, p. 342); em contexto de costumes (em causa, a proibição, por parte de Tertuliano, das segundas núpcias no caso de viuvez: cf. v. gr. *De bono uiduitatis*, IV, 6-V, 7: CSEL 41, p. 309-310); e, numa indicação de carácter cronológico sobre o surgimento do maniqueísmo em África, o qual, no dizer de Agostinho, seria posterior a Tertuliano e mesmo a Cipriano de Cartágo (cf. *Contra Faustum* XIII, IV: CSEL 25/1, p. 381)].

⁶⁹³ Jo. 10: 30.

⁶⁹⁴ Cf. *Conf.* IV, XVI, 28 (CCL 27, p. 54). Esta obra de Aristóteles fora abundantemente comentada nos primeiros séculos da era cristã, em particular pelos neoplatónicos Jâmblico e Porfírio. Simplicius enumera os comentadores que o precederam, na *Introductio* ao seu próprio comentário e avalia esses trabalhos [Cf. *Simplicius. Commentaire sur les Catégories d'Aristote* I (versão latina atribuída a Guilherme de MOERBEKE). Leiden 1975, p. 1-4]. De acordo com Solignac, a versão das *Categorias* de Aristóteles a que Agostinho teria tido acesso seria de Marius Victorinus (Cf. A. SOLIGNAC *Oeuvres de Saint Augustin, Les Confessions*, Bibliothèque Augustinienne 13, p. 87-88, n. 1). P. Hadot mostrou os limites desta hipótese, pois tal versão de Victorinus não subsistiu nas referências da tradição do texto posterior, mormente as feitas por Boécio e Cassiodoro, as quais não confirmam a existência daquela versão [Cf. P. HADOT, *Marius Victorinus* (Paris, 1971), p. 109-110; p.187-188]. Sobre a tradição de texto das *Categorias* de Aristóteles no Mundo Latino, v. Lorenzo MINIO PALUELLO, «The Text of the *Categoriae* : The Latin Tradition»: *The Classical Quarterly* 39 (1945), p. 63-74.

enfrentar aqueles que designa por adversários da sua fé, fá-lo-á colocando-se no mesmo plano do interlocutor: o emprego da lógica dialéctica. Não estranha, por isso, que, para explicar de que modo, sem contradição, se pode afirmar, da essência divina, a um tempo, a simplicidade e a multiplicidade, o filósofo se socorra da distinção entre substância e acidentes e, de entre estes predicamentos, fixe a atenção na noção de *relação*.

Ao interpretar o passo bíblico de *Jo. 10: 30*, o Hiponense afirma, desde logo, que a unidade é aí dita *secundum substantiam*, dado que, se assim não fosse, de acordo com a tabela aristotélica, sê-lo-ia de modo accidental. Agostinho faz notar que o Absoluto não tolera a predicação accidental senão metaforicamente, pois todo o acidente implica mutação, real ou possível, e toda a mutação implica afecção temporal. Mas o Absoluto é, para o filósofo, Imutável e Eterno, como ensina o nome de essência revelado a Moisés – *Sum qui sum*⁶⁹⁵. Caso contrário, colocar-se-ia ao nível das criaturas, perderia a Unicidade, o facto de ser totalmente Outro, e deixaria de corresponder à noção de Deus de acordo com a definição já dada e analisada da suma perfeição, noção óptima, Verdade Imutável, Essência Eterna, Comunicação Inefável⁶⁹⁶.

⁶⁹⁵ O *Sermo VII* é paradigma da interpretação agustiniana de Ex. 3:14 no sentido profético de uma revelação de essência trinitária da Deidade, no caso não tanto em si mesma, mas por relação à humanidade, que toma a seu cargo, ocupando-se da condição histórica que a caracteriza. Assim o Deus que se revela como *Qui est – Idipsum*, é o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacob (CCL 41, p. 70-76); Esta revelação da essência divina é colocada em paralelo por Agostinho quer com a revelação da identidade de Cristo, expressa em *Jo. 8:13-14*, já no contexto da nova Aliança, quando interrogado sobre a sua essência – *tu, quis est?* – proclama: “*principium, quia loquor uobis*” (cf. *In Iohan. Ev. Tract. XXXVIII*, 9-11: CCL 36, p. 342-345); quer com a Verdade-Verbo, que se revela no interior da mente humana: “(...) Quare sola ipsa uerissime dicere potuit humanae menti: *Ego sum qui sum*. Et de illa uerissime dici potuit: *Misit me qui est.*” (*VR XLIX*, 97 : CCL 32, p. 250). Com efeito, é esta densidade de conteúdo que se expressa em *VR XLIX*, 94-97 (CCL 32, p. 248-250). O ser humano procura a verdade, sabe que ela é preferível ao falso, mas tantas vezes a busca nos simulacros e não no interior de si mesmo. Ora, esta verdade é Cristo, que diz de si mesmo ser idêntico à Deidade Eterna e, simultaneamente, ter sido enviado por Ela, manifestando-se temporalmente na história e estando presente no interior de cada ser humano. A este propósito, veja-se o estudo de D. DUBARLE, “*Essai sur l’ontologie théologique de saint Augustin*”: *Recherches augustiniennes* 16 (1981), p. 226-229.

⁶⁹⁶ *DT V*, II, 3: “ (...) Et ideo sola est incommutabilis substantia uel essentia quae deus est, cui profecto ipsum esse unde essentia nominata est maxime ac uerissime competit.” (CCL 50, p. 208). Ao distinguir os termos *substantia et essentia*, conclui que, preferentemente, talvez mesmo exclusivamente, o termo *essentia* deve atribuir-se a Deus, pois indica identidade entre substância e ser, entre o que é e o facto de

Assumindo a interpretação agustiniana de Jo. 10: 30, onde o Hiponense lê unidade na multiplicidade, o óbice reside em mostrar como é possível considerar, na essência divina, uma unidade que inclua a diferença, sem ferir nem a Eternidade, nem a Simplicidade, propriedades igualmente exigidas para o Absoluto.

Com efeito, no exercício de inteligência da fé, mediante o qual, em *De trinitate*, Agostinho manifesta a divergência entre a sua concepção de Absoluto e a dos arianos, o filósofo começa por sublinhar a imutabilidade divina, chamando a atenção dos adversários sobre o facto de, ao introduzirem na Unidade divina o predicamento relação, entendendo-o a modo de acidente, lesarem de imediato a condição inamovível da Deidade. Porém, para compreender a multiplicidade em Deus, mediante a afirmação da diferença – *ego et pater* –, na unidade de substância – *unum sumus* –, é inevitável considerar, na essência divina, a relação que estabelecem, entre si, essas duas realidades, Pai e Filho.

Sto. Agostinho confirma que, em Deus, nada se diz de modo accidental. Portanto, o predicamento relação, tal como é considerado pela tabela aristotélica, não se pode atribuir ao Absoluto. Todavia, o Hiponense declara, também, que nem tudo o que se predica do Ser divino é dito *secundum substantiam*⁶⁹⁷. Defronta, assim, de modo claro, os limites de uma concepção do mundo baseada na divisão do real em substância e acidentes, quando aplicada à compreensão da essência divina. Se, para compreender as criaturas, tal divisão não é totalmente destituída de eficácia, contudo, ela jamais permitirá entender o real na relação que este estabelece com o divino. Na verdade, na óptica agustiniana, uma conceptualização do real que o reduza aos dez predicamentos aristotélicos inviabilizará um processo ascendente, por parte da mente humana, das criaturas em direcção ao Criador. Ora, se a formulação agustiniana do filosofema da

Ser : “(...) Quod enim est sapientiae sapere et potentiae posse, aeternitati aeternam esse, iustitiae iustam esse, magnitudini magnam esse, *hoc est essentiae ipsum esse*”, dado que o Ser de Deus é permanência eterna naquilo que o especifica enquanto Absoluto – relação, comunhão ou Ordem (*DT VII, I, 2: CCL 50, p. 249: it. n.*).

⁶⁹⁷ *DT V, IV, 6*: “ Quamobrem nihil in eo secundum accidens dicitur, quia nihil ei accidit; nec tamen omne quod dicitur, secundum substantiam dicitur.” (CCL 50, p. 210). O texto prossegue introduzindo uma distinção que manifesta o limite da concepção aristotélica do real, ao dividi-lo em predicamentos: substância e acidentes. Se esta divisão pode fazer sentido *in rebus creatis atque mutabilis*, para compreender Deus – para a dinâmica da inteligência da fé –, ela é estreita e inoperante: *In Deo autem nihil quidem secundum accidens dicitur, quia nihil in eo mutabile est*. Porém, insiste Agostinho, nem tudo, em Deus, se predica *secundum substantiam*.

Ordem incide exactamente sobre o grau de proximidade entre Deus e os seres humanos, procurando elucidar o modelo de relação que se estabelece entre ambos, o esquema aristotélico torna-se inoperante, para equacionar o filosofema.

Na realidade, os supostos de ambas mundividências, augustiniana e aristotélica, são inconciliáveis. Para o Hiponense, encerrando as criaturas na sua individualidade e desintegrando-as da relação com o Absoluto, a mundividência aristotélica, sustentada na ideia de substância e partindo da contingência dos seres, sem a superar, opõe-se, de raiz, a uma interpretação do real onde a categoria da relação assumia lugar privilegiado. A noção de relação, na acepção aristotélica, não pode justificar a existência de um elo efectivo, com alcance ontológico, entre o Absoluto e as realidades contingentes, entre o Ser que Sempre É e as realidades contingentes, que dele dependem. Em menor escala poderá, portanto, sustentar a dinâmica da vida intra-trinitária, não permitindo aceder, nem mesmo de modo enigmático, à compreensão da natureza divina. Ora, são precisamente estes os dois domínios – a essência relacional do Absoluto, e o modo como Ele se relaciona com o Mundo –, onde a relação atinge nível ontológico, que o Filósofo de Hipona pretende sustentar. Por isso, é sobretudo na compreensão da essência divina que a grelha aristotélica dos predicamentos se mostra sobremaneira inoperante, a tal ponto que o Hiponense não hesita em afirmar que existe uma realidade que não é nem acidente nem substância. Ao fazê-lo, mais do que introduzir, na tabela aristotélica dos predicamentos, uma ‘nova’ categoria, Sto. Agostinho rejeita tal concepção do real e reformula aquela noção, mostrando, simultaneamente, o carácter redutor que lhe conferia o aristotelismo, quando está em jogo o esforço da inteligência humana na compreensão do Inefável⁶⁹⁸.

Tendo como horizonte de interpelação o arianismo de Eunómio, ao explanar o modo como, na essência divina, simples e una, se pode conceber a multiplicidade, Agostinho distinguirá duas formas de predicação: *secundum substantiam et secundum relatiuum*⁶⁹⁹, registando, assim, duas formas de conceber a essência divina: ou como

⁶⁹⁸ Em *DT VII*, V, 10 (CCL 50, p. 260-261). Sto. Agostinho comenta quão inadequado é o predicamento *substantia* quando aplicado à divindade.

⁶⁹⁹ Cf. *DT V*, V, 6; V, XI-XIII (CCL 50, p. 210-211: p. 218-222). É a distinção entre o dizer segundo a substância e segundo a relação que permitirá ao filósofo a exegese de Jo. 10: 30 exposta em *DT VII*, VI, 12: “(...) Et *unum* dixit et *sumus*; unum secundum essentiam, quod idem deus; *sumus* secundum relatiuum, quod ille pater, hic filius.” (CCL 50, p. 266). Tal interpretação supõe um conceito de Unidade que integra a relação, sem ferir a identidade de essência.

substância ou como relação. Note-se, contudo, que esta discussão imbricada - este esforço dialéctico, ao qual o Hiponense virá a preferir um outro tipo de indagação, *modo interiore* – tem um objectivo bem determinado: desembaraçar o texto bíblico, mormente nos passos já referidos do Evangelho joanino, aparentemente contraditórios, de uma hermenêutica equívoca que fira a condição Absolutamente Outra do Ser Supremo, introduzindo, na Essência divina, qualquer propriedade pertencente às criaturas – máxime o tempo e o movimento –, ou concebendo o Absoluto como uma realidade a tal ponto inacessível que se torna impossível conceber que ela se ocupe dos assuntos humanos.

Em qualquer caso, quando Sto. Agostinho recorre à dialéctica para, defendendo aquilo em que acredita, atingir a inteligibilidade possível das realidades a que presta assentimento por adesão fiducial, o que está em causa é a dizibilidade do Ser, naquilo que, Dele, está dito na Escritura. Por conseguinte, o modo como o filósofo articula a própria distinção entre predicados *secundum substantiam et secundum relatiuum* constitui, em dada medida, um artifício da razão augustiniana para conceber, em Deus, ora a Unidade, ora a Trindade, dado que o conhecimento humano procede por raciocínio e se submete ao tempo do discurso, não podendo abarcar, *a simultaneo*, as duas dimensões, Una e Trina, da Essência Suprema. Com efeito, aquela distinção predicamental não passa de um instrumento que se torna operativo quando a razão se quer situar em uma das perspectivas apontadas, dada a impossibilidade de pensar ambas num único compasso.

Os predicados *secundum substantiam* acerca de Deus são, de algum modo, mais acessíveis à compreensão humana, na medida em que se referem à natureza Una do Absoluto. À excepção do maniqueísmo, a tradição filosófica recebida por Agostinho concebera o Ser como Uno e predicara Dele os géneros supremos. Assim, quando Sto. Agostinho designa o Absoluto *secundum substantiam* e Dele afirma a Imutabilidade, a Eternidade, o Ser, a Bondade, a Grandeza, ou outros atributos, a razão humana encontra menor dificuldade de compreensão destas formas de atribuição, mais não seja porque, em tais atributos, pode ver a negação de propriedades que conhece nas criaturas, ou conceber, por via analógica e por eminência, as perfeições destas no Ser Supremo.

Não obstante a linearidade desta concepção de Unidade ser, na obra de Agostinho, apenas aparente, dado que ela mesma é indissociável da Trindade, todavia a compreensão do divino com base na predicação *secundum substantiam* parece, efectivamente, mais fácil de conceber. No que se refere aos predicados *secundum*

relatiuum, a proposta agustiniana é mais arrojada, pois obriga a arquetar um modelo de relação inteiramente diferente daquele a que a razão humana se habituara, de acordo com a tradição filosófica precedente.

Na verdade, ao explicar em que consiste a predicação *secundum relatiuum* quando aplicada à essência divina, Sto. Agostinho indica modelos de relação de que o ser humano tem experiência, para os negar, quando aplicados à essência divina. Examinando a noção de *relação*, começa por destrinçar as três formas que a realizam: *ad aliquid*, *ad inuicem* e *ad alterutrum*. Aplicando-as à Essência Divina, o filósofo retém, num momento inicial, a primeira forma, por ser aquela que atinge maior amplitude, ao não exigir a reciprocidade dos termos, não obrigando, sequer, a identificar o termo *ad quem*. Esta é acepção mais linear e simples de relação, enquanto realidade que exige um princípio e a referência dele a um outro, garantindo, por conseguinte, a existência de uma nova realidade, a saber, a própria referência.

Este sentido primeiro da relação, aplica-se àquela que o Pai estabelece, enquanto Princípio, com as demais pessoas da trindade, restando por explicitar a especificidade dessa referência a cada uma das outras duas Pessoas. Sto. Agostinho afirma, assim, que a dinâmica de Vida que a Pessoa do Pai inaugura, e de que é Princípio, segue o modo da relação *ad aliquid*, a qual significa pura intencionalidade - referência a outro. Na verdade, a paternidade em Deus é, essencialmente, do ponto de vista metafísico, intencionalidade, termo que é sinónimo de ordenamento ou disposição do próprio ser ao ser de outro. No caso da relação do Pai ao Filho, ao tratar-se de um processo de geração eterna, o outro é, a um tempo, uma realidade semelhante ao Princípio de que procede, pela identidade da natureza, e uma alteridade real, na medida em que é idêntico a si mesmo, subsistindo como diferente.

Deste modo, no processo de geração do Filho pelo Pai, a expressão *ad aliquid* da relação, mediante a qual o Princípio gera um semelhante, por ser actividade de uma realidade Suprema, espiritual – inteligente e livre – constitui-se, também, como relação *ad alterutrum*, pois nela se estabelece a referência de Um para o Outro. A pura intencionalidade desta acção do Pai indica algo acerca da natureza desta processão do Pai para o Filho, e por conseguinte, também da natureza da Deidade. Com efeito, tal processão significa que a acção de gerar é um acto de pura gratuidade, de doação de si a um outro que quer que participe, inteiramente, de tudo quanto Ele próprio possui, enquanto Princípio. Esta relação primordial, estabelecendo-se eterna e substancialmente

entre o Pai e o Filho, sustenta, do ponto de vista ontológico, a verdade da afirmação de Jo. 10: 30 - *ego et pater unum sumus*.

Porém, tal facto só é compreensível se essa relação for considerada, também, na dimensão de reciprocidade - a saber, enquanto relação *ad inuicem* -, uma vez que a identidade do Filho é, de algum modo, dependente da Paternidade do Pai, e que a relação entre o Filho e o Pai é uma só realidade, essência ou substância divina. Com efeito, para Agostinho, é da essência divina *ser relação* e que esta relação esgote as possibilidades da noção em causa. Para isso, ela há-de cumprir todos os requisitos da noção, dirigindo-se a uma alteridade real – *ad aliquid*. Esta, acolhendo a relação, recebe uma semelhança, mediante a qual se pode afirmar que a relação do Pai para o Filho procede de Um para Outro – *ad alterutrum* – e que, entre ambos os termos, se gera uma unidade perfeita de natureza, antes de mais porque todo este processo se dá na Eternidade e Imutabilidade divinas.

Por sua vez, na medida em que esta relação se estabelece no seio de uma entidade que é Vida Espiritual, o acolhimento da semelhança por parte do Filho – do qual procede a sua identidade com o Pai – realiza nele a plenitude de Sapiência acerca da Bondade do Pai e dos demais atributos supremos daquele que quem procede. Ao reconhecer o Princípio de Gratuidade que estabelece a identidade própria do Filho, este celebra com um Pai uma relação de doação. Ora, esta mesma doação gratuita fora o Princípio da identidade do Filho, o que faz que a relação entre estas realidades conflua na Unidade. Todavia, esta Unidade não é já nem a Pessoa do Pai, nem a do Filho. Ao mesmo tempo, é essa Unidade que sustenta a reciprocidade da relação entre o Pai e o Filho. Afinal, o que caracteriza cada um deles é *Ser de Um para o Outro*, numa processão Eterna de doação recíproca. Tal doação, que é a essência desta relação, constitui uma terceira realidade, que procede da reciprocidade do Pai e do Filho e que identifica a Pessoa do Espírito Santo. Esta, por seu turno, merecerá uma peculiar atenção da parte de Sto. Agostinho, que oscila entre identificá-la ora com a essência divina, enquanto Espírito de Santidade; ora com a Pessoa divina do Espírito Santo, enquanto *caritas* – tornando de extrema arduidade a distinção entre Pessoa e essência divina; ora designando-a mediante o nome próprio de *Donum Dei*, termo no qual o Hiponense identifica, essencialmente, a relação que esta terceira Pessoa estabelece com o Universo e, de modo particular, com o ser humano.

De facto, a condição metafísica da noção de relação considerada *ad inuicem* ilumina plenamente a verdade da afirmação de Jo. 10: 30 – *ego et pater unum sumus*. O

Princípio desta relação é Pai *de* alguém. O mesmo acontece com a filiação: o termo desta relação é Filho *de* alguém. Ora, por se tratar de uma relação de geração, exige-se a semelhança entre os termos, a qual, permitindo conceber uma identidade que preserva a diferença em face do Princípio, reclama e supõe uma comunhão de natureza, no caso, a Deidade. Porque entre o Pai e o Filho há comunidade e identidade de essência pode conceber-se a existência de uma realidade que consiste na correlação, ou no elo que *une* estas duas identidades. No caso da essência divina, e pelas razões aduzidas por Sto. Agostinho quando analisa os predicados *secundum substantiam*, essa união dá-se substancialmente. Porém, o vínculo que emerge desta reciprocidade não se identifica nem com o Pai, nem com o Filho, mas constitui um terceiro elemento que adquire a sua identidade, efectivamente, na relação mútua que *une* aquelas duas realidades. Na declaração de Jo. 10: 30, esta terceira realidade está identificada pela expressão *unum sumus*.

Assim, da análise feita pelo Hiponense pode afirmar-se que a eterna processão do Filho por via de geração estabelece uma relação irrecíproca entre os dois elementos, erigindo a diferença e sustentando uma alteridade real. De facto, o Pai não é o Filho e, por oposição a Este, diz-se Daquele que é *ingenitus*. O Filho não é o Pai e, considerando o seu Princípio – que é, simultaneamente, o seu correlativo -, daquele se diz que é gerado. Ao mesmo tempo, tal processão supõe uma comunhão de essência ou natureza, evidenciando, precisamente, a correlação que *une*, irrevogável e eternamente, aqueles dois termos, definindo-os na sua especificidade e garantindo-lhes identidade. Na verdade, o Pai é ingénito e o Filho é gerado⁷⁰⁰. Porém, não é este facto, que decorre já da relação que entre ambos se estabelece, que especifica a natureza da paternidade. A essência da paternidade é a própria doação do Pai ao Filho, enquanto actividade que instaura o dinamismo da reciprocidade *ad aliquid*. No caso em apreço, por se tratar de uma essência espiritual e porque a processão segundo a geração reclama semelhança no termo *ad quem*, esse *aliquid* neutro assume-se como *alterutrum*. A relação do Pai ao

⁷⁰⁰ Sto. Agostinho afirmará que esta relação implica identidade de essência, uma vez que, no acto de gerar, o Pai dá ao Filho tudo o que o próprio Pai é, excepto aquilo que o especifica enquanto Pai, ou seja, o facto de *não ser gerado*, termo que se diz *secundum relatiuum*, como se lê em DT VII, I, 1: “(...) Ac per hoc etiam excepto eo quod pater est non sit aliquid pater nisi quia est ei filius ut non tantum id quod dicitur pater (quod manifestum est eum non ad se ipsum sed ad filium relatiue dici et ideo patrem quia est ei filius), sed omnino ut sit quod ad se ipsum est ideo sit quia genuit essentiam suam.” (CCL 50, p. 245).

Filho é de Um para Outro – gerando uma identidade - e não de Um para um Indiferente e Indiferenciado, instaurando um caos originário, diferente do Princípio e exterior a Ele.

Ora, a essência de uma Divindade que se assume como relação de paternidade e de filiação é, afinal, extremamente próxima de uma experiência humana elementar e universal – a geração –, tornando-se de algum modo acessível à inteligência. Por que razão, então, tal conceito não é sobejamente eficaz, quando aplicado à essência divina? Afinal, onde se equivocam os adversários da fé, quando aplicam o modelo da geração humana à essência do Absoluto? A este propósito, Sto. Agostinho insiste, fundamentalmente, num aspecto. Ao fazê-lo, os arianos – e, com eles, todo o que introduza qualquer forma de subordinacionismo na Trindade divina, a fim de salvaguardar a Unidade do Princípio, sendo este concebido como Isolamento – não conseguem conceber a relação senão a modo de acidente.

De facto, toda a forma de subordinacionismo introduz, na processão por geração, duas realidades, alheias à Essência Divina, enquanto Diferença Absoluta, em face das criaturas: o tempo e a graduação. Por isso, na perspectiva agustiniana, os que se equivocam na interpretação bíblica de Jo. 10: 30 negam, nas processões divinas, a identidade de substância, não encontrando modo de articular coerentemente esse passo bíblico com outra afirmação, agora em Jo. 14: 28, onde Cristo declara a sua inferioridade perante o Pai - *pater maior me est*.

Inversamente, o bispo de Hipona parte de uma concepção de Absoluto onde a relação se estabelece no interior da essência divina, mais ainda, onde a essência divina é entendida a partir da experiência da relação, enquanto realidade que nela subsiste eternamente. Relação é, para Sto. Agostinho, a expressão da própria vida divina, e esta Vida exerce-se com total autonomia, no Ser e no Agir, em face de toda a realidade criada.

A essência divina, precisamente porque não é distinta do Ser de Deus, é Eterna e Imutável. *É*, simplesmente. Sempre idêntica a si própria, o seu Ser está plenamente realizado. Por esse facto, não muda, nem pode sofrer alterações, nem padece necessidades, nem se submete às realidades que se dão no Universo criado. Ora, ao considerar qualquer relação na essência divina, é preciso alhear dela quer o movimento, quer o tempo. Destarte, a processão do Filho por via de geração só pode ser considerada na Eternidade, tal como Eterna é a relação que se estabelece entre o Pai e o Filho. Neste contexto, não tem cabimento conceber *um tempo* em que o Pai não gerou o Filho, como se este tivesse *começado a existir* num momento determinado da Eternidade, expressão

em si mesma contraditória⁷⁰¹. De facto, não se pode falar de *um tempo* em que a essência divina é Unidade sem Relação, e de *um momento* em que essa relação começou a existir, no seio da essência divina. Mais do que a Trindade, tal modo de conceber o Absoluto fere a Unidade substancial da Essência Suprema. Ao não conceber as processões divinas como Eternas e Idênticas à substância de Deus, tal forma de pensar introduz uma fissura naquela Realidade Suprema cuja essência é comunhão eterna de vida em plenitude. Em busca de quê iria o Pai, ao gerar, se tudo tem realizado em si mesmo, na plenitude de Ser que Ele é? Em última análise, ao afirmar que, em Deus, toda a relação é substancial, Agostinho assume que as três hipóstases decorrentes da relação estabelecida pelo Princípio são inerentes à plenitude da Essência Divina e que, como tal, se identificam cabalmente com o Absoluto Subsistente.

De algum modo, a necessidade de discernir, em Deus, a substância e a relação, é exigida pelo equívoco em que incorrem os arianos, ao conceberem o termo *ingenitus* e *genitus* como predicados de substância⁷⁰². Dizem eles que, tratando-se de realidades opostas e, ao mesmo tempo, absolutas – considerando tais predicados *a se ipsos* e não *ad aliud* –, Aquele que gera e Aquele que é gerado não podem possuir a mesma substância. Sto. Agostinho considera que os que assim pensam, para além de rejeitarem a fórmula canónica □○□□◆♦✠□■ acima de tudo negam a realidade que ela traduz, a saber, a identidade de substância entre o Pai e o Filho, no interior da essência divina, ferindo, afinal, a Unidade divina e dilapidando a comunhão em que consiste a natureza da Deidade. Com efeito, tanto no arianismo, como no maniqueísmo, como no neoplatonismo, como em qualquer outra mundividência incapaz de sustentar racionalmente a noção de Identidade na Alteridade, concebendo o Absoluto como abertura permanente ao diálogo e à comunhão, Sto. Agostinho encontra novamente um conceito raquítico de alteridade e de relação que, por se fechar à transcendência, não abre à doação. Qualquer mundividência que introduza necessidade na relação entre hipóstases ou princípios supremos considera a alteridade como degradação e perda ontológica, e nessa medida inviabiliza uma concepção de Ser como Ordem ou Relação.

⁷⁰¹ Veja-se, por exemplo, *DT XV, XXVI, 45*: “ Deinde in illa summa trinitate quae deus est, interualla temporum nulla sunt, per quae possit ostendi aut saltem requiri, utrum prius de patre natus sit filius, et postea de ambobus proceserit spiritus sanctus (...) ” (CCL 50A, p. 524). V., também, sobre a processão intemporal das pessoas divinas e, em particular, do Espírito santo: *DT XV, XXVI, 47* (CCL 50A, p. 527-529).

⁷⁰² Cf. *DT V, VI, 7-VII, 8* (CCL 50, p. 211-215).

Refutando a posição dos arianos, Sto. Agostinho comenta a acepção do termo *ingenitus*, quando aplicada à essência divina, sublinhando que, nela, apenas se retira, à Realidade assim designada, o facto de ser gerada. Mais do que aquilo que o Pai é, o termo *ingenitus* diz, por oposição a *genitus*, aquilo que Ele não é. Desta forma, tal predicado não pode ser assumido em sentido absoluto. Bem pelo contrário, trata-se de um termo relativo. Ora, dado que é a Deus que se aplica a relação pela qual, sob forma de negação, se afirma do Pai que é *ingenitus*, ela exime-se ao tempo. Sendo Eterna, com a mesma Eternidade do Ser divino, ela é subsistente, com a mesma subsistência do Ser divino. Assim, não obstante os termos da relação serem diferentes, a saber, o Pai e o Filho, distinguindo-se, precisamente, pela oposição que estabelecem entre si, não é diferente a substância divina, pois a relação entre ambos supõe uma processão eterna, como Eterno é Deus, e subsistente, como só Deus Subsiste.

Esta oposição não designa qualquer forma de conflito. Pelo contrário, só ela é princípio de identidade. Por isso, mais do que oposição, falar-se-á de diferença ou alteridade, constituída, precisamente, pela doação de si a outro. Esta doação ou *dilectio* é o motor essencial de toda a processão trinitária. Afinal, ela é a essência da própria relação trinitária. Se o que caracteriza o Pai é o facto de Ser Dom de Si; e se o Filho, na relação que estabelece com o Princípio, é Dom de Si ao Pai, a relação de entre ambos caracteriza-se por ser Dom. É nesta medida que ela abre a uma outra realidade. Ao mesmo tempo, aquela relação só é possível em virtude da subsistência eterna dessa terceira realidade, que é, precisamente *Dom* ou *Dilectio*. A identidade desta terceira realidade compreende-se como mútua doação, princípio comum ao Pai e ao Filho, que realiza a unidade plena e perfeita entre eles, a total comunhão entre ambos. Nesta comunhão, nenhuma das duas Pessoas se confunde ou dilui, precisamente porque dela procede uma terceira realidade. É assim que Agostinho explica de que modo, da eterna doação entre o Pai e o Filho, procede o Espírito Santo, como de um único princípio: *a patre filioque*⁷⁰³. Se não fosse assim, se Pai e Filho não fossem um mesmo princípio na

⁷⁰³ A identificação do Espírito Santo com a processão *a patre filioque communis* surge explicitamente por três vezes, na obra do Hiponense. No *Sermo* LXXI, 29-30, para identificar, na Trindade, a *communio societatis* com o Espírito Santo: Ele é esse espírito comum ao Pai e ao Filho [cf. RB 75 (1965) p. 97-98]. Em *Enchir.* XI, 37, para explicitar que o Espírito Santo não é menor do que o Pai e o Filho pelo facto de ser considerado *donum dei*, mesmo na essência divina, e não obstante esta designação se aplicar preferentemente à relação do Espírito Santo com o Universo criado: “ (...) Et utique spiritus sanctus dei donum est, quod quidem et ipsum est aequale donanti, et ideo deus est etiam spiritus sanctus, patre

processão do Espírito Santo, novamente se introduziria perda ontológica, degradação, pois a relação que esta terceira hipóstase estabeleceria com uma das outras duas seria mais forte no caso do Filho, e mais distante, no caso do Pai. Por outro lado, afastar da unidade entre o Pai e o Filho a processão do Espírito Santo enfraqueceria igualmente a Unidade divina, introduzindo fissuras na identidade de substância. E, quando se quisesse entender a identidade do Espírito santo como *Donum Dei*, dando-se a participar aos seres humanos no tempo, novamente se introduziria uma distância entre Deus e os assuntos dos homens. De facto, não se poderia falar de uma verdadeira comunhão entre os homens e Deus se o Espírito Santo fosse menor do que as demais hipóstases da Trindade e se não partilhasse, com elas, em identidade, uma essência comum. Por isso, Sto. Agostinho confirma que *Donum Dei* é o nome próprio desse Espírito, na relação com o Universo e, em peculiar com o ser humano, uma vez que mediante a sua acção é dado aos humanos comungar da mesma essência divina, cada um segundo uma medida própria. Só assim se poderá afirmar que esta proximidade com o divino, esta participação na essência divina, que é Dom, significa, para o ser humano, um modo de permanência e de habitação na vida trinitária, e não apenas a comunhão com uma das pessoas divinas⁷⁰⁴.

De facto, é esta concepção de uma Relação Eternamente Subsistente que rompe o esquema dos referentes categoriais que o exercício histórico da razão humana tem disponíveis, ao tempo de Agostinho. Porventura poder-se-ia chegar a conceber uma tal forma de relação, raciocinando analogicamente sobre esse predicamento accidental e aplicando-o ao Ser divino, por eminência. Obviamente, não é esta a proposta do

filioque non minor. » (CCL 46, p. 70). Todavia, mesmo enquanto processão divina, o Espírito Santo é *Donum Dei*, *Deus ex deo*, sem que tal facto implique subordinação (v., também, *DT XV*, XIX, 36: CCL 50A, p. 512-513). Poderia parecer que este genitivo o afastaria da essência divina, sendo algo procedente dela em direcção ao Universo criado. Sto. Agostinho repele esta interpretação, sublinhando que a essência de Deus é Dom. De facto, a expressão *donum dei* é, em dada medida, redundante, indicando, apenas, a especificidade da acção do Espírito Santo sobre o Universo. Afinal, é mediante o espírito que Deus se dá ao Mundo, ou, dito de outro modo, a acção de Deus no Mundo é totalmente espiritual e gratuita, não sendo esta uma realidade diferente do Amor - *caritas* ou *dilectio*. Finalmente, a expressão supra-referida surge em *De ciuitate dei* (cf. *De ciu. dei* XIII, XXIV: CCL 48, p. 411), para explicitar que o Espírito que Cristo dá aos apóstolos não é o sopro que procede da boca mas o próprio Espírito Santo comum ao Pai e ao Filho. Este não é o espírito que pertence de modo singular a cada uma das outras duas Pessoas, mas é o mesmo Espírito Santo, que de ambos procede.

⁷⁰⁴ Ver, principalmente, *DT XV*, XVII, 31-XIX, 37; XXVI, 46 (CCL 50A, p. 505-514; p. 525-527).

Hiponense, pois não é transformando um acidente, neste caso a relação, em hipóstase, que ele perde o carácter accidental. Afinal, tendo como referente quanto a Escritura diz sobre o Absoluto, o filósofo aplica àquelas propriedades do Uno a que a razão pode aceder e que a revelação veterotestamentária igualmente confirma, os elementos recebidos acerca da essência divina nos textos da Nova Aliança: a concepção de um Deus que integra a relação. Ao fazê-lo, terá de conciliar uma noção de Absoluto que se revela como Idêntico, *Idipsum*, com a concepção de um Deus-Relação, que se manifesta com *Dilectio*, enquadrando esta noção na Eternidade e Imutabilidade da essência divina.

Sto. Agostinho não pode aceitar, na noção de Absoluto, a ausência de qualquer perfeição. É esse um dos argumentos presentes em *De diuersis quaestionibus* 83, *quaestio* XLVI, quando critica a noção platônica de forma, por considerar que o Fundador da Academia estabeleceu uma distinção de essência entre as Formas e o Bem Supremo, diferença que Agostinho não pode corroborar, pelas razões já aduzidas.

Para o Hiponense, o Ser Supremo é Vida Espiritual, pois essa é a perfeição máxima a que a inteligência humana acede quando percorre a realidade criada com vista a atingir os *inuisibilia dei*. De modo particular, é na vida da mente humana que o filósofo encontra o maior grau de perfeição, deduzindo que o Ser Supremo, por estar acima da mente humana criada, não pode possuir menos perfeição do que esta, sem que a razão incorra em contradição.

Deus é, por isso, vida inteligente e livre, realizada em plenitude. São atributos da essência divina, na simplicidade de uma mesma natureza, todas aquelas qualidades que a mente humana contempla, quer quando reconhece que as possui, quer quando vislumbra que deseja alcançar a perfeição delas, a qual reside na conquista da beatitude. Sto. Agostinho atribui à simplicidade da essência divina todo um rol de perfeições que o mundo antigo, não obstante as diferentes versões do Ser Supremo, dispensava igualmente à Deidade: vida imortal, eterna, incorruptível, imutável, sem princípio nem fim. Vida inteligente, sábia, feliz, poderosa, a que não faltam a beleza, a bondade e a justiça⁷⁰⁵. E, na condição espiritual da Deidade: vida espiritual, possuindo todas as perfeições referidas, na identidade de uma mesma substância⁷⁰⁶.

⁷⁰⁵ Cf. *DT* XV, V, 7 (CCL 50A, p. 468-470)

⁷⁰⁶ Cf. *DT* XV, V, 8 (CCL 50A, p. 470-471). É pela natureza da Deidade ser Vida Espiritual que todas estas qualidades, em Deus, se identificam com a substância.

Todavia, como será possível dar a entender ao ser humano que, nesta simplicidade de essência, subsiste, igualmente, uma trindade de pessoas? Do conjunto das doze perfeições supra referidas, agrupando-as em subconjuntos de quatro, Sto. Agostinho sintetiza três. De modo sugestivo e respeitando o princípio de perfeição devido ao ser supremo, elege a Eternidade, a Sabedoria e a Beatitude, pois as demais perfeições podem dar-se, também, nas criaturas, mas estas últimas só aí estarão presentes, principalmente na criatura espiritual, sob forma de desiderato⁷⁰⁷.

Ora, a mente humana tenderia a identificar, espontaneamente, nestas três perfeições de essência, o rosto de cada uma das pessoas da Trindade divina, parecendo fácil estabelecer um correlativo entre o Pai e a Eternidade, o Filho e a Sabedoria, o Espírito Santo e a Felicidade. Contudo, Sto. Agostinho desengana esta interpretação, pois cada uma das três pessoas divinas é considerada em si mesma, como Vida Espiritual. Por conseguinte, cada uma possuirá não apenas aqueles três qualificativos, mas os doze antes referidos. Com efeito, como o filósofo discute nos Livros V a VII de *De trinitate*, não são os atributos *secundum substantiam*, a que pertencem estes doze, que caracterizam cada pessoa, mas sim o modo de processão de cada uma delas, ou seja, a relação que estabelece com as demais. Compreender este facto exige considerar a Deidade *secundum relatiuum*. Por sua vez, o modo de relação ou processão que constitui a identidade de cada pessoa da Trindade é eterno, sábio, feliz, imutável, incorruptível, ou seja, possui todos os atributos de essência. Deste modo, Sto. Agostinho faz confluir numa mesma Deidade, a simplicidade e a multiplicidade. As três pessoas são *de uma essência*⁷⁰⁸, sendo aqui determinante o emprego do genitivo de posse – *unius essentiae*.

De facto, identificando cada um dos três atributos de essência supra referidos com uma das pessoas divinas, rapidamente a razão incorreria em formas de

⁷⁰⁷ Cf. *DT XV*, VI, 9 (CCL 50A, p. 471-472).

⁷⁰⁸ Não obstante a efigie divina impressa na mente humana ser o reflexo mais aproximado à perfeição da essência, una e trina, da Deidade, ela é, todavia, uma imagem inadequada. Se, no ser humano, as perfeições da mente são próprias daquela pessoa, e apenas de uma, inversamente, na Deidade nada pertence à substância que não pertença a cada uma das três pessoas. *DT XV*, VII, 11: “ (...) Nec aliquid ad naturam dei pertinet quod ad illam non pertineat trinitatem, et tres personae sunt *unius essentiae* non sicut singulus quisque homo una persona” (CCL 50A, p. 475: it.n.). Daí a limitação do conhecimento de Deus por analogia com a imagem divina impressa na mente. Tal como, no seio da Deidade, não é possível identificar nenhuma das pessoas divinas com um atributo de essência, também não é possível identificá-las com cada uma das três funções da mente humana (Cf. *DT XV*, VII, 13: CCL 50A, p. 477-479).

se estabelece *secundum relatiuum* e não *secundum substantiam*. O filósofo pretende, assim, salvaguardar, na essência de Deus, o princípio da unidade na diversidade, a identidade de substância, preservando a diferença.

Diferença, porém, de quê?

Sto. Agostinho recorda que, de acordo com a *formula fidei*, aquela multiplicidade implicada na diferença, que se verifica na essência divina e se sustenta no princípio de relação, designa-se mediante o termo latino *persona*. Uma vez mais, o filósofo reconhece não haver acordo, entre gregos e latinos, quanto ao termo que deverá ser empregue para identificar esta realidade⁷⁰⁹. Todavia, o Hiponense não parece satisfeito com a solução encontrada pelos latinos, lembrando que o termo *persona* é empregue para designar essas identidades que subsistem mediante relações específicas e que, não obstante permanecerem eternamente, elas distinguem-se da substância divina.

Persona designa, no entender de Sto. Agostinho e no seio da Deidade, a realidade que emerge da relação, quer de geração, quer de processão *a patre filioque*. O filósofo recorda que o termo *persona* surge, no esclarecimento da essência divina, em virtude da sociabilidade humana e da necessidade de dialogar. Com efeito, tal termo é empregue para responder a quem pergunte, acerca da essência divina, *Una e Trina: quid tria uel quid tres?*⁷¹⁰ No entender de Agostinho, o termo *persona* é aqui necessário apenas *para não ficar calado*. Trata-se, portanto, de um recurso meramente linguístico, espécie de

⁷⁰⁹ Cf. *DT* V, VIII-IX, 10; VII, IV, 7-9 (CCL 50, p. 216-217; p. 255-260).

⁷¹⁰ *DT* VII, IV, 9: “ (...) Quaesiuit quid tria diceret et dixit substantias siue personas, quibus nominibus non diuersitatem intellegi uoluit sed singularitatem noluit ut non solum ibi unitas intellegatur ex eo quod dicitur una essentia, sed et trinitas ex eo quod dicuntur tres substantiae uel personae.” (CCL 50, p. 259). Mais adiante, Agostinho confessa a limitação do termo *persona* para identificar esta realidade “(...) Cur ergo non haec tria simul unam personam dicimus sicut *unam essentiam* et unum deum, sed dicimus *tres personas*, cum tres deos aut tres essentias non dicamus, nisi quia uolumus uel unum aliquod uocabulum seruire huic significationi qua intellegitur trinitas ne omnino taceremus interrogati quid tres, cum tres esse fateremur?” (*DT* VII, VI, 11: CCL 50, p. 262). A noção de *persona* é empregue pelo filósofo de forma prolixa e em contextos diversos. Sobre os sentidos do termo na obra agustiniana, ver I. CHEVALIER, *Saint Augustin et la pensée grecque. Les relations trinitaires*. (Fribourg in Suisse 1940), p. 42-52 ; Sarah H. LANCASTER, “Three-Personed Substance: The Relational Essence of the Triune God in Augustine’s De Trinitate”: *The Thomist* 60 (1996) 123-139.

mal menor perante o *déficit* da linguagem humana para dizer o inefável, condição que se impõe, entre os humanos, *loquendi et disputandi necessitate*⁷¹¹.

A que realidade corresponde, então, na exposição agustiniana, o termo *persona*, quando aplicado à essência divina? Se aquilo que se pretende expressar, mediante o termo *essentia* é a unidade do Ser divino, a sua condição de Absoluto – *simplex* –, Agostinho considera que o vocábulo *persona* indica a *singularidade* que subsiste no seio daquela unidade⁷¹².

Essentia e *persona* são, no entender de Sto. Agostinho, termos absolutos. Dizem-se, portanto, *secundum substantiam*. Porém, se, no que ao primeiro termo diz respeito, tal facto não causa perplexidade – na verdade, de que modo a essência ou substância se haveria de dizer relativa, negando a própria definição? –, no caso do termo *persona* a questão não usufrui da mesma linearidade. Se o termo *persona* fosse um predicado *secundum relatiuum*, então a relação entre as três realidades divinas, para as quais se procura designação adequada, não seria subsistente, pois cada uma delas subsistiria apenas na relação com a outra, em dependência dela, subordinando-se, de algum modo, ao seu correlativo. Se é certo que é a relação que confere identidade à Pessoa, todavia ela não cria dependência no Ser, pois o termo *ad quem* de cada processão é precisamente uma alteridade realmente constituída e subsistente *per se*. Se não fosse assim, não se poderia considerar a existência de uma relação real, pois esse falso correlativo seria apenas a projecção de si mesmo numa imagem, e não a efectiva constituição de uma outra identidade.

Por isso, Agostinho afirma que cada uma dessas realidades que, à falta de melhor, se designa mediante o vocábulo *persona*, é *Um Absoluto*⁷¹³. Todavia, na medida em que

⁷¹¹ Cf. *DT VII*, IV, 8-9; VII, VI, 11 (CCL 50, p. 257-260; p. 261-265). Sobre a noção de *persona* na teologia paleocristã veja-se a obra de Andrea MILANO, *Persona in teologia. Alle origine del significato di persona nel cristianesimo antico* (Roma 1996).

⁷¹² *DT VII*, IV, 9: “ Quaesivit quid tria diceret et dixit substantias siue personas, quibus nominibus non diuersitatem intellegi uoluit sed singularitatem noluit.” (CCL 50, p. 259). Esta é, porventura, a indicação mais explícita que Sto. Agostinho fornece a respeito do termo *persona*, quando aplicado à essência divina. De facto, se em *DT VII*, IV, 8 (CCL 50, p. 257-259), para mostrar que o termo *persona* é de proveniência extra-escriturística, o Hiponense afirma falar de três pessoas para expressar *id quod persona est*, fica a faltar precisamente a definição.

⁷¹³ *DT VII*, VI, 11: « (...) quod unusquisque eorum sit ad se ipsum. » (CCL 50, p. 262). É esta realidade que o termo *persona* pretende designar, não obstante Sto. Agostinho não lograr explicá-lo a não ser por

a relação que lhe confere identidade é, por essência, gratuidade, esse *ad se* é um *esse aliud*, não se ensimesmando, mas sempre comungando eternamente o seu ser com o das demais pessoas divinas. É neste contexto que se entende a afirmação augustiniana, algo desconcertante, segundo a qual Deus é Pessoa. Da mesma forma que Grandeza, Bondade, Ser ou qualquer outro atributo designado *secundum substantiam* se predicam da essência divina, assim também o termo *persona* é um predicado de substância, em Deus, tendo em conta que a substância divina outra coisa não é do que relação. Esta aparente contradição esclarece a noção augustiniana de Deidade, quando aplicada à concepção augustiniana do Espírito Santo, o qual designa, a um tempo, nome de Pessoa e de Essência.

De facto, distinguir *persona* e *essentia* torna-se, na óptica de Sto. Agostinho, uma tarefa de extrema arduidade, de tal forma que, para o fazer, aponta apenas vias negativas. Como afirma em *De trinitate*, a distinção entre género e espécie é, neste caso, particularmente ineficaz. A essência de Deus não é uma designação genérica que se possa dar a participar em diferentes indivíduos ou pessoas. No caso da compreensão da essência divina, a partição do real em géneros e espécies apresenta-se inoperante, pois supõe a distinção entre uma maior e menor amplitude de realidade, definindo graus de universalidade. O género é mais universal do que a espécie e, por isso, pode contê-la, tal como esta, por seu turno, contém o indivíduo. Aplicando esta distinção lógica à essência divina, negar-se-ia, de imediato, em Deus, a identidade entre a Unidade da essência divina e a Trindade dessa mesma Unidade. Torna-se, então, evidente, que aquele modelo, mais de âmbito dialéctico do que de alcance ontológico, não serve, para explicar a essência da Deidade, pois o Hiponense reclama a identidade entre *Persona* e *Essentia*, no que ao Absoluto se refere. Em Deus, dirá Sto. Agostinho, *nihil maius aut minus*⁷¹⁴.

via negativa, a saber, negando modelos de relação como o que estabelecem os pares conceptuais género/ espécie, matéria/ forma ou substância /acidentes.

⁷¹⁴ *DT VIII, Proem.:* “ (...) Ideoque dici *tres personas* uel *tres substantias* non ut aliqua intellegatur diuersitas essentiae, sed ut uel uno aliquo uocabulo responderi possit cum dicitur quid tres uel quid tria; tantamque esse aequalitatem in ea trinitate ut non solum pater non sit maior quam filius quod attinet ad diuinitatem, sed nec pater et filius simul maius aliquid sint quam spiritus sanctus, aut singula quaeque persona quaelibet trium minus aliquid sit quam ipsa trinitas.” (CCL 50, p. 268). V., também, v. gr., *DT VI, VII-VIII, 9* (CCL 50, p. 237-238), onde Sto. Agostinho discute que a multiplicidade, em Deus, não implica acréscimo ou diminuição de ser, ao invés do que sucede com as criaturas.

Por seu turno, o modelo de fabricação – a participação de diferentes formas numa mesma matéria – é, também, na perspectiva de Agostinho, inauferível para compreender a essência da Deidade. Neste caso, as Pessoas seriam modos da essência divina e não idênticas a ela⁷¹⁵. Além disso, desde esta perspectiva, caberia uma infinita multiplicação das formas, pois não haveria maneira de justificar que, em tal matéria, apenas subsistissem três realidades e não uma infinidade de modos. Ora, a essência divina nada mais admite para além da Trindade da Relação. Assim, na impossibilidade de encontrar uma definição que satisfaça o termo *persona* e que traduza a realidade à qual Sto. Agostinho quer fazer corresponder a noção de Absoluto, o filósofo resume-a afirmando que as três realidades que são a essência divina em nada a acrescentam ou diminuem, sendo simplesmente *iguais a ela*⁷¹⁶.

Como se afirmou, este ensaio agustiniano por explicitar a essência do Ser Divino empunhando as armas do adversário - a saber, a lógica dialéctica -, tem um objectivo principal: permitir falar do Inefável, que se declara como realidade aparentemente antinómica, contornando a equivocidade e o erro. Por sua vez, o recurso à dialéctica manifesta-se, a cada passo, impregnado de limitações, e não será esta a arma preferencial de Sto. Agostinho. Desde a perspectiva que nos ocupa, mais do que uma avaliação no âmbito da História Eclesiástica ou da História do Dogma, de um apuramento de fontes e de posteriores influências, cabe indagar acerca do contributo que esta exposição presta ao esclarecimento do filosofema da Ordem. Recorde-se que, na sua enunciação mais simples, este indaga sobre a proximidade entre Deus e os humanos ou sobre o modo de relação que o Absoluto – Simples, na Trindade – estabelece com o Universo, na diversidade e contingência que o caracteriza.

Porém, não obstante a exposição de Sto. Agostinho por via dialéctica não apresentar, ainda, todos os elementos da solução que propõe para o esclarecimento do filosofema da Ordem, pode encontrar-se nela, a resposta a uma interrogação incontornável para o esclarecimento da noção em causa: *existe, ou não, identidade entre Deus e a Ordem?*

⁷¹⁵ Cf. *DT VII, VI, 11* (CCL 50, p. 261-265). Como se os três subsistissem numa mesma matéria, mesmo se esta matéria, qualquer que fosse a sua natureza, fosse partilhada pelos três.

⁷¹⁶ *DT VII, VI, 11*: “ (...) At in deo non ita est: non enim maior essentia est pater et filius simul, quam solus pater aut solus filius, sed tres simul illae substantiae siue personae, si ita dicendae sunt, aequales sunt singulis.” (CCL 50, p. 265).

A questão já fora discutida em *De ordine*. Se a Ordem e Deus não são o mesmo, então aquela não é a noção Suprema, nem universal, mas tão-só uma derivação do Absoluto. Neste caso, o próprio Deus está fora da Ordem, afirmação que contradiz a condição suprema exigida por Sto. Agostinho para a ideia de Deidade. Por sua vez, se a Ordem contém os bens e os males, o próprio Deus está para além do Bem e do Mal. Neste caso, coloca-se numa situação de indiferença ontológica, não é o Supremo Bem, nem se encontra próximo dos assuntos humanos, desinteressando-se do curso da existência humana, das realidades que a afectam e de tudo quanto ocorre no Mundo. Mas mesmo que se considere Deus como o Supremo Bem, e que se remeta para o Universo, onde ocorre a multiplicidade e o movimento, a existência da diferenciação entre bem e mal, necessitada de governo e de ordem, contudo Deus estará á margem da *ordo rerum*, sendo esta considerada apenas uma realidade intermédia, idêntica ao governo do Mundo. Ora, esta perspectiva abre passo à consideração da existência de um Supremo Mal, que esquive, também, por essência, a noção de ordem ou governo. Desta forma, a mesma tese, a saber, a não identidade entre Deus e a Ordem, pode levar à afirmação de perspectivas acerca da noção Suprema tão contrárias como as ora enunciadas: a Dualidade de Princípios, Bem e Mal, em eterno conflito, ou a afirmação da Unidade - Indiferenciada, Inacessível e Incomunicável - do Princípio Supremo. Sempre, num caso e noutro, se exige afirmar o alheamento dos Princípios em relação a quanto ocorre no Universo. Num caso e noutro, o Princípio não estabelece relação com o Múltiplo, desinteressando-se, efectivamente, do curso da vida humana.

Essencialmente, a dificuldade de identificar a Ordem e Deus deriva de uma concepção débil da ordem, sendo esta entendida como administração de contrários, harmonia, acordo entre partes dissemelhantes, equilíbrio entre diferenças, distribuição de prémios e castigos. Desde esta perspectiva, a ordem estabelece uma relação com o Mundo que obedece sempre a um esquema dualista, no qual aquela noção se constitui como instância superior, em relação ao cosmos. Síntese instauradora de concórdia, ela é, todavia, entendida como realidade intermédia, por referência ao Absoluto, que nela delega a administração do caos, em que consiste o Múltiplo. Integrando em si bens e males, tal concepção de ordem não pode, por seu turno, ser de natureza divina, sob pena de contaminar o Absoluto com essas realidades, mundanas e defectíveis. Nesta acepção, a *ordo rerum* não passa de uma instância demiúrgica. E, não obstante a proximidade que tal noção estabelece com os assuntos humanos, o Absoluto escapa, uma vez mais, à responsabilidade de quanto ocorre no designado Mundo Sensível.

Como ficou exposto⁷¹⁷, todas estas dificuldades e aporias são objecto de confrontação em *De ordine*. No mesmo Diálogo, a noção de ordem é, também, defrontada com a concepção de um Deus-Trindade e, até, com a realidade de um Deus Incarnado. Com efeito, para asseverar a universalidade da ordem, uma solução possível é afirmar que tudo, inclusivamente o próprio Deus, é afectado pela ordem. Porém, quando, em *De ordine*, vem a lume esta possibilidade, pensa-se apenas no Deus Incarnado, Cristo⁷¹⁸. Ora, uma vez que, nesse Diálogo não está esclarecida a relação de Cristo com o Deus-Trindade, esta linha de indagação é aí abandonada⁷¹⁹.

Porque em *De ordine* se pensa a noção de ordem essencialmente como resposta para os contrastes e contradições da vida humana, uma das dificuldades enfrentadas no referido Diálogo para atribuir a Deus tal qualidade é o facto de se exigir que a *ordo rerum* integre a diferença, e Deus, inversamente, se reconduza à Suma Igualdade⁷²⁰. Para a natureza do Absoluto, por então, Sto. Agostinho apenas encontra duas possibilidades de cariz ontológico, em disjunção exclusiva: ou identidade, entendida como indiferença, ou diferença absoluta, incomunicável com o Mundo.

Ao equacionar a solução para a dicotomia entre o bem e o mal, tipicamente maniqueísta, o filósofo integra a ordem como categoria ontológica a partir da adopção dos princípios inerentes à metafísica bíblica da Criação, considerando aquela noção como uma Realidade Universal que compõe a forma das criaturas de acordo com as combinações triádicas já mencionadas. De igual modo, ao pensar a essência do Absoluto a partir de uma relação dialéctica de identidade na diferença, Sto. Agostinho pode finalmente conceber Deus como Ordem, erigindo uma alternativa metafísica às mundividências com as quais dialogou mais de perto: a neoplatónica e a de Mani.

Enfrentando o arianismo de Eunómio, nomeadamente em *De trinitate* – e, de modo geral, em diálogo com o arianismo, querela que se pode encontrar quer na troca epistolar com Pascêncio, coincidindo com o período de composição daquele Tratado, quer nos escritos de controvérsia dos anos 428 -, o Hiponense evidencia que o âmago da divergência por parte da posição de Niceia consiste em evitar toda a forma de subordinacionismo que se queira aplicar à essência divina. Sto. Agostinho que, no que

⁷¹⁷ Cf. Cap. I, 1. Articulações do filosofema no diálogo *De ordine*.

⁷¹⁸ Cf. *DO* I, X, 28 (CCL 29, p. 103).

⁷¹⁹ Cf. *Ibid.* O mistério trinitário e a sua relação com a Filosofia é proclamado em II, V, 16 (CCL 29, p.115-116), mas não discutido.

⁷²⁰ Cf. *DO* II, I, 2 (CCL 29, p.107).

se refere à estrutura do Universo criado, assume a estrutura hierárquica do real, rejeita toda a forma de graduação, quando se trata de compreender o Absoluto. Se aceita uma concepção gradual dos seres, aplicando-a à estrutura do Múltiplo, inversamente, no que ao Uno diz respeito, o filósofo considera que tal estrutura deve ser erradicada cerce⁷²¹. Este facto permite aceder a uma concepção de Ordem que, entendida na essência divina, exclui toda a forma de subordinação, sem que, por isso, se exima a uma determinada concepção de hierarquia. Precisamente a ela fazem referência as processões divinas, e sem ela, não haveria Ordem, Inteligibilidade ou Ser, pois o Indiferenciado é incompreensível à razão.

Efectivamente, ao modelo de ordem concebido como escalonamento está inerente uma concepção do real onde o Múltiplo se encaminha para uma Unidade ideal. Sto. Agostinho aceitará, em certa medida, esta concepção do real, mas impregna a própria Unidade não apenas de Diferença - também admitida pelas propostas maniqueísta e a neoplatónica, cada uma a seu modo - mas de Multiplicidade, considerando esta indissociável da dinâmica trinitária que define o Princípio Supremo. De facto, o neoplatonismo concebia este dinamismo como um projecto no qual a singularidade e a diferença se anulariam definitivamente, inviabilizando a comunicação entre Uno e Múltiplo, no que se refere à relação com o Mundo, e anulando a própria diversidade, ao atribuir-lhe negatividade. Por sua vez, o maniqueísmo postulava uma concepção do Universo fundada na eterna dialéctica dos diferentes, que apenas se harmonizam momentaneamente, subsistindo o combate definitivo a fim da anulação de Um pelo Outro.

Sto. Agostinho rejeita uma mundividência alicerçada quer no Isolamento e Incomunicabilidade do Princípio, quer no conflito eterno de duas substâncias. Se o primeiro modelo inviabiliza uma efectiva comunhão, tanto no plano horizontal como no vertical, o segundo promulga o eterno desejo de anulação de um princípio pelo outro, perpetuando o carácter essencialmente bélico do real. No primeiro caso, o Uno esquiva-se a toda a forma de relação com o Múltiplo, e a relação que, no designado Mundo Sensível, se dá entre diferentes, é considerada de modo apenas extrínseco, visando a concordância entre as partes e o Todo. Meramente acidental, tal forma de relacionamento não chega a atingir nível ôntico, não ultrapassando o domínio de um elo

⁷²¹ Cf. *DT VI, VI-VIII* (CCL 50, p. 236-238), onde Sto. Agostinho explana a simplicidade divina, por negação das propriedades múltiplas, nas criaturas.

convencional, razão pela qual pode, ou não, suceder, sem que isso afecte o curso dos acontecimentos e a *ordo rerum*. Neste contexto, os seres humanos têm motivo para não se fiar de uma tal forma de relação. No segundo caso – aquele que contempla a dualidade de princípios em eterno conflito –, há relação, mas ela não constrói realidade, apenas destrói. Não se trata, sequer, de uma dialéctica de opostos a fim de uma reconciliação que, na mundividência maniqueísta, nunca se dá, mas de uma relação que, momentaneamente, se estabelece sob forma de conflito, a fim de que, já no tempo, mas de modo particular numa dimensão escatológica, o poder do mais forte anule o poder do mais fraco, remetendo-o para o reino que compete à sua debilidade. Esta tese, não obstante ser defendida pela escatologia maniqueísta - que vê o múltiplo e a sua existência temporal como o lugar de conflito entre Luz e Trevas, a fim de que o primeiro vença o segundo - não deixa de encerrar uma profunda contradição. Com efeito, de que modo a Luz vencerá as Trevas, de que modo as anulará, se ambas coexistem e subsistem em igualdade de natureza? Inevitavelmente, o conflito eternizar-se-á, pois a uma aparente vitória da Luz seguir-se-á uma nova derrota dela, pelas Trevas, e recomeça o combate.

Sto. Agostinho apercebe-se de que só uma concepção do Princípio Supremo estabelecida segundo um princípio de relação que atinja o ser das coisas, abrindo, simultaneamente, ao acolhimento da alteridade, poderá superar o conflito entre Identidade e Diferença, inerente àquelas formas de concepção do mundo. É neste contexto que a concepção agustiniana de relação, quer aplicada à estrutura do Múltiplo, admitindo hierarquia, quer entendida, essencialmente, como essência da Unidade divina, anulando toda a forma de subordinação, supõe uma nova proposta acerca da noção de ordem.

Em última instância, de que modo Sto. Agostinho concebe a noção de ordem, no interior do Absoluto, entendendo este Princípio como Unidade na Trindade? Como já se advertiu, mais do que no facto de propor a essência trinitária da Deidade é essencialmente a noção de Unidade que será reinterpretada por Agostinho, precisamente a partir do modo como entende aquela noção Suprema.

Ao adoptar uma mundividência na qual o Absoluto é entendido como Unidade na Trindade, Sto. Agostinho anula, acima de tudo, a introdução de graus, no seio da essência divina. Antes de mais, é a Eternidade e Imutabilidade da Deidade que necessita ser preservada, qualquer que seja o modo de compreensão da Vida Trinitária, em Deus. Por isso, será na análise das processões divinas que a condição absoluta da Trindade se

evidenciará. A par do esclarecimento das relações trinitárias na essência da Deidade será possível dilucidar o sentido mais radical da noção agustiniana de ordem.

A indagação agustiniana das processões divinas ostenta a radicalidade da relação que as constitui. E, não obstante não olvidar que toda a relação exige uma correlação, Sto. Agostinho sublinha que cada termo da relação é sempre Um Outro, reconhecendo-se, nele, uma identidade. Assim, o correlativo da geração é sempre Outro, preservando a singularidade de cada um dos termos, no caso o Pai e o Filho. Esta consistência de cada um dos termos da relação como uma identidade – realidade para a qual se reserva o termo *persona* - evidencia mais ainda a condição substancial da relação. De modo ainda mais radical, a mente humana confronta-se com esta condição subsistente da relação quando, como afirma o Filósofo de Hipona ao considerar a processão do Espírito Santo *a patre filioque*, o correlativo desaparece⁷²².

Com efeito, ao ensaiar a inteligência do mistério, no que se refere à natureza da terceira Pessoa da Trindade, a mente humana fica confrontada, simplesmente, com *a relação*. Porém, esta relação não é já, como propunha a tabela aristotélica, uma categoria vazia, meramente conceptual, que a mente vai identificar nas realidades que a rodeiam, todas elas contingentes. Ela corresponde, ao invés, à essência da vida divina, entendida como doação gratuita. Na verdade, é cada processão que faz que o seu termo dela seja um Outro: *Idipsum*, uma realidade *própria*, na diferença que constitui a sua identidade. Este processo – relação que faz que um outro seja aquilo que é, edificando a sua identidade precisamente porque estabelece uma diferença, mantendo, todavia, com essa Alteridade, uma perfeita Unidade – é identificado mediante o termo *dilectio siue*

⁷²² Ao analisar as analogias da trindade da mente, Sullivan considera que Sto. Agostinho resolve finalmente o problema da diferença entre a geração do Filho e a processão do Espírito Santo. Não obstante este A. seguir uma perspectiva de análise diversa da que ora apreciamos – pois centra-se no conhecimento analógico que a mente pode possuir de Deus, mediante a noção de *imago* – presta um contributo válido ao esclarecimento da questão, quando escreve: “ (...) Knowledge produces an image of itself, whereas love does not; similarly the Son who is Word is the Image of Father, while the Spirit is not.” [J. E. SULLIVAN, *Image of Trinity* (Iowa-USA, 1963), p. 146]. De facto, também no plano da analogia da mente se compreende que o Filho é Imagem e Palavra, enquanto o Espírito é processão e Amor. Daí decorre a impossibilidade de representar este mediante um conceito ou imagem do espírito, facto que evidencia o carácter inefável da Pessoa do Espírito, a sua dimensão multiforme e a sua peculiar expressão como *donum Dei*, sempre em novidade de intervenção nos acontecimentos humanos e na história. Desde esta perspectiva, a analogia da mente não esclarece tanto a natureza do Espírito quanto contribui para evidenciar a essência divina como *caritas seu dilectio*.

caritas. Esta mesma é a definição cristã de Deidade, tal como se pode ler em 1 Jo. 4: 8⁷²³. É esta concepção de Deidade que preside, como horizonte de fundo, a toda a reflexão agustiniana acerca da Deidade, na sua natureza *Simplex et Multiplex*. É também esta a noção agustiniana de ordem: Unidade na Diferença, radicada na Comunhão de identidades. Por isso, não apenas há identidade entre Deus e a Ordem, como só Deus é Ordem, em sentido pleno. Em última instância, as noções de *ordo* e *caritas* são sinónimas. As demais expressões de ordem serão sempre dimensões contingentes dessa noção suprema, mesmo quando se assemelham de modo mais perfeito à própria Deidade, como acontece com a vivência do duplo mandamento do amor ou da *ordo amoris*. Para as criaturas, a ordem realiza-se sempre como noção adjetivada, não como um *Idipsum*, como acontece na essência divina.

Da análise das processões divinas levada a efeito pelo Hiponense evidencia-se, na Vida Eterna que é Deus, a relação de paternidade/filiação, sendo ambos os termos subsistentes. O correlativo do Pai é o Filho e, inversamente, o correlativo do Filho é o Pai, permanecendo eternamente a diferença, tal como eternamente permanece a processão por via de geração. Por seu turno, o Espírito procede eternamente *a patre filioque*, decorrendo da relação *ad inuicem* das outras duas pessoas. Por isso, Ele traduz a Pessoa que brota da união eterna do Pai e do Filho. Igualmente por esse motivo o Espírito Santo *não tem correlativo*, procede do Pai e do Filho como de um único Princípio, o qual, porém, é constituído por duas realidades, eternamente diferentes e irreduzíveis entre si. Na relação de geração, com efeito, poder-se-ia falar, aparentemente, de dualidade. Porém, a presença do Espírito como procedente dessa mesma relação, de modo absolutamente indissociável dela, evidencia, na essência da Deidade, o terceiro elemento, o qual identifica uma relação real e torna irrecusável a afirmação da trindade, em Deus⁷²⁴.

⁷²³ Sto. Agostinho refere este passo bíblico v. gr. em *In Iohan. Ep. ad Parthos IX* (PL 35, 2045), e em *DT VI, V, 7; VII, III; IX, I* (CCL 50, p. 235-236; p. 251-254; p. 292-294); No Livro XV de *De trinitate* analisa até que ponto mente humana pode distinguir a essência divina, afirmada pela Escritura na expressão *Deus caritas est*, e a Pessoa do Espírito Santo (Cf. *DT XV, XVII, 28-31: CCL 50A, p. 502-507*).

⁷²⁴ Sto. Agostinho identifica o nome próprio e pessoal do Espírito Santo: *caritas*. (cf. v. gr., *DT XV, VII, 29; XIX, 37: CCL 50A, p. 593-594; p. 513-514*). Porém, este é, igualmente, o nome comum de Deus, com o qual ele se revela no contexto da Nova Aliança: *Deus caritas est*. Com este termo o Hiponense quer significar o amor mútuo do Pai e do Filho, do qual procede o Espírito Santo. Ora, este mesmo elo de união é comum às três pessoas e, por isso, dificilmente se distingue da essência divina. Para entender a

Assim, Sto. Agostinho expõe a relação entre paternidade e filiação eximindo-a da existência de qualquer conflito no seio da divindade. Ela não procede, também, de uma carência de Deus, nem tem por finalidade a anulação de um daqueles termos pelo outro. Na doação eterna do Pai ao Filho, à qual corresponde uma eterna união do Filho ao Pai, o filósofo afirma que se constitui a diferença no seio da Deidade. Para que esta relação seja real, ela exige a efectiva distinção dos termos. Porém, tal relação não dimana apenas num único sentido, pois ela não é realização egocêntrica ou narcisíaca do Pai na geração do Filho. Ela procede do Dom do Pai ao Filho, permanecendo, contudo, a identidade do Pai como Princípio de processão. Ao gerar um semelhante por doação de si, o Filho relaciona-se com o Pai também mediante doação. Esta mútua doação não é nem o Pai, nem o Filho, erigindo-se numa terceira realidade, que une aqueles dois. Nela se evidencia a pessoa do Espírito Santo. Por isso, a nota pessoal desta terceira realidade é Gratuidade: *Dilectio siue Caritas*.

De facto, o Espírito Santo procede da gratuidade do Pai, na geração do Filho, e da gratidão do Filho, na relação com o Pai. Procede, afinal, da relação, inteligente e livre, de mútua doação, que dimana eternamente da Pessoa do Pai e da do Filho. Precisamente aqui emerge a dificuldade, fortemente sentida por Agostinho, de distinguir a condição Pessoal do Espírito Santo e a propriedade essencial da substância divina, dado que, essencialmente, ambas as realidades são *o mesmo: Caritas siue Dilectio*. Como anota o Hiponense, *Espírito santo* é nome de substância, pois se aplica à essência divina, na medida em que ela mesma é, simultaneamente, Espírito e Superna Beatitude. Todavia, enquanto nome pessoal, esta relação é índice e sinónimo, fundamentalmente, de *Dom*. Ora, nesta vida divina, que se pode definir como *doação*, consiste, essencialmente, a pessoa do Espírito Santo, elo de união que se estabelece entre o Pai e o Filho.

É em *De trinitate*⁷²⁵ que de modo particular Sto. Agostinho enfrenta a referida dificuldade, afirmando, a propósito da singularidade do Espírito Santo, que Ele é algo Comum ao Pai e ao Filho. Este elemento comum, que o filósofo define precisamente como tal – *communio consubstantialis et aeterna* –, é designado como *caritas*. De facto, mais do que uma dificuldade real, inerente à essência divina, o óbice a esta distinção

singularidade do Espírito, poder-se-á falar do terceiro termo de uma relação. Para designar a Unidade do Espírito, que é Deus, falar-se-á da comunhão em que consiste a mesma relação consubstancial, que é a Deidade.

⁷²⁵ DT VI, V, 7: « (...) *Spiritus* ergo sanctus commune aliquid est *patris et filii*, quidquid illud est (...) » (CCL 50, p. 235).

entre Essência e Pessoa parece decorrer da impossibilidade de a mente humana pensar aquela essência suprema, tal como a descreve, isto é, enquanto Vida Eterna em Doação, expressão do limite da razão humana quando confrontada com o Inefável. De acordo com a proposta augustiniana, dir-se-ia que não há distinção entre o Espírito Santo e a essência divina. De facto, ao não ter correlativo, e ao coincidir a Pessoa do Espírito com a realidade comum ao Pai e ao Filho enquanto doação eterna ou *Caritas*, torna-se difícil não identificar a pessoa do Espírito com a essência divina, igualmente definida pela Escritura como *Caritas*.

Todavia – e neste facto se fundamenta a concepção augustiniana de uma essência que é relação subsistente –, este mesmo Espírito procede de uma relação de mútua doação entre diferentes, a saber, entre o Pai e o Filho. Ele é a união de ambos. Esta *Outra realidade*, em cuja processão Sto. Agostinho reconhece a Pessoa do Espírito santo, só pode ser entendida como o elemento comum da relação entre o Pai e o Filho. Todavia, erigindo-se numa nova identidade, ela não pode ser essencialmente diferente do princípio que une aqueles dois, sob pena de se tornar uma espécie de quarto elemento da Trindade. Tal princípio ou realidade é precisamente Doação. Por isso, o Hiponense identifica o nome próprio do Espírito Santo como *Donum Dei*.

Efectivamente, toda a realidade que provém de Deus é Dom, quer tal actividade se considere na essência eterna divina e, portanto, também na realidade das processões, quer se examine tal facto na relação entre a Deidade e o Mundo. Poder-se-ia, então, dizer que, considerada a Trindade divina, o Espírito Santo é a terceira identidade de uma relação que, no caso da essência divina, subsiste eternamente como *Caritas*. Nesta medida, o Espírito Santo é *Dom*, significando a própria realidade da relação. Por sua vez, considerada a Unidade da Trindade, o Espírito Santo é a própria subsistência divina, a qual não *existe* sem a união daquelas três entidades. É precisamente este facto – o aferro de Agostinho em considerar a Unidade divina como relação subsistente – que torna necessário insistir na efectiva divergência entre a noção augustiniana de Unidade, mormente quando contrastada com a versão neoplatónica de Uno. Para o Hiponense, não há Ser nem Unidade à margem da relação. Por sua vez, não há relação sem Identidade na Diferença. Esta dupla dimensão do Ser é a que permite identificar Ordem e Relação, na essência divina. Tal afirmação é verdadeira essencialmente na vida íntima do próprio Princípio Supremo. Sto. Agostinho negar-se-á a conceber o Ser divino à margem desta Unidade na Relação, ou Ordem. Para o filósofo, esta é, de facto, a concepção mais radical do Ser e aquela que especifica a essência divina, tipificando a

actividade em que consiste a Deidade. Esta define-se na relação entre as identidades que, à falta de expressão mais adequada, são designadas pelo termo *persona*.

A Unidade da essência divina é precisamente relação de pessoas, a qual se pode identificar num único termo: Amor subsistente. Este termo indica que, seja qual for a perspectiva sob a qual se considere a relação em Deus, ela implica, sempre, a existência de três realidades, fazendo convergir cada termo ou pessoa numa outra realidade. Assim, a Pessoa do Pai tem como termo o Filho e a Pessoa do Filho, em união de doação ao Pai, tem como termo o Espírito Santo, consistindo este na própria relação de ambos aqueles. Na medida em que a identidade do Espírito Santo procede da doação de si a outrem, Sto. Agostinho identifica-a com o nome pessoal de Dom.

É desta convergência entre a natureza da Pessoa do Espírito e a da própria essência divina que brota a dificuldade de distinguir ambas as realidades. De facto, em *De trinitate*, a propósito da singularidade do Espírito Santo, Sto. Agostinho afirma se tratar-se de uma realidade comum ao Pai e ao Filho - *spiritus ergo sanctus commune aliquid est Patris et Filii, quidquid illud est*⁷²⁶. Para este elemento comum, definido, precisamente, como uma comunhão consubstancial e eterna - *communio consubstantialis et aeterna* -, o filósofo encontra a designação de *Caritas*, nome próprio da essência divina. Esta ambiguidade de que se reveste a exposição agustiniana sobre a natureza do Espírito Santo - singularidade ou essência? -, não obstante causar ao próprio Hiponense um certo embaraço, todavia é reveladora da especificidade da concepção agustiniana de divindade. *Communio consubstantialis* significa, a um tempo, a relação subsistente dos diferentes, e a singularidade de cada um deles, sem a qual se anularia a relação. O Espírito Santo é, por conseguinte, esta relação, a qual é, a um tempo, *Comum* e *Própria*, dependendo da perspectiva sob a qual a mente humana a considere. Tal relação não pode, efectivamente, designar-se senão como *caritas* ou *dilectio*.

Porém, se desta forma é possível entremostrear a presença de uma tríplice relação na essência divina, torna-se difícil identificar o *elemento comum*, que faz da Trindade uma Unidade, e mostrar que tal princípio não converte a Unidade divina em um quarto elemento, para além da Trindade. É precisamente na natureza deste *elemento comum* e

⁷²⁶ Cf. *DT VI*, V, 7 (CCL 50, p. 235-236).

na especificidade das relações de processão que o constituem que se evidencia a aceção mais radical da noção augustiniana de ordem⁷²⁷.

Na verdade, é precisamente porque a noção augustiniana de ordem ultrapassa a concepção de uma mera disposição hierárquica, graduação ou ordenação de seres, ou, mesmo, a ideia do simples governo dessa variedade, resgatando-se, ainda, ao tempo e ao movimento, que ela não tem, nas realidades criadas, o princípio do seu ser e da sua inteligibilidade. O mundo criado possui ordem, por reflexo e comunhão na Ordem Soberana, em que consiste a essência divina. Por isso, o conhecimento humano desta noção suprema só pode dar-se mediante as criaturas. Por conseguinte, ele é sempre enigmático e mediado por imagens, mesmo quando se tome como ponto de partida o reflexo da Ordem suprema naquela criatura que mais se assemelha com o divino, a saber, a própria mente humana, e que, na análise desta, o ser humano atenda ao ápice que a constitui, enquanto *imago dei*. Deste facto decorre tanto o carácter fugidio da noção de ordem - que dificilmente se deixa colher num conceito único ou numa definição, causando o apuro do entendimento humano quando quer aceder à compreensão daquela noção⁷²⁸, como a radicalidade dessa mesma noção, através da qual se identifica a Soberania de Deus face ao Mundo Criado.

Por sua vez, ao identificar a noção de Ordem com a própria subsistência da Unidade divina na diferença, torna-se visível que, para Agostinho, está em análise a noção de relação, a qual, por seu turno, consiste na expressão mais radical do Ser. Na metafísica augustiniana, ordem e relação são termos sinónimos sempre que esta última seja concebida na sua aceção plena, isto é, integrando a Diferença na Unidade, e sempre que essa dinâmica de constitua como doação eterna. Por conseguinte, só no Absoluto se identificam tais realidades. Sendo assim, impõe-se indicar qual a característica que especifica a ordem, ou, dito de outro modo, urge indagar desde que

⁷²⁷ Sto. Agostinho refere-se a este *elemento comum* já em *De fide et symb.* IX, XIX como sendo a pessoa do Espírito: “ (...) ausi sunt tamen quidam ipsam communionem patris et filii atque, ut ita dicam, deitatem, quam graeci □ℳ□❖◆☞☎ appellant, spiritum sanctum credere: ut, quoniam pater deus et filius deus, ipsa deitas, qua sibi copulantur et ille gignendo filium et ille patri cohaerendo, ei a quo est genitus aequetur.” (CSEL 41, p. 23). Esta doutrina da identificação entre a processão pessoal do Espírito e a *deitas* será desenvolvida posteriormente, de modo particular em *DT VI, V, 7; IX, VIII-XII* (CCL 50, p. 235-236; p. 304-310).

⁷²⁸ Cf. *DO I, II, 3; I, VIII, 26* (CCL 29, p. 90; p. 102). Nada mais evidente do que a ordem, nada mais difícil de apreender, por parte do entendimento humano, quando se empenha nessa tarefa.

perspectiva Sto. Agostinho entende a relação, quando faz convergir nela a noção de Ordem. Recorde-se que o filosofema da Ordem indaga acerca da noção augustiniana de Ser, e é esta categoria radical que está em causa, quando o Hiponense averigua acerca da Ordem.

Na essência divina, o Princípio das processões divinas remete à Pessoa e identidade do Pai – precisamente a de ser Princípio, a única Pessoa da Trindade que é *deo non ex deo*. Só o Pai é *principio sine principium*. Porventura é este facto que permite falar da perfeita Unicidade de Deus, considerando o Absoluto como um Único Princípio do qual dependem todas as demais realidades, quer na Vida Espiritual que é Deus, quer nas realidades criadas por Ele⁷²⁹. Esta condição absolutamente primordial do Pai constitui a identidade dele e estabelece a ordem das processões. Uma vez que elas se realizam eternamente, esta condição primordial do Pai não fere a identidade de essência. Deste modo, a busca augustiniana de inteligibilidade para um Deus-Trindade afasta todo

⁷²⁹ Sobre o emprego de termo *Principium*, em *De trinitate*, v., sobretudo, *DT V*, XIII, 14 (CCL 50, p. 220-222). Já em *De ordine* Sto. Agostinho sintetizava a finalidade da indagação filosófica: “ (...) *Philosophia rationem promittit et uix paucissimos liberat, quos tamen non modo non contemnere illa mysteria sed sola intellegere, ut intellegenda sunt, cogit, nullumque aliud habet negotium, quae uera et, ut ita dicam, germana philosophia est, quam ut doceat, quod sit omnium rerum principium sine principio quantusque in eo maneat intellectus quidue inde in nostram salutem sine ulla degeneratione manuerit, quem unum deum omnipotentem, eumque tripotentem patrem et filium et spiritum sanctum, docent ueneranda mysteria, quae fide sincera et inconcussa populos liberant, nec confuse, ut quidam, nec contumeliose, ut multi, praedicant.*” (*DO II*, V, 16: CCL 29, p. 115-116). Posteriormente, ao indagar a natureza desse *Principium sine principio*, insiste que ele corresponde em exclusividade à Pessoa do Pai, sublinhando a Unicidade do Princípio: “ (...) *principium sine principio solus pater est; ideo ex uno principio esse omnia credimus.*” (*De gen. ad litt. imperf. liber III*: CSEL 28/1, p. 462). Para o Hiponense, este esclarecimento é importante, dado que, segundo a peculiar exegese que faz de *Jo. 8, 25*, Cristo dirá de si mesmo ser Princípio, expressão que o poderia igualar ao Pai, fundamentando a interpretação dos patripassionistas. Sto. Agostinho distinguirá um Princípio sem Princípio e um princípio *cum alio principio*, entendendo neste último sentido as palavras de Cristo no referido passo de *Jo. 1:1-2* (Cf. *De gen ad litt. imperf. liber III*: CSEL 28/1, p. 462). E, em *Collatio cum Maximino* 17, lê-se: “ (...) *Siquidem et Filius in principio erat: Pater uero ante principium et sine principio est, ut ingenitus et innatus.*” : PL 42, 734). Cristo, ao reunir numa só pessoa, humana e divina, o tempo e a Eternidade, torna-se Princípio de uma nova Criação, numa dupla acepção. Enquanto Verbo Eterno, no qual se contém todas as *rationes aeternae*, nele vive, também, a *ratio eterna* da sua própria Incarnação; e enquanto criatura presente na história, ele é *primogenitus omnis creaturae* enquanto inaugura um novo modo de vida, no qual é possível a existência temporal unida à eternidade do Princípio (v. também, *Conf. XII*, XX, 29 (CCL 27, p. 230-231); *DT VI*, II, 3 (CCL 50, p. 229-231).

o assomo de degradação, em Deus, ao mesmo tempo que declina o espectro do politeísmo, na relação dos homens com o divino.

O Pai gera. Esse facto diz simplesmente que tal Princípio dá o seu ser a um Outro. Ora, cabe interrogar por que razão o faz. O esquema de processões trinitárias proposto pelo neoplatonismo encontraria numa necessidade íntinseca ao Uno a resposta para ambas as actividades da hipóstase Suprema. Necessitado de difundir o Bem que Ele é, doar-se-ia. E, necessitado de conhecimento de si, pois se alheia do Intelecto, faria que ele emanasse de si. Nesta perspectiva, é a necessidade que move o Princípio a estabelecer relação. Ao invés, a proposta agustiniana para compreender a essência trinitária do Ser Supremo anula todo assomo de necessidade. O Pai gera sem que, para esse facto, se encontre, sequer, uma razão suficiente, nem mesmo a de difundir a Bondade em que consiste. Fáz-lo tão-só por gratuidade, sem porquê. Enquanto Vida Espiritual, dotada de inteligência e liberdade, o Princípio quer que um Outro participe da sua eterna felicidade. O efeito deste acto de doação, dada a plena semelhança entre o Princípio e o termo *ad quem* da mesma, é a constituição de uma Alteridade real. O Filho não é uma emanação do Pai, mas uma realidade Outra do Pai. Por sua vez, a relação do Filho para o Pai procede do reconhecimento, por parte do Filho, da total dependência da sua identidade em função da liberalidade do Princípio. Este reconhecimento da fonte da sua identidade na Pessoa do Pai expressa-se, precisamente, mediante a gratidão. Por isso, também o Filho, à semelhança do Pai, se doa gratuitamente a Ele, exercendo a sua liberalidade. Por ela, o Filho oferta eternamente ao Pai tudo aquilo que Dele recebeu: o seu ser, que, afinal, não é diferente da essência divina.

Nesta correlação – no elo de união que o Pai e o Filho estabelecem entre si – revela-se, preferencialmente, a identidade de essência, manifestando-se a natureza relacional da própria substância divina, enquanto Unidade. Como ficou dito, é um facto que Sto. Agostinho distingue, claramente, a essência divina da predicação *secundum relatiuum*. Por definição, a essência ou substância não é um predicado relativo. No caso da essência divina, indica subsistência eterna, em identidade com o Ser de Deus. Porém, dado que a Unidade divina é constituída pela vida dinâmica das processões, aquilo que transparece de uma análise da concepção agustiniana de Absoluto é a noção de um Deus que é Relação Subsistente de hipóstases. Esta mesma é a acepção mais profunda da noção agustiniana de ordem. Há uma forma suprema de relação que não é nem aleatória nem irracional, pois parte de um Princípio sumamente Inteligente e Livre,

referente último de todas as processões, quer no caso da geração do Filho, onde a dependência do Princípio se manifesta à razão com maior evidência, quer no que se refere à processão do Espírito Santo.

Efectivamente, sem deixar de insistir no facto de tal processão ser do Pai e do Filho – *spiritus sanctus ab utroque procedit* -, Sto. Agostinho refere que o Espírito Santo procede do Pai *principaliter*⁷³⁰. Esta afirmação é apenas uma consequência lógica da assunção da Ordem no seio da Deidade. O Pai é Princípio. Na verdade, toda e qualquer forma de relação haverá de proceder Dele, principal e primordialmente, pois sem a doação do Pai ao Filho, a processão do Espírito Santo não se compreenderia. Todavia, na exacta medida em que o Espírito Santo é essa realidade que consiste na doação mútua do Pai e do Filho, sem ser nenhum dos termos da relação, mas erigindo-se *na relação mesma*, esta processão não pode deixar de ser *ab utroque*, em perfeita identidade. O Espírito Santo não procede mais do Pai do que do Filho, caso em que, de novo, se introduziria subordinação, na essência divina. Nem se pode afirmar que o Espírito Santo procede do Pai pelo Filho, caso em que se afastaria do Princípio. O Espírito Santo procede *principaliter a patre et essencialiter ab utroque*. Sto. Agostinho compreendeu que só assim é possível garantir, a um tempo, a Ordem, no interior da Deidade, garantindo a inteligibilidade desta relação como identidade na Diferença, e a Unidade de essência, na relação das hipóstases. De facto, o Pai gera por gratuidade, o Filho doa-se gratuitamente ao Pai e, desta mútua doação procede o Espírito Santo, precisamente enquanto doação. Para a designar, Sto. Agostinho emprega os termos *caritas* ou *dilectio*: Amor que Une eternamente duas Identidades, procedendo dinamicamente da relação de doação que entre ambas se estabelece.

Como ficou dito, ao considerar assim a relação trinitária, o Hiponense não pode deixar de concluir a extrema dificuldade em diferenciar a Pessoa do Espírito Santo e a essência divina. Com efeito, em tudo se assemelham estas duas noções. Por um lado,

⁷³⁰ O Espírito Santo procede *principaliter* do Pai « (...) quia et filius de illo natus est, et *spiritus sanctus principaliter de illo procedit*, de quo natus est filius, et cum quo illi communis est idem spiritus » (*Sermo LXXI*, 26: RB 75, p. 93-94); V., também, *DT XV*, XVII, 29: « Et tamen non frustra in hac trinitate non dicitur uerbum dei nisi filius, nec donum dei nisi spiritus sanctus, nec de quo genitum est uerbum et de quo procedit principaliter spiritus sanctus nisi deus pater. Ideo autem addidi, principaliter, quia et de filio spiritus sanctus procedere reperitur. »; *DT XV*, XXVI, 47: “ (...) Filius autem de patre natus est, et *spiritus sanctus de patre principaliter*, et ipso sine ullo interuallo temporis dante, communiter de utroque procedit. » (CCL 50A, p. 503; p. 529: it.n.).

Deus é Espírito e, por outro, enquanto Espírito Sumamente Perfeito, é Espírito de Santidade ou Caridade⁷³¹. Porém, Sto. Agostinho afirma que o Espírito Santo procede do Pai e do Filho exactamente enquanto *dilectio* que une estas duas hipóstases, como a doação mútua entre elas, a qual constitui uma terceira identidade e sem a qual não se poderia falar de relação. Ao arribar a este resultado, o próprio filósofo se sente confundido, ao ser confrontado com uma quase-identidade entre a Pessoa do Espírito e Essência divina. Esta conclusão é irrefragável, pois o Hiponense alcança-a por exigência de coerência intrínseca da sua própria análise.

Contudo, se tal apuro é sentido com realismo por parte do filósofo, ele torna-se revelador no que à compreensão da essência divina diz respeito. Na verdade, este embaraço faz ressaltar não apenas o facto de Deus ser relação, mas revela também a essência da própria relação: *caritas*. Na simplicidade desta afirmação – a essência divina é relação subsistente de hipóstases, cuja natureza é doação – consiste precisamente, a noção augustiniana de Ordem. Se, na Vida Divina, não há hierarquia ou graduação, todavia não se poderia, de modo algum, afirmar que aí a ordem está ausente, não apenas pelas aporias que de tal facto adviriam na compreensão da relação entre Deus e o Mundo, mas antes de mais porque, retirando a ordem da própria essência da Deidade, esta seria irracional, inconcebível e caótica. Com efeito, não se compreende como subsistiria a realidade superna sem a ordem nela se realizar de modo excelente, garantindo a inteligibilidade de um Deus *Simplex et Multiplex*.

Assim, a convergência entre a Pessoa do Espírito Santo e a essência divina elucidada, pelo menos de modo intuitivo, uma afirmação feita pelo próprio Agostinho, segundo a qual Deus é Pessoa. Para o filósofo, *persona* é um termo que se predica *a se* e não *ad aliud*. O termo *persona* não é um relativo. Todavia, esse facto não faz que tal

⁷³¹ Já em *De fide et symbolo* Sto. Agostinho insistia na identificação neotestamentária da essência divina como *dilectio* e não apenas como espírito. Porém, da mesma forma que nem toda a expressão de espírito é Deus, assim também nem toda a forma de dilecção é Deus: “ (...) et quod in illa enumeratione conexasunt sibi rerum, ubi dicitur: *omnia uestra sunt, uos autem Christi, Christus autem dei, et: caput mulieris uir, caput uiri Christus, caput autem Christi deus*, nulla fit commemoratio spiritus sancti, ad hoc pertinere dicunt, quia non fere in his, quae sibi conexasunt, numerari solet ipsa conexio.” (*De fid. et symb.* IX, 19 : CSEL 41, p. 25). Em *De ciuitate dei* encontra-se uma explanação das diferentes acepções do termo *spiritus*, analisadas na graduação dos seres criados. Sto. Agostinho evidencia que Deus é Espírito *non creatum sed creatorem* (cf. *De ciu. dei* XIII, 24. Todo o parágrafo refere a identidade do Espírito Santo, na Trindade e na sua relação com o Mundo e, em particular, com o ser humano: CCL 48, p. 408-414).

identidade se encerre sobre si mesma. Inversamente, essa realidade só é *a se*, um subsistente, precisamente porque está referenciada a Outro e se constitui nessa relação. Ora, a afirmação augustiniana segundo a qual Deus é Pessoa – razão pela qual três Pessoas não significam uma multiplicação de deuses, mas constituem um só Deus – indica precisamente que a essência divina se constitui na dinâmica das relações interpessoais, a qual se unifica numa Deidade cuja essência é *caritas*⁷³². A nebulosa que envolve a decisão augustiniana acerca da Pessoa do Espírito Santo – na medida em que Ele é precisamente a Caridade que une o Pai e o Filho –, permite de certo modo vislumbrar em que consiste este Deus-Pessoa, de que fala Sto. Agostinho⁷³³. Ele é Caridade, em si e na relação com o Mundo. Inseparável na sua Unidade, onde está cada uma das Pessoas, onde ela actua, está toda a Trindade e Unidade de Deus, toda a Caridade que Deus É.

Por último, nesta convergência entre a essência divina e a Pessoa do Espírito Santo evidencia-se a acção trinitária na relação com o Universo criado. De facto, se o nome próprio do Espírito Santo é Caridade - na essência divina, enquanto processão -, na sua relação com o Mundo Sto. Agostinho considera que Ele se identifica melhor pela expressão *Donum Dei*. Porém, dada a convergência entre esta pessoa divina e a essência de Deus, enquanto *Vnitus-Trinitas* ou Ordem, melhor se manifesta que não é “isoladamente” que o Espírito Santo actua no Universo como Dom, mas que é precisamente a Trindade, enquanto Doação eterna, em eterna união de Amor que, mediante a Pessoa do Espírito Santo, está presente no Universo⁷³⁴. Por sua vez,

⁷³² Em *DT VI, V, 7*, Sto. Agostinho denuncia esta dificuldade, quando escreve: “ (...) *Spiritus ergo sanctus commune aliquid est patris et filii, quidquid illud est, aut ipsa communio consubstantialis at coaeterna; quae si amicitia conuenienter dici potest, dicatur, sed aptius dicitur caritas; et haec quoque substantia quia deus substantia et deus caritas sicut scriptum est.*” (CCL 50, p. 235).

⁷³³ *DT VII, IV, 8*: “ (...) Aut quoniam propter ineffabilem coniunctionem haec tria simul unus deus, cur non etiam una persona ut ita non possimus dicere tres personas, quamuis singulam quamque appellemus personam, quemadmodum non possumus dicere tres deos, quamuis singulum quemque appellemus deum siue patrem siue filium siue spiritum sanctum?” (CCL 50, p. 258); *DT VII, VI, 11*: “ (...) Ad se quippe dicitur persona, non ad filium uel spiritum sanctum; sicut ad se dicitur deus et magnus et bonus et iustus et si quid aliud huiusmodi.” (CCL 50, p. 262).

⁷³⁴ Precisamente pela Unidade consubstancial entre as três hipóstases, a Trindade opera inseparavelmente: “ (...) Intellegite ergo, fratres carissimi, Patrem et Filium et Spiritum sanctum inseparabiliter sibi cohaerere, Trinitatem hanc unum Deum; et omnia opera unius Dei, haec esse Patris, haec esse Filii, haec

no Universo, a ordem – a unidade de caridade entre diferentes seres espirituais, preservando a identidade de cada um – só se realiza mediante essa acção trinitária.

Sendo esta tarefa confiada ao Espírito Santo enquanto *Donum Dei*, ela implica uma peculiar forma de comunhão entre as criaturas espirituais. Sendo Dom, ela é, também, surpreendente, imprevisível e sempre nova. E, sendo acção divina, ela escapa ao entendimento humano, só podendo ser compreendida, até certo ponto, mediante a experiência de dilecção que possa ser concedida a cada um pelo próprio Espírito. Ora, sendo o próprio Deus que dá o Espírito Santo – por isso Este é *donum Dei* - esta distinção entre Deus e a terceira Pessoa da Deidade não pode ser meramente de razão, alcançando domínio ontológico. Com efeito, a terceira hipóstase distingue-se da Unidade na Trindade, que é Deus⁷³⁵.

Eis o motivo pelo qual a ordem é uma noção tão misteriosa e dificilmente se deixa captar nas malhas do discurso humano, sempre limitado e parco de possibilidades, quando confrontado com a Suprema Gratuidade Divina. Recordámos que o filosofema da Ordem, na sua formulação epidérmica, inquire sobre o modo como o Uno e o Múltiplo, Deus e as criaturas, se relacionam, de forma a compreender até que ponto o Absoluto está, ou não, próximo das realidades humanas. Ora, tal como Sto. Agostinho concebe a noção de ordem, vindo a identificá-la na essência divina – relação subsistente, que consiste na eterna comunhão entre a identidade e a diferença -, aparentemente esta noção afasta-se de modo abissal das realidades humanas. Na perspectiva agustiniana, entre as realidades criadas, sujeitas ao tempo e ao movimento, nada subsiste eternamente como relação que une diferenças. A consequência parece, portanto, inevitável: nada mais afastado dos assuntos humanos do que a noção agustiniana de ordem, nenhum Ser mais desinteressado do destinos terrenos do que o Ser divino.

Todavia, uma análise da sua obra evidencia que não é assim. Por um lado, foi possível vislumbrar uma realidade cujo ser consiste na eterna relação que une três realidades diferentes, as quais comungam de uma mesma essência. Por outro lado, uma

esse Spiritus sancti” (*In Iohan. Ev. Tract. XX, 13: CCL 36, p. 211*); V. também, *Ibid. XX, 3; XX, 7 (CCL 36, p. 204; p. 206)*.

⁷³⁵ A distinção entre os domínios próprio e comum (*commune / proprium*) vem aqui em socorro de Sto. Agostinho: *DT V, XI, 12*: “(...) ille spiritus sanctus qui non trinitas sed in trinitate intellegitur in eo quod proprie dicitur spiritus sanctus, relatiue dicitur cum et ad patrem et ad filium refertur quia spiritus sanctus et patris et filii spiritus est. » (*CCL 50, p. 219*).

vez compreendida a essência divina – na medida em que tal é possível à mente humana e sempre salvaguardando a condição insondável de Deus –, importa retirar todas as consequências da dimensão intencional inerente à natureza da Deidade enquanto doação de Amor. Por último, é necessário admitir, à luz dos pressupostos da metafísica augustiniana, que esta mesma Ordem se pode realizar no Mundo, respeitando a contingência deste e, de modo peculiar, em e através do ser humano.

Na perspectiva augustiniana, esta instauração da ordem no tempo é fruto da Criação. Dito de outro modo, o Mundo é expressão gratuita de ordem, e não fruto de um acaso, de um caos a que se acrescentaria uma ordenação extrínseca e temporária, ou do encontro de princípios beligerantes. Por isso se compreende que, para o Hiponense, a ordem no Mundo não venha nunca a ser inviabilizada, e que a sua maior ou menor expressão no tempo jamais seja fruto exclusivo de uma decisão divina, não obstante se encontrar subordinada à vontade suprema do Criador.

A vontade divina, correspondendo ao acto Criador de Deus-Trindade, instaura, de modo radical e definitivo, no âmago de cada criatura e no curso dos tempos, a ordem e, porque de criaturas se trata, também a medida e o número. Sendo assim, só a vontade humana pode restringir a vontade de Ser que corresponde à ordem do Criador, impressa no Universo. E, mesmo se o livre arbítrio da criatura humana pode resistir à realização da ordem, de tal resistência resulta, apenas, uma omissão de realidade, a qual se integra, ainda e sempre, na ordem, mais não sendo do que uma expressão temporal diminuta daquele Princípio Supremo, sujeitando-se, também ainda e sempre, ao Criador, enquanto instaurador de Ser. Precisamente porque a ordem se estabelece, em virtude da Criação, em toda a expressão de ser e, portanto, também na vontade humana, o domínio de obstrução que esta poderia infligir à constituição da ordem no tempo é sempre relativo e sujeito à soberana Ordem, que é o próprio Deus, dador de Ser.

Quanto ao primeiro aspecto – por que meio o ser humano acede à compreensão do divino –, Sto. Agostinho promulga a centralidade da função iluminadora do Verbo como mediação de toda a forma de compreensão e, de modo particular, no que se refere ao conhecimento de Deus ou conquista da Sabedoria. Por isso, a noção augustiniana de ordem será indissociável da função que ocupa, na mundividência do Hiponense, a Mediação do Verbo, Criador, Incarnado no tempo e princípio de iluminação de todos os seres humanos. Quanto ao segundo aspecto, a saber, a identidade entre Ordem e Amor, na essência divina, e a sua realização no ser humano, tanto a nível individual como comunitário, ele torna-se possível mediante a união das vontades, a modo de um

projecto que, não obstante se desencadear no tempo, apenas se realiza na eternidade, aí atingindo a sua plena realização. Contudo, esta união de boas vontades, que é fundamento da Cidade de Deus, não obstante estar já germinada no tempo, está envolta em mistério, pois dirige-se à Eternidade e vivencia-a já, de algum modo. De facto, a união das vontades na construção do Bem Comum não se realiza sem o concurso humano e, contudo, ela não corresponde, efectivamente, a nenhuma realidade criada: transcende a ordem das criaturas. E, se é verdade que ela se realizará plenamente no final dos tempos, ela é já, no tempo, uma presença efectiva da Eternidade. Esta acção de unidade e comunhão, que se realiza de modo universal e surpreendente, é, de facto, na óptica de Agostinho, *Donum Dei*. Por isso, ela corresponde à acção do Espírito Santo no tempo e impregna todas as criaturas. A sua actividade evidencia-se, contudo, de modo particular, no ser humano, enquanto este pode participar dela mediante o Dom da Sabedoria.

Da mesma forma que, ao expor o processo de mostração da existência de Deus como noção óptima, Sto. Agostinho indicava que a razão concebe a Verdade na Unidade como Bem Supremo e a entende como um princípio a realizar mediante as funções da mente humana, também agora, ao contemplar a essência, Una e Trina, da Verdade ou Deidade, o filósofo apresenta-a à mente como um projecto a realizar. E se, já ao contemplar a Unidade da Verdade, a mente verificara ser aquela o Bem Comum, desiderato universal - a realizar, portanto, em todos os humanos e por todos os humanos -, esta condição comunitária do Ser mais se acentua, quando a própria Verdade é concebida como *dilectio*.

Também por este facto - dada a estreita união que o Hiponense estabelece entre as funções da mente e a realização da ordem - a via de acesso à compreensão da essência divina, Una e Trina, como comunhão de Amor, tem, como senda privilegiada, a análise da mente humana, enquanto *imago dei*. Assim, a explanação que o filósofo faz da estrutura do espírito humano, em concreto nos últimos oito Livros de *De trinitate*, pretende aproximar a essência divina da experiência humana.

3. In abdito mentis

Para compreender a natureza da alma humana com base na afirmação do relato bíblico da Criação, onde se lê que o ser humano é formado à imagem de Deus, o

Filósofo de Hipona socorre-se, antes de mais, da concepção de ordem como hierarquia ontológica, e insiste que é pela presença da razão na mente que se pode falar de uma forma de ser, *diferente e superior*, na disposição das criaturas no Universo.

Efectivamente, a doutrina exposta sobre a natureza da mente humana em obras anteriores a *De trinitate* é assumida de modo cabal no referido Tratado, sendo aquela simplesmente aprofundada e perspectivada desde outra óptica, à hora de construir um percurso racional para Deus, mediante a perscrutação da imagem Dele, impressa no espírito humano. Assim, quanto ficou escrito acerca da natureza da mente, por exemplo, em obras como *De quantitate animae*, *De libero arbitrio* ou *De uera religione* permanece vigente, quando Sto. Agostinho indaga sobre a natureza e a efectiva presença da efígie divina no espírito humano, pretendendo, a partir de tal exame, aceder, tanto quanto possível, ao conhecimento da natureza do Ser Supremo.

Note-se, a título de exemplo, o paralelo entre a *expositio* de *De quantitate animae*, onde se descreve uma via de ascensão do espírito em direcção ao repouso em Deus⁷³⁶, e a síntese apresentada em *De trinitate* acerca do percurso de ascense da mente⁷³⁷. Com efeito, trata-se, nesta obra, de reflectir sobre o *apex mentis*, já identificado, naquela outra, com a *contemplatio*. A este grau corresponde, em *De quantitate animae*, a estabilidade do espírito humano *apud Deum*. Do mesmo modo, no referido Diálogo, o filósofo garantia que a beleza da alma era conquistada e assegurada precisamente em função da sua proximidade com a Beleza Suprema. Nos desenvolvimentos ulteriores efectivados pelo Hiponense, esse facto corresponderá à realização plena da imagem de Deus na mente humana, a qual, indissociável de uma encarnação da beleza, é própria da *anima ordinata* e exige o movimento voluntário da alma em direcção à posse e desenvolvimento da sua forma.

A *imago dei* que, em *De trinitate*, é descoberta pelo Hiponense *in abdito mentis*, é considerada pelo filósofo como princípio ontológico inerente à forma humana, mediante o qual esta se dirige para a contemplação e união com Deus. Ora, a realização desta *imago*, precisamente por estar unida a um processo de Criação que apenas se justifica pela liberalidade do Ser Supremo, supõe o duplo movimento, por parte do ser humano,

⁷³⁶ Cf. *De quant. anim.* XXXIII, 70- 76 (CSEL 89, p. 217-225).

⁷³⁷ *DT XII, XV, 25*: “ (...) Relinquentibus itaque nobis ea quae exterioris sunt hominis et ab eis quae communia cum pecoribus habemus introrsum ascendere cupientibus, antequam ad cognitionem rerum intellegibilium atque summarum quae sempiternae sunt ueniremus, temporalium rerum cognitio rationalis occurrit. » (CCL 50, p. 379).

de *conuersio et formatio*. Este, tal como Sto. Agostinho o considera, não se dissocia de um processo de *reformatio*, no estado pós lapsário inerente ao género humano.

De facto, para o Hiponense, a realização plena de cada ser humano exige que ele *assuma* a imagem divina⁷³⁸. Porém, dada a situação de *deformitas* da imagem, este processo não se aliena, na condição histórica do ser humano, de um movimento de *restauração da forma*. Se é verdade que tal *reformatio* indica uma recuperação do estado originário da forma, todavia tal condição é conquistada a partir da situação histórica de cada ser humano, imerso no curso dos tempos. Por isso, na perspectiva augustiniana, a formação da *imago dei* na mente humana integra o evoluir do ser no tempo – a historicidade –, indissociável da situação real de cada forma humana no momento próprio da sua existência histórica.

Assim, o processo de *reformatio* não recupera, para a forma humana, uma situação idêntica à de um estado primordial – a proposta augustiniana não integra um movimento de regresso às origens –, mas acrescenta-lhe toda a densidade ontológica adquirida pela expansão do ser no tempo. A *reformatio* realiza-se, no ser humano, a partir do exacto posicionamento que ele ocupa na história. É no curso dos tempos que o ser, enquanto propriedade radical de todas as existências, se desenvolve e se adensa, em direcção a um *telos*. Ora, todo esse movimento, do qual o próprio cosmos está impregnado, é já diferente do momento do seu exórdio, podendo afirmar-se que o universo possui mais-ser, na medida em que se diferencia do Início uma vez que, mediante o curso dos tempos e o evoluir das formas, abarca uma maior densidade ontológica. Para Sto. Agostinho, este contexto metafísico é indissociável da situação concreta de cada ser humano.

Em todo o processo de conquista da *imago dei* para a mente, é precisamente a noção de *forma* que o filósofo indica, pois é esta que está colocada no cerne na estrutura

⁷³⁸ DT XV, VII, 11: “ (...) Quapropter singulus quisque homo qui non secundum omnia quae ad naturam pertinent eius sed secundum solam mentem imago dei dicitur una persona est et imago est trinitatis in mente.” (CCL 50A, p. 475). Querendo encontrar, na obra do Hiponense, um “princípio de individuação”, ele não se há-de procurar nem na noção de natureza, nem na questiúncula acerca da origem das almas, problema insolúvel pelos motivos antes apontados. Aquela realidade que faz de cada ser humano um indivíduo diferente de outro, comungando, todavia, com ele, pois partilha uma mesma natureza, é a *imago dei*, impressa na mente pelo acto criador divino. Precisamente porque este princípio – a *imago dei* – encerra em si uma dinâmica essencialmente relacional, Agostinho prefere referir-se a ele mediante o termo *persona*.

ôntica do ser humano. É esta mesma noção para a qual reclama, ao longo da sua obra, total dependência ontológica em face do Princípio de Ser. Por sua vez, a interligação entre a concepção de *forma - species, in statu visionis* - e a beleza, é, também, uma nota comum nos escritos do Hiponense. A beleza do espírito humano reflecte a ordem nele executada, a qual consiste na contemplação da essência divina ou na união entre a alma e Deus. Só conquistando essa situação se poderá falar, em sentido pleno, de uma *anima ordinata*. Incontestavelmente, esta possibilidade do espírito humano constitui, para Sto. Agostinho, a *uis animae*, da qual apresenta um resumo, já em *De quantitate animae*.

Sabendo que a alma humana não é de natureza divina, o filósofo afirma não haver, no universo das criaturas, maior proximidade entre o Uno e o Múltiplo do que aquela que se estabelece entre Deus e a mente humana. Esta proximidade é justificada através do elemento comum que existe entre ambas as formas, divina e humana, e que consiste no factor *espiritualidade*. Este elemento comum em naturezas tão díspares permite falar de uma conexão efectiva entre ambas, não obstante a infinita distância que as separa.

De facto, se é à mente humana que Sto. Agostinho, quer considerando o conjunto das realidades criadas, quer analisando a complexa estrutura do próprio ser humano, confere o primado na hierarquia ontológica, é lógico que se proponha proceder para a compreensão da essência do Ser Supremo a partir da análise de tal realidade. Porém, o apelo agustiniano de ascese da mente não termina no conhecimento de Deus a partir da razão, nem sequer resulta de uma actividade da mente por si própria e a partir de si mesma. Convém recordar, por conseguinte, que a autonomia da mente no exercício das suas funções é considerada como sempre relativa.

Ao propor-se aceder ao conhecimento da essência divina mediante a análise da *imago dei* impressa na mente humana, o Hiponense desafia um conhecimento do divino a partir *do próprio ser divino*, uma compreensão de Deus e do real em Deus – *apud Deum* -, sem que, para obter tão ousado desiderato, seja necessário abdicar da condição finita da criatura humana. Na verdade, quando parte da imagem de Deus para aceder ao conhecimento da essência, Una e Trina, da divindade, o filósofo não deixa de tomar, como ponto de egresso, uma realidade criada. Outra coisa não é a imagem de Deus impressa no espírito humano, nem outra via se permite à condição finita do ser humano, para aceder ao divino.

Por seu turno, seja qual for o estado em que se obtenha este conhecimento de Deus em Deus – *per speculum* ou *per speciem; in statu uia* ou *in uisione pacis* –, tal agnição reside, sempre, numa realidade criada: a mente humana. Ora, este paradoxo, inerente à

afirmação de uma certa conaturalidade entre Deus e os seres humanos – e não entre a alma e as formas, como defendiam as correntes filosóficas de filiação platónica –, sustentado, ao mesmo tempo, na abissal diferença entre Criador e criaturas, supõe a afirmação do carácter sempre mediado do conhecimento do Absoluto, por parte da mente. A própria Verdade é, para Sto. Agostinho, uma realidade a um tempo Suprema e Mediadora, mesmo considerando que Deus é mais próximo e familiar ao espírito humano do que qualquer outra criatura. Com efeito, já em *De quantitate animae* o filósofo declarara que entre todos os seres criados e o Criador - não obstante a infinita distância que separa a alma e Deus - a maior proximidade se verifica na própria alma humana, consistindo, nesse facto, a grandeza dela⁷³⁹.

Na trama de mediações que se estabelecem entre os diferentes graus de ser presentes no Universo, Sto. Agostinho considerará, ainda, não apenas a maior proximidade entre a mente e o Absoluto – *propinquior*, quando comparada com as demais criaturas –, mas também a função, na constituição da ordem no tempo, daquela criatura mais próxima de ambos, em superlativo – *propinquius* –, a qual o Hiponense virá a identificar com a realidade mediadora de Cristo, Verbo Incarnado. Assim, a tese agustiniana segundo a qual nenhuma realidade criada está mais próxima do Absoluto do que a alma humana, evidencia, enquanto enunciado ontológico, a radicalidade que o Hiponense confere à noção de *ordo, caritas seu dilectio*. Estes termos são sinónimos pois a realização da *ordo* é, para o ser humano, a união com o Absoluto. Todavia, esta só se realiza pela mediação do Verbo Incarnado.

Igualmente próxima de Deus, até à plena comunhão com a substância divina, e dos seres humanos, até à participação na mesma natureza e na mesma complexidade ontológica, imersa nos condicionamentos de espaço e tempo, a criatura que se coloca, mediante uma participação ontológica, entre Deus e os humanos, reunirá, em exclusivo, a condição de Verdadeiro Mediador. É assim que emerge como elemento axial da metafísica agustiniana e chave da articulação do filosofema da Ordem, a figura do Verbo Incarnado: *unus mediator dei et hominum homo christus iesus*⁷⁴⁰.

⁷³⁹ *De quant. anim.* XXXIV, 77: “(...) Audisti, quanta sit animae vis ac potentia. Quod ut breviter conligam: quemadmodum fatendum est, animam humanam non esse, quod deus est, ita praesumendum nihil inter omnia, quae creavit, deo esse propinquius.” (CSEL 89, p. 225).

⁷⁴⁰ A expressão, tomada de S. Paulo, é recorrente, na obra do Hiponense. A constituição do Homem Cristo Jesus como Mediador exigirá o esclarecimento de quanto Agostinho condensa em *De gen. ad litt.* VIII, 14: “(...) ex genere Israhel factus Emmanuhel nobiscum deus reconciliauit nos deo, hominum et dei

Porém, antes de abordar a Mediação de Cristo como realização plena da noção de Ordem, é conveniente seguir os passos do Hiponense na análise da relação entre a mente e o Absoluto, tendo, no entanto, sempre presente que esta mesma indagação não seria possível sem a acção do Mediador, enquanto Ele mesmo, Verdade Iluminante, é sustentáculo do exercício da *uera ratio*, ou da inteligência da fé.

Sto. Agostinho distingue claramente os *uestigia trinitatis*, presentes nas diferentes formas dos seres, e a *imago Dei*, impressa na mente humana pela essência trinitária do Criador. Já se referiu o motivo pelo qual - sem abdicar da consideração dos vestígios da trindade nas realidades corpóreas, sublinhando, nomeadamente, a constituição da forma delas numa estrutura ternária - o filósofo opta por indagar a mente humana, para aceder à essência trinitária de Deus *per ea quae facta sunt*. Contudo, Agostinho diferencia, ainda, na mente, três níveis de proximidade com o Absoluto. Em primeiro lugar, também nela se encontram os *uestigia trinitatis*. Estes correspondem às associações ternárias de elementos que interferem na relação entre o ser humano e as realidades corpóreas. Neste primeiro nível, o filósofo identifica as trindades do homem exterior e, nomeadamente em *De trinitate*, aborda-as a modo de *exercitatio animae*, no intento de facilitar, às mentes menos familiarizadas com a reflexão sobre realidades espirituais, uma percepção da Trindade divina, mesmo se nebulosa e muito imperfeita. No segundo nível, Sto. Agostinho integra as trindades da mente que identifica ao analisar o processo de auto-gnose. Esta indagação é sobremaneira rica de conteúdo, pois manifesta a concepção agustiniana da dinâmica da mente humana, à qual serve de modelo a própria noção de *dilectio*. Como se viu, é nesta noção que Sto. Agostinho identifica a essência trinitária do Absoluto. Por último, e num domínio de máxima radicalidade, pois atinge nível ôntico, o filósofo indaga sobre aquela dimensão da mente humana que recolhe a *imago dei*. A partir desta análise, estabelece semelhanças e diferenças entre a mente humana e a essência do Absoluto, permitindo conceber o dinamismo da relação entre a Deidade, Una e Trina, e essa peculiar expressão do Múltiplo que é o ser humano⁷⁴¹.

homo mediator, uerbum apud deum, caro apud nos, uerbum caro inter deum et nos (...).” (CSEL 28/1, p. 253).

⁷⁴¹ A leitura dos múltiplos itinerários propostos por Agostinho como vias de acesso à compreensão da Deidade torna inevitável estabelecer um paralelo escrito de S. Boaventura, *Itinerarium mentis in Deum*. É o próprio Doutor Seráfico que aí cita com frequência o Hiponense, trazendo a colação obras como *De uera religione*, *De musica*, ou mesmo a consagrada definição de *pulchritudo*, presente em *De ciuitate*

Também nesta investigação o Hiponense mantém-se fiel à metodologia que coloca a mente humana no centro das atenções sem, contudo, lhe conferir condição de Absoluto, mais ainda, trazendo a claro a sua verdadeira estrutura relacional. Uma vez mais se verifica o movimento a que obedece esta metodologia e que fora descrito, de forma sintética, em *De uera religione: noli foras ire, in te ipsum redi, transcende et te ipsum*⁷⁴².

dei: “omnis enim corporis pulchritudo est partium congruentia cum quadam coloris suavitate.” [*De ciu. dei* XXII, 19: CCL 48, p. 838; *Itiner. ment.*: II, 5: BONAVENTURA, *Opera omnia* t. V, (ed. Quaracchi, 1891), p. 300-301]. No que se refere à influência dos *corporalia* sobre os *sensibilia* e, até, à própria concepção da mente humana, na qual estão impressas, máxime na memória, as *regulae diiudicatio*, mediante as quais o ser humano atinge verdades eternas e imutáveis, ver *Itiner. ment.* II, 9: p. 301-302. Todavia, se também S. Boaventura introduz uma distinção entre os *uestigia* e a *imago dei*, para o Doutor Seráfico esta distinção resulta de uma menor e maior manifestação da Trindade, em conformidade com os graus de ser nos quais ela se reflecte. Assim, é toda a realidade que *ex natura*, reflecte a imagem da Trindade. Porém, nos *corporalia* essa imagem espelha-se de modo imo, enquanto na criatura espiritual - no ser humano e máxime no ser angélico, cume na hierarquia das criaturas - tal imagem se manifesta de modo eminente. Se, tal como o Hiponense, também o Seráfico recorre à trilogia *ordo, mensura, numerus* (ou *modus, species, ordo*; ou *pondus, numerus, mensura* : cf. *Itiner. mentis*, I, 11: p. 298) para identificar a dinâmica trinitária das criaturas, no caso de S. Boaventura a presença da trindade não é meramente vestigial mas já especular, reflectindo uma Sabedoria que imprime, naquilo que faz, um exemplo ou paradigma daquilo que É: Deidade Una e Trina. Assim, se ambos os filósofos concordam em afirmar que mais estão as coisas em Deus, do que Deus nelas, o Hiponense di-lo pensando nas *rationes aeternae* e na presença da forma das criaturas nessa Sabedoria Incriada que é o Verbo, e afastando este, de algum modo, da materialidade das criaturas. Por sua vez, o Seráfico considera como que uma Incarnação da Trindade já em todos os graus de ser, desde o mais imo ao Supremo, considerando que o Verbo não é apenas Forma das formas, mas também causa exemplar destas. Estando presente em cada criatura, esta é *imago dei*. Por isso, não é só na mente que se encontra a via para aceder à trindade divina, enquanto naquela está impressa a imagem de Deus, como afirma o Hiponense. Para S. Boaventura toda a realidade, em qualquer nível que se considere, proclama a Trindade do Criador: “ (...) *Omnis enim creatura ex natura est illius aeternae sapientiae quaedam effigies et similitudo sed specialiter illa quae in libro scripturae per spiritum prophetiae assumpta est ad spiritualium praefigurationem specialius autem illae creaturae in quarum effigie deus angelico ministerio voluit apparere specialissime vero ea quam voluit ad significandum instituere quae tenet non solum rationem signi secundum nomen commune verum etiam sacramenti.*” (*Itiner. mentis*, II, 12: p. 303, it.n.). A natureza inefável da Deidade torna-se, por conseguinte, ainda mais próxima das criaturas, sendo mais acessível a ascese da mente e mais inexplável a recusa de um conhecimento *per uisibilia quae facta sunt ad inuisibilia Dei*.

⁷⁴² Cf. VR XXXIX, 72 (CCL 32, p. 234).

Ora, dado que, para Sto. Agostinho, a estrutura da mente humana e a essência do Absoluto se tecem em íntima comunhão, tornando indissociáveis a realidade de ambas e, portanto, a compreensão delas, não faz sentido separar estes elementos, na indagação. Mais ainda, fazê-lo seria contrariar a própria dinâmica da metafísica agustiniana. É um facto que, nomeadamente em *De trinitate*, as abordagens parecem dissociar-se, tornando possível uma divisão do Tratado em dois momentos, que se poderiam designar, respectivamente, por doutrinal e metafísico. Porém, não obstante tal septo corresponder à disposição corrente em algumas edições de texto, ele é artificial, precisamente porque o princípio que o unifica é o exercício agustiniano da dinâmica da inteligência da fé, no qual se imiscuem, harmoniosamente, o comentário do texto bíblico e a procura de inteligibilidade do mesmo.

Quando Sto. Agostinho se dispõe a indagar acerca da essência divina através da semelhança que dela pode encontrar na imagem de Deus, necessita esclarecer dois aspectos essenciais. Por um lado, terá de identificar, no ser humano, a expressão dessa efígie divina e, por outro, obrigar-se-á a indagar em que consiste a própria noção de *imago dei*.

A primeira tarefa exige um reposicionamento da análise da natureza humana, em concreto relativamente ao modo de conceber a essência da mente. Com efeito, desde a sua conversão metafísica, Sto. Agostinho rejeitara a hipótese de conceber Deus como substância extensa, eximindo a essência da Deidade às categorias dos corpos⁷⁴³. Por isso, ao indagar sobre a efígie divina impressa no ser humano, descarta, desde logo, a hipótese de encontrar aquela imagem no corpo humano. Todavia, dada a estrutura antropológica específica do ser humano, a corporeidade não se dissocia por completo da mente, mesmo quando ela indaga acerca da essência, Una e Trina, do Princípio.

A segunda tarefa exige que Agostinho descortine a essência dessa relação que, em Deus, se designa por *caritas*, dado que, como se viu, é nela que encontra a natureza do Absoluto. Uma vez realizada esta missão, o filósofo verificará em que sentido o espírito humano pode ser imagem da Deidade, espelhando uma tal relação.

⁷⁴³ Em *Conf.* VI, III, 4 (CCL 27, p. 76). Sto. Agostinho recorda que a pregação de Sto. Ambrósio surgira-lhe uma primeira compreensão de Gen. 1: 26, por contraste com a interpretação maniqueísta. Esta nova leitura seria decisiva nos desenvolvimentos ulteriores que o Hiponense levaria a efeito. Se, como o filósofo crê e a razão lhe mostra, Deus é espírito, então é na dimensão espiritual da mente humana que se dará o achamento da imagem de Deus que o ser humano diz ser.

Esta divisão da análise da natureza da *imago dei* constitui, ainda, um modelo artificial, com função meramente metodológica. De facto, Sto. Agostinho trata ambos aspectos em simultâneo, facto que é coerente com o modo como concebe a natureza da mente humana enquanto via privilegiada de acesso à compreensão da essência divina. Assim, se o espírito humano é imagem da Trindade divina em virtude de nele residirem três funções da mente - *memoria, intellegentia, uoluntas* – e pela peculiar relação que estabelecem entre si, é sobretudo enquanto em tal espírito se realiza a ordem dessas mesmas funções na direcção ao Bem Supremo que Sto. Agostinho identificará a imagem de Deus. Mas esta direcção ao Bem Comum, realizada pela mente, só é verdadeiramente *imago dei* quando nela se verificarem as condições que a tornam semelhante à essência divina. Dada a condição intermédia da mente na hierarquia ontológica, a realização, nela, do Amor ou *Caritas*, implica o estabelecimento de uma forma de relação puramente gratuita, quer com o Ser Superior, quer com os que lhe são inferiores na ordenação ontológica, quer, obviamente, com os que lhe são semelhantes.

É assim que o mandamento do duplo amor surge no âmago da realização da ordem por parte da mente humana. E é mediante este exercício do princípio de similitude que se estabelece entre aquela e o Ser divino que se instala, progressivamente, a sabedoria na mente humana, permitindo-lhe vislumbrar a essência divina. O termo de chegada de um tal conhecimento do Inefável não poderá deixar de ser realizado por imagem, em enigma e numa visão indirecta, como acontece quando alguém se vê ao espelho. Tal conhecimento de Deus e da mente reveste-se, efectivamente, de características peculiares, na medida em que envolve a dinâmica das funções da mente, a qual se exerce não na direcção a um objecto cognitivo – por exemplo, a noção de Deus, ou da alma -, mas através de uma experiência universal de dilecção. Na proposta augustiniana, é mediante esta experiência que o ser humano acede à essência da Deidade.

Estes dois planos de atenção que o Hiponense presta à mente humana – identificação da *imago Dei* e indagação, nela, da dinâmica da *caritas*, enquanto princípio ontológico de máxima radicalidade – desenvolvem-se num processo analítico que encontra o seu ponto culminante *in abditio mentis*.

Antes de mais, para compreender a noção de *imago dei*, é necessário não desenquadrar da concepção bíblico-cristã da Criação quanto o Hiponense afirma ao respeito. Assim, é fundamentalmente nos comentários ao texto de Gen. 1: 26 – *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* – que se encontram as

principais teses do filósofo acerca da formação da imagem de Deus no ser humano⁷⁴⁴. A interpretação agustiniana do referido passo bíblico abre-se em três vectores principais, cuja direcção importa articular com alguns outros contributos presentes na obra do Hiponense para o esclarecimento do filosofema da Ordem⁷⁴⁵.

Um primeiro aspecto digno de realce na hermenêutica agustiniana de *Gen. 1: 26* refere-se à insistência do Hiponense em ler, em tal passo da Escritura, um prenúncio da manifestação da natureza trinitária de Deus Criador, presente, no versículo em apreço, mediante o emprego do plural '*faciamus ad imaginem nostram*'. A unidade da essência divina ver-se-ia confirmada na sequência do texto, designadamente no singular empregue em *Gen. 1: 27*, onde se lê *et 'fecit Deus hominem'*. Um segundo aspecto da interpretação agustiniana do relato genesíaco indicia a criação da alma humana à imagem da trindade divina. Por último, e dentro de uma concepção histórica e dinâmica, que obedece ao tríplice movimento proposto por Sto. Agostinho para a constituição da imagem de Deus no ser humano – *creatio, conuersio, formatio* -, o filósofo considera a

⁷⁴⁴ Os escritos onde Sto. Agostinho comenta este passo bíblico são abundantes: *De gen. contra Manich.*; *De gen. ad litt. imperf. lib.*; *De gen ad litt.*; *VR*; *Ep. CLXVII*; *Sermo LII*; *De diu. quaest. 83*, q. 51; *De ciu. dei*, XI-XII; *DT VII*, VI; XII, VI-VII e os Livros XIV e XV; *In Iohan. Ep. ad Parthos*; *Conf.*, máxime o Livro XIII.

⁷⁴⁵ Em *Conf. XIII*, XXII, 32 (CCL 27, p. 260-261) encontra-se uma síntese desta proposta agustiniana para a noção de *imago dei*. Existe um Deus, Criador, em união com o qual vive a alma ordenada, a saber, aquela que ama as realidades superiores e abandona a afecção pelas realidades inferiores. Para atingir esse estado, a mente humana necessita de recuperar a verdadeira vida, mediante um processo de reformação e renovação do espírito. Este processo não se dá por imitação do género, pois se a criação das demais formas é *secundum genus*, a do ser humano é *ad imaginem dei*. A descoberta desta identidade revela ao ser humano o sentido da Criação. No texto em apreço, Sto. Agostinho designa-o por *uoluntas dei*. Mas em *De diu. quaest. 83*, q. XXVIII (CCL 44A, p.35) fica explícito que a causa da Criação e o sentido da mesma é a vontade de Deus e que outra causa não deve ser procurada, à margem desta. O ser humano que vive uma existência reformada à imagem de Deus torna-se capaz de conhecer a essência divina, Una e Trina, na relação que a Deidade estabelece com o Mundo e, de modo peculiar, com os humanos. Esse conhecimento não se obtém por via de autoridade, pois não segue outro itinerário a não ser o próprio Verbo que ilumina interiormente a mente humana. O resultado desta agnição é um conhecimento por experiência – *ut nos probemus quae sit uoluntas tua* - que, longe de mergulhar a mente ordenada num ensimesmamento, lhe confere uma visão universal, abrindo-a à totalidade do real e permitindo-lhe partilhar dessa comunhão de Vida que é a essência divina. Trata-se, afinal, de um conhecimento, no tempo, da realidade tal como ela é no Princípio Criador, onde cada forma repousa numa plenitude de perfeição realizada. Uma tal forma de agnição é necessariamente difusiva, jamais narcisíaca.

função mediadora do Verbo Incarnado, no processo de *reformatio*, suposta uma *deformatio* da imagem inicialmente impressa na mente humana pelo Criador⁷⁴⁶.

Dado que a concepção de Deidade, mediante uma análise da natureza dinâmica da mente humana foi já objecto de atenção e, tendo em conta que, desde uma perspectiva da descoberta da essência divina incidindo na efígie impressa na mente, tal indagação é termo final de um processo que passa pela exploração da estrutura da mente humana, atender-se-á preferencialmente à concepção agustiniana de *imago Dei*, exposta a partir dos comentários do Hiponense a *Gen.* 1: 26, nos quais convergem e se elucidam os aspectos segundo e terceiro, supra enunciados.

Em *De genesi ad litteram*, ao descrever a criação do ser humano como *imago dei*⁷⁴⁷, Sto. Agostinho começa por afirmar que é por possuir mente, razão ou espírito que se evidencia que a efígie divina está gravada no ser humano. Como consequência, segue-se o facto de, na hierarquia ontológica, o ser humano se sobrepôr aos demais modos de existência, e, em concreto, aos animais irracionais. Porém, não é a presença da razão na mente que faz dela, sem mais, *imago dei*, mas sim o facto de aquela função nada ser sem a iluminação que sobre ela exerce o Verbo Eterno, Mediador Absoluto na Criação. Com efeito, só a *mens inluminata* é *imago dei*, pois só ela estabelece um peculiar modo de relação com o Verbo. É neste peculiar modo de relação com o Verbo que se imprime a efígie divina, na mente humana.

Sto. Agostinho identifica, assim, a realização da ordem na mente humana com a *imago dei*, nela impressa. Esta é a exacta condição em que o ser humano foi criado pelo Deus-Trino. É parte integrante da mundividência agustiniana a afirmação de que toda a acção criadora é realizada no Verbo Eterno. É nesse Princípio Supremo que tudo quanto existe adquire inteligibilidade e existência. O Verbo Eterno é, afinal, desde esta perspectiva, o Princípio de Ordem de toda a Criação. Porém, como o Verbo não actua

⁷⁴⁶ É também um estribilho da obra agustiniana a ideia de um movimento de reformação/ recriação da imagem do ser humano, mediante uma peculiar intervenção divina na história pessoal e cósmica. Assim, em VR LII, 101 fala-se de um movimento *a temporalibus ad aeterna regressio* que, não obstante recordar a proposta neoplatónica do *regressus animae* com vista a uma recondução ao Uno, integra-se já numa nova visão do mundo, pois o texto agustiniano funde-se com a ideia paulina de *reformatio* de um *ueteris hominis in nouum hominem* (CCL 32, p. 252). No *Sermo* CXXV, 4 este movimento apresenta-se numa concatenação mais explícita: “ (...) quod ibi fecit formatio, hoc in nobis reformatio: et quod ibi fecit creatio, hoc in nobis recreatio.” (PL 38, 692). E em *DT* a *reformatio* é sinónimo de *renouatio mentis secundum deum uel imaginem dei* (Cf. *DT* XV, XIV, 22: CCL 50A, p 451-454).

⁷⁴⁷ V., fundamentalmente, *De gen. ad litt.* III, 20 (CSEL 28/1, p. 86-87).

sem as demais pessoas da Trindade, a própria Criação será, no entender de Sto. Agostinho, uma acção trinitária. Como se viu, a Ordem não se constitui como propriedade exclusiva do Verbo, mas erige-se em atributo da essência divina, no seio da qual tal noção adquire as características já indicadas: unidade na diferença, anulada a subordinação ou, simplesmente, *caritas*.

Efectivamente, ao comentar a Obra dos Seis Dias, Sto. Agostinho depara-se com a primeira criação, a da luz, e identifica-a com a criatura angélica. Porém, dada a condição primordial desta na ordenação do relato bíblico da Criação, o Hiponense afirma não existir, nela, nenhum conhecimento anterior do Verbo, mediante o qual, num segundo momento, reflexivo, se viesse a criar a noção que haveria de corresponder a esse conhecimento. Na criatura angélica, a relação entre o Verbo divino e a *mens inluminata*, dá-se *sem mediação* – não sem Mediador -, realizando-se por intuição. Por isso, para a criatura angélica, o acto de vir à existência e o acto de se conhecer no Verbo correspondem a uma mesma acção⁷⁴⁸.

⁷⁴⁸ A interpretação agustiniana da Obra dos Seis Dias faz depender toda a realidade de um Único Princípio, o Verbo, *per quem omnia facta sunt*, ou, numa expressão de S. Paulo que o filósofo gosta de repetir, *Deus, per quem omnia, in quo omnia, ex quo omnia* (Cf. Rom. 11: 36; 1 Cor 8: 6). Veja-se, a título de exemplo, *Conf.* I, II, 2, onde Agostinho - em diálogo com Deus acerca da dependência entre o ser humano e o Criador - interroga: “ (...) non ergo essem, deus meus, non omnino essem, nisi esses in me. an potius non essem, nisi essem in te ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia?” (CCL 27, p. 1-2). O texto indicia a concepção da radicalidade desta relação, pela qual as realidades criadas estão mais em Deus do que Deus nelas. Todavia, o Hiponense concebe esta dependência ontológica não apenas em sentido vertical, mas também no plano horizontal. Existe um compromisso ontológico entre todas as criaturas, que envolve todos os graus de ser, a tal ponto que se pode falar de uma comunhão universal entre eles, na qual cada um, de acordo com a sua forma própria, é responsável pelos demais. Assim, a criatura angélica é a primeira, na hierarquia ontológica. Ela conhece-se a si mesma no Verbo, sem mediação de outra agnição, dado o seu lugar de topo, na hierarquia ontológica e a sua condição primeva, na sucessão das obras criadas. Seguidamente, todas as demais formas criadas contam, para além da inteligibilidade radical do Verbo, com a agnição que delas possuem aquelas criaturas, no Verbo. Deste modo, cada forma humana é criada contando, também, com o louvor das criaturas angélicas. E as demais realidades, desprovidas de razão, são criadas com o conhecimento das formas angélica e humana, não obstante a divergência dos processos de agnição específicos destas criaturas espirituais e a diferente forma de corresponsabilização de cada uma delas nesse processo. A interacção que se estabelece entre os diferentes graus e formas de existência significa, em si mesma, corresponsabilidade na constituição de uma realidade que, longe de estar acabada ou de manifestar a decomposição de um Ser primordial, tende a uma máxima expressão, a qual se realiza no curso dos tempos. Sendo assim, a realização da ordem própria de cada forma afecta o conjunto dos seres, ficando a maior ou menor manifestação da ordem

Na exegese agustiniana do relato genesíaco, a criação de cada forma é um facto que resulta de uma *decisão* da Trindade. Por seu turno, a Deidade *aguarda* a decisão da criatura espiritual, para que esta conquiste a sua perfeição própria. Se assim não fosse – se a intervenção da vontade livre da criatura espiritual na sua própria formação não fosse considerada, por parte do Princípio Criador - a actividade criadora de Deus seria, na óptica de Sto. Agostinho, contraditória, já desde este primeiro acto⁷⁴⁹. Por isso, um segundo momento da actividade criadora divina, no qual se realiza o aperfeiçoamento da criatura espiritual, consiste no assentimento que ela presta ao conhecimento que de si mesma adquire, no Verbo. Se, no relato bíblico, o primeiro momento correspondia a uma descrição do acto criador na voz passiva – ‘*et sic est factum*’ – o segundo corresponde à acção divina em colaboração com a decisão da criatura. É, por isso, narrado na voz activa: ‘*et fecit Deus*’. Só agora, após a resposta ou correspondência da criatura, a Deidade pode completar a sua obra, aperfeiçoando o ser espiritual.

A interpretação agustiniana do relato das origens evidencia, neste processo, o carácter *singular* da formação dos seres espirituais. Sto. Agostinho insiste no facto de não se estabelecer, para tais seres, uma relação *secundum genus*, descrevendo a formação deles como um processo personalíssimo de relação que envolve directamente a acção divina e a resposta da criatura espiritual⁷⁵⁰. Sem este duplo movimento de iniciativa e resposta, não há forma, para tais criaturas. E, na ausência de forma, não há ser, nem ordem. Este processo comprova-se quer para o espírito angélico, quer para o espírito humano, cada um de acordo com a sua forma própria. De facto, o espírito humano e o ser angélico possuem idêntica natureza: são criaturas espirituais⁷⁵¹. Para tais

universal a cargo da livre actividade das criaturas espirituais. Todavia, entre elas há-de contar-se o próprio Mediador, Verbo Incarnado, e o exercício da sua liberdade, na história.

⁷⁴⁹ Recorde-se, v. gr., os argumentos de defesa da bondade do livre arbítrio da vontade, em *LA III*, e sobretudo aqueles que articulam, nesse texto, a compossibilidade entre liberdade e presciência divina. A actividade da criatura espiritual é livre, precisamente porque a presciência divina é a de uma criatura livre.

⁷⁵⁰ Cf. *De gen. ad litt.* III, 12 (CSEL 28/1, p. 76-78).

⁷⁵¹ A compreensão da angeologia agustiniana esclarece, também, a compreensão da metafísica do Hiponense, precisamente na medida em que a escatologia proposta pelo filósofo aponta para uma renovação do ser humano à semelhança da natureza angélica.

criaturas, a formação e o conhecimento de si no Verbo Eterno, pelo qual são criadas, constitui um mesmo e único movimento⁷⁵².

O Hiponense considera que o conhecimento que a criatura espiritual tem de si mesma no Verbo é o aspecto crucial que a constituiu no ser. Para o filósofo, no caso do ser humano, tal relação entre o Verbo e a mente - assumida livremente e mediante uma comunhão de amor - dá início a uma nova forma de existência, aquela segundo a imagem de Deus. Ora, este elo de ligação entre a Deidade e o ser humano resguarda-se *in abdito mentis*, naquela dimensão mais funda da mente humana, confiada por Sto. Agostinho à relação, dinâmica e ordenada, da totalidade da mente, nas três funções já referidas.

Por conseguinte, se o Verbo é entendido como imagem do Pai, a mente, que faz do ser humano uma criatura espiritual, é entendida por Sto. Agostinho como imagem do Verbo. Este facto significa que, conhecendo a forma de si mesmo no Verbo – a qual corresponde ao projecto divino para essa natureza –, o ser humano pode aderir livremente a esse conhecimento, que se lhe apresenta como um mandato ou uma Verdade a realizar. Se o fizer, aperfeiçoa-se e realiza a ordenação própria do seu modo de ser, tornando-se uma presença da Deus-Trindade, no Mundo. Se abdicar desta tarefa, permanece num estado de informidade, certamente não absoluto, mas inadequado ao seu modo de ser.

Destarte, Sto. Agostinho inscreve no mais íntimo da mente, a excelência da existência humana, afirmando, a um tempo, a diferença abissal entre o próprio Princípio Criador, Verbo Eterno e Imagem Divina por essência, e a mente humana, criada à imagem de Deus. Ao estabelecer esta abissal dissimilitude *in abdito mentis*, e tendo em conta a inefabilidade do Ser divino, o Hiponense frustra, efectivamente, a possibilidade do ser humano realizar plenamente a sua forma, no curso dos tempos. Na verdade, o

⁷⁵² *De gen. ad litt.* III, 20: “ (...) et fecit deus hominem ad imaginem dei, quia et ipsa natura intellectualis est sicut illa lux, et propterea hoc est ei fieri quod est agnoscere uerbum dei, per quod fit. » (CSEL 28/1, p. 87). A forma verbal *fieri* integra as três dimensões do processo de criação dos seres espirituais: doação da forma à criatura espiritual, a manutenção desta forma pelo Ser divino e o assentimento a essa forma, por parte da criatura que a recebe. Este assentimento dá-se pela passagem de um estado de *informitas* à *formatio*, mediante um processo de *conuersio*. Para o ser humano, este processo de assunção da forma em conformidade com o plano criador realiza-se no tempo. Neste *fieri* integra-se, por conseguinte, no caso do ser humano e dada a condição decaída da humanidade, a reconquista da forma. Suposta uma *deformatio*, esta reconquista dá-se mediante um processo de *reformatio*, o qual se distingue abissalmente da *informitas*.

conhecimento humano da imagem divina que em si mesmo reside só se dá, no curso da existência, *in aenigmatae et per speculum*. Ora, é em socorro desta dificuldade abissal que o Hiponense expõe a sua concepção acerca da noção de ordem, entendida como Mediação. Esta realiza-se quer na essência divina, quer na mente humana enquanto imagem de Deus, quer nas demais criaturas, na medida em que todas comungam, em maior ou menor grau, de um mesmo Ser, de que dependem.

Com efeito, o Verbo Eterno de Deus também se diz Imagem de Deus. Mas, tal como se indica em *De trinitate*, esta imagem procede do Princípio sem princípio, por geração eterna. Por conseguinte, ela identifica-se inteiramente com a essência divina, Princípio de onde procede⁷⁵³. A identidade entre o Verbo-Imagem e o Princípio, de que é Imagem, deve-se, pois, à ausência de sucessão temporal, ou seja, à processão eterna. Inversamente, o espírito criado não é nem simples, nem idêntico ao Verbo, nem, sequer, idêntico a si mesmo. Precisamente por esse facto, a forma da criatura espiritual submete o seu aperfeiçoamento a um processo de conquista de si própria, no qual assume como modelo o conhecimento que de si mesma obtém no Princípio do seu Ser, o Verbo Eterno. Da coincidência actual, na sucessão temporal, entre o que a mente é e o conhecimento que, no Verbo, de si mesma obtém, resulta a realização da *imago dei* no ser humano.

⁷⁵³ Em *De trinitate*, Sto. Agostinho emprega como sinónimos os termos *uerbum et imago*, relativos ao Pai e, portanto, indicando a processão do Filho, por geração eterna (cf., v. gr., *DT V*, XII, 14; VI, II, 3: CCL 50, p. 221; p. 230). Em *DT VI*, X, 11, apresenta o comentário de Sto. Hilário a propósito das processões divinas, evidenciando aí a identidade de essência entre o verbo/imagem e a Deidade: “ *Imago enim si perfecte implet illud cuius imago est, ipsa coaequatur ei non illud imagini suae. In qua imagine speciem nominauit, credo, propter pulchritudinem ubi iam est tanta congruentia et prima aequalitas et prima similitudo nulla in re dissidens et nullo modo inaequalis et nulla ex parte dissimilis, sed ad identidem respondens ei cuius imago est; ubi est prima et summa uita cui non est aliud uiuere et aliud esse, sed idem et esse et uiuere, et primus ac summus intellectus cui non est aliud uiuere et aliud intellegere, sed id quod est intellegere, hoc uiuere, hoc esse est unum omnia tamquam uerbum perfectum cui non desit aliquid et ars quaedam omnipotentis atque sapientis dei plena omnium rationum uiuentium incommutabilium, et omnes unum in ea sicut ipsa unum de uno cum quo unum.*” (CCL 50, p. 241). O tema é retomado em *DT VII*, I, 1 (CCL 50, p. 244.), sublinhando a identidade entre o Verbo Eterno, imagem do Pai, e a essência divina. Em *DT VII*, III e VII, VI, 12 (CCL 50, p. 251-254; p. 265-267), o filósofo insiste na *diferença* entre o Verbo-Imagem do Pai e a mente humana, criada à imagem de Deus, sobretudo comentando 1 Cor. 11: 7, texto que, ao proclamar o ser humano imagem de Deus, poderia prestar-se a ambiguidade a respeito da diferença ontológica entre o Verbo e a forma humana.

Note-se que a exposição agustiniana acerca da constituição da forma das criaturas espirituais, máxime como é descrita nos primeiros Livros de *De genesi ad litteram*, procura compreendê-las no momento de emergência do seu ser. Sto. Agostinho reflecte sobre o Livro do *Génesis* numa tentativa de, mediante um exercício da *uera ratio*, surpreender as criaturas no próprio momento em que passam do nada ao ser, ápice em que se instaura a condição ontológica que lhes corresponde. Esse facto permite que ao filósofo estabelecer a distinção, nomeadamente em *De genesi ad litteram*, entre uma dimensão simultânea da Criação e uma outra, sucessiva. Aquela primeira procura relatar a Criação a partir da própria Forma das Formas, do Verbo Divino que contém em si todas as formas, reais e possíveis. A segunda perspectiva conta com a sucessão temporal e o desenvolvimento progressivo de cada criatura no curso dos tempos.

Quando o filósofo descreve a formação do ser humano como um processo, precisamente porque - radicalmente, no plano metafísico - na forma humana não há identidade entre aquilo que conhece de si, no Verbo, e aquilo que é, o Hiponense mais não faz do que esclarecer aquilo que entende por inquietação ontológica, quando a ela se refere, por exemplo, no exórdio de *Confessionum*. A própria noção de *inquietudo* sustenta-se, também, em uma outra trave mestra da mundividência agustiniana, cuja operatividade já foi referida. Trata-se da declaração da natureza axiológica do juízo humano, a qual se apoia na confirmação de que, no interior da mente humana, o ser se manifesta como projecto a realizar, como dever ontológico, indissociável de uma dimensão radical da própria existência que importa efectivar.

Desde esta perspectiva, a noção agustiniana de ordem assume os contornos de um *mandato* e corresponde à afirmação, por parte do Hiponense, segundo a qual o ser humano é *capax Dei*. Esta expressão, por sua vez, é idêntica a uma outra, que designa o ser humano como *capax praecepti*, permitindo, uma vez mais, fundir, na obra do Hiponense, as perspectivas ética e ontológica. Para o filósofo, uma só é a concepção de ordem entendida na sua dimensão ontológica ou axiológica, dado que Sto. Agostinho considera que toda a expressão de ser se conhece sempre sob forma de dever, de mandato ou de ordenação para a acção. Este facto justifica-se porque, na raiz, a criatura espiritual não é o que de si mesma conhece, mas sim a realidade que dela subsiste no Absoluto ou Verbo Eterno de Deus. Mais ainda, é a própria actividade criadora divina que segue esta dinâmica, na qual convergem o ser e o dever. Este aspecto revela-se atendendo ao modo como o Hiponense, em *De genesi ad litteram*, descreve a dupla dimensão da Criação, simultânea e sucessiva. A acção divina de criar é conhecida pelas

peças da trindade no Verbo, mas só a um *Fiat* divino – acto que designa uma comunhão das três pessoas na vontade de criar cada forma concreta que virá a ser – as formas passam da realidade na vida intra-trinitária à presença no Universo e no tempo.

Sto. Agostinho insiste na condição radical da forma humana como *capax praecepti*. A ela se refere já em *De libero arbitrio*, para justificar a bondade da capacidade humana de livre escolha, mesmo se defectível. Todavia, em *De genesi ad litteram*, esta dimensão imperativa da ordem torna-se, porventura, mais compreensível, a partir da radicalidade do acto criador divino, tal como Sto. Agostinho o concebe. Nessa dimensão revela-se a indigência profunda do ser humano, que não pode dissociar o conhecimento de si no Verbo, como forma plenamente realizada, da situação de *informidade* em que se encontra. Esta corresponde a uma decisiva disconformidade com aquilo que reconhece acerca de si, quando se confronta com o Princípio.

Em *De genesi ad litteram*, Sto. Agostinho propõe-se seguir passo a passo a narrativa bíblica das Origens, dedicando especial atenção à formação das criaturas espirituais. Esta acção divina é descrita em termos de um processo de vocação ou chamamento à existência, que se apresenta sob forma imperativa e que se realiza pela mediação da Palavra ou Verbo Eterno de Deus. Este imperativo explicita-se, no relato bíblico da Obra dos Seis Dias, através da forma verbal *fiat*, a qual traduz, na narrativa, uma intervenção do Ser divino sobre o Mundo mediante a actividade, própria da sua essência, que consiste na doação de Ser. Para criar uma nova forma, a Essência Una e Trina, de Deus, *conhece-a* no Princípio, Verbo Eterno, Sabedoria igual ao Pai. Num movimento de dilecção por essa Sabedoria e por tudo quanto nela subsiste, a Trindade *ama* uma forma específica de ser. E, em conformidade com essa dilecção, *actua* conferindo-lhe existência. É esta a actividade divina em relação ao Mundo. A *intentio* desta liberalidade consiste em fazer que uma nova forma de existência comungue da natureza da própria Deidade, sendo esta a de uma Essência Única, cujo Ser consiste numa Comunhão de pessoas, designada por *caritas* ou *dilectio*.

O comentário agustiniano ao Hexámeron traduz, de forma poética e condicionada pelo limite da linguagem humana, a acção trinitária em que consiste a Criação. Deus Pai apresenta, no Verbo – mediante o qual profere eternamente todas as coisas, não por palavras articuladas no tempo, mas pela Luz da Sabedoria gerada - as realidades a criar. Associa a estas a gratuidade do ser, actividade na qual se oculta a identidade do Espírito Santo, *Donum Dei*. Assim, vem à existência a multiplicidade das formas, mediante um assentimento comum das três pessoas divinas. Sendo estas as três actividades que

caracterizam a Vida Espiritual de cada pessoa divina – ser, conhecer, amar – elas estarão, de algum modo, presentes em cada forma criada e encontrar-se-ão preferencialmente naquela forma que, criada *ad imaginem dei*, constitui o ser humano.

Também neste contexto se entende a insistência de Sto. Agostinho numa interpretação trinitária do Livro do *Génesis*, de modo peculiar no que se refere à criação do ser humano. É Deus, Trino e Uno, que cria o ser humano à imagem de Si mesmo, Princípio Absoluto. De igual modo, quando, mediante o processo de *conuersio*, a criatura espiritual assume a sua forma própria e passa de uma existência assumida passivamente, que supõe uma certa informidade, a uma existência em conformidade com a *imago dei*, é o conhecimento de si numa realidade Una e Trina que está em causa. A criatura espiritual reconhece-se, nesse movimento, como imagem de um Ser que é relação de Pessoas. Mais ainda, conhece, na medida da sua contingência, a essência da relação a cuja imagem foi criada, identificando-a como *dilectio*. Por isso, independentemente do modo como cada ser humano administra a sua existência temporal, se o faz de acordo com a imagem de Deus nele impressa, é a categoria da relação, sob forma de *dilectio*, que está em acto.

Com efeito, a própria contingência humana permite uma multiplicidade de expressões dessa *dilectio*, no curso dos tempos, pois cada forma humana é, na Sabedoria eterna do Verbo, distinta da outra. Ora, se a realização de si como *imago dei* é correspondência ao reconhecimento da forma de si no Verbo, então as expressões dessa imagem no tempo são necessariamente multiformes e tão diversificadas quantas as existências humanas que respondem ao apelo radical do Verbo. Do mesmo modo, quando Sto. Agostinho fala de uma *deformação da imagem* de Deus no ser humano, é também a qualidade do amor que deverá ser ponderada⁷⁵⁴.

⁷⁵⁴ A noção agustiniana de *pecado*, do ponto de vista metafísico, articula-se com a categoria ontológica de *pondus* tal como o Hiponense a entende. Estabelecendo um paralelo com a doutrina da orientação dos corpos para o seu lugar natural, e considerando a vontade humana, em virtude do livre arbítrio, como oscilando, por natureza, entre bens superiores, idênticos ou inferiores à natureza espiritual dela, a categoria agustiniana de *pondus* regista a qualidade da vontade, mede a sua densidade ontológica, mediante a qualidade dos bens que ama, tal como se lê em *Conf. XIII, IX, 10*: “ (...) Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror.” (CCL 27, p. 246-247). Idêntica expressão pode ler-se no *Sermo LXV^A* (= *Etaix 1*): “ (...) magnum inquinamentum est animae amor illicitus et pondus premens uolare cupientem. Nam quantum amor iustus et sanctus in superna animum rapit, tantum iniustus et immundus ad ima demergit. est unicuique ut feratur quo debet pondus proprium amor suus.” [*Sermo LXV^A*, 1: RB 86 (1976), p. 41]. Se os antigos filósofos consideravam o peso como propriedade da matéria, Agostinho

De facto, a criação de um ser humano é, também ela, um *exordio creaturae*. Por conseguinte, não significa a total realização da sua forma, integrando todo um percurso de aperfeiçoamento, mediante o exercício das capacidades nela contidas. Como se afirmou, esse processo realiza-se na resposta, afirmativa ou negativa, ao chamamento radical do Verbo, presente em cada criatura espiritual.

Sto. Agostinho descreve este apelo como uma actividade eterna - *nullo modo cessat*. Tal chamamento identifica uma imperecível vocação à existência, impressa em todas as criaturas espirituais e revelada *in abdito mentis*. De facto, o movimento de *conuersio ad Deum* define, para o filósofo, o percurso de aperfeiçoamento da forma espiritual, dado que tal princípio ontológico não está totalmente acabado, em nenhuma criatura. Destarte, a criação de cada forma no tempo - e a criação do próprio tempo que permite o aperfeiçoamento das formas - adquire toda a positividade. Com efeito, é no curso dos tempos que todas as formas adquirem a sua plena realização, até se identificarem com aquela realidade que subsiste no Verbo Eterno. No caso do ser humano, essa perfeição identifica-se com a realização da imagem de Deus impressa na mente.

Por conseguinte, na perspectiva do Hiponense, o início da forma humana, na sua existência temporal, e o término dela não possuem a mesma densidade ontológica, ficando esta a cargo da relação apelo-resposta que se realiza no interior de cada ser humano, mediante o exercício da vontade, na sua dimensão de livre arbítrio. Assim, a relação entre o ser humano e o Criador sustenta-se, de modo radical, numa relação de vontades – a do Princípio que, gratuitamente, confere ser, e a da criatura espiritual, que corresponde à existência que lhe foi doada e, por esse facto, está marcada por um apelo a identificar-se com o Princípio.

A formação do ser humano é, portanto, diferente, no início da sua existência, no seu ocaso temporal, e, ainda, na sua realização escatológica. A densidade ontológica que adquire é maior ou menor do que a inicial, mas não é nunca nula, nem idêntica à situação de exórdio. Este facto sucede pela condição específica da forma humana. Para a avaliar, Agostinho estabelece uma diferença entre a vida, ou sobrevivência, e a *beata uita* ou posse da sabedoria. Para a mente espiritual, porque dotada de livre arbítrio, cabe

considerá-lo-á uma qualidade do espírito. Por isso, à hora de legitimar a realidade metafísica do corpo espiritual, é à noção de *pondus* que o filósofo recorre. O *pondus* do espírito cuja qualidade corresponde à *mens ordinata* permite-lhe sobrepor-se ao do corpo e elevar este à condição daquele.

a possibilidade de possuir uma espécie de *vida informe*, expressão já de si incoerente, quando nega a conquista progressiva daquelas duas qualidades – sabedoria e felicidade-, às quais está intrínseca e radicalmente vocacionada⁷⁵⁵.

Acerca do modo como se articula esta concepção da forma humana com o esclarecimento da noção augustiniana de ordem, dois aspectos merecem peculiar relevo. Por um lado, cada criatura espiritual está chamada a superar a sua original dissemelhança com a essência divina, mediante um processo de conquista de uma semelhança com o Verbo. Por outro lado, esse processo realiza-se *mediante o tempo*. Ora, o factor *tempo* introduz, precisamente, uma radical diferença entre a essência da Deidade e a da forma humana. Por isso, aquela conquista de semelhança só pode dar-se por aproximação, nunca por dissolução da identidade da criatura no Criador.

Desta forma, e uma vez que o projecto de semelhança e proximidade entre o ser divino e o humano é essencial na configuração e aperfeiçoamento da forma humana, torna-se evidente a extrema positividade conferida por Sto. Agostinho quer à diferença ontológica, quer ao factor temporalidade, que a potencia⁷⁵⁶. Assim, tanto a forma de cada criatura espiritual, como a própria estrutura temporal, da qual o ser daquela se indissocia, se destinam a um acréscimo de ser, com vista a uma superação de toda a sucessão cronológica, pois só nessa dimensão, supra-histórica, haverá uma identificação plena da criatura espiritual historicamente determinada, com a Forma Eterna sem, todavia, anular a diferença entre ambas as formas, Criadora e criada. Por isso, o estatuto ontológico da noção augustiniana de ordem, que permite esta aproximação entre o Ser divino e o humano, estará intrinsecamente unido a este processo de aperfeiçoamento da

⁷⁵⁵ *De gen. ad litt.* I, 5, 10: “ (...) creatura uero quamquam spiritalis et intellectualis uel rationalis, quae uidetur esse illi uerbo propinquior, potest habere informem uitam, quia non, sicut hoc est ei esse quod uiuere, ita hoc uiuere quod sapienter ac beate uiuere.” (CSEL 28/1, p. 8). V., também, *Conf.* XIII, II, 2 (CCL 27, p. 242-243).

⁷⁵⁶ A metafísica augustiniana não concebe o tempo como uma fatalidade a anular, um efeito da decadência ontológica ou da perda de uma perfeição original. Ao invés, tal forma de existência é entendida como condição de acréscimo de Ser. O tempo, realidade maximamente positiva, projecta-se numa direcção de perfeição futura. Ele impregna todas as potencialidades da expansão do Ser, orientando-o para uma Plenitude. Esta concepção de uma Plenitude do Tempo, por seu turno, esclarece com maior nitidez o sentido do final dos tempos. Encarado sem dramatismo, o advento de um *finis saecula* é, para Agostinho, o fundamento da esperança da efectiva realização da vocação humana: *uidere Deum*, pois só nesse estado a forma humana será semelhante ao Verbo.

forma humana, ao qual corresponde um aperfeiçoamento da própria condição histórica do Ser.

É incrustado neste sentido da criação do ser humano, na destinação da forma da criatura espiritual à maior densidade ontológica possível – a qual só se encontra na conquista da Eternidade -, que Sto. Agostinho entenderá uma *Plenitude do Tempo*, na qual se realiza a Encarnação do Verbo, duas realidades inseparáveis, que constituem, na História, o auge da proximidade entre o Absoluto e o ser humano. Como o filósofo afirma, se é verdade que o processo de *conuersio* exige um regresso sobre a condição no Princípio, levado a efeito mediante a *memoria sui*, esse reencontro de si com o Princípio implica uma profunda transformação no ser humano. De facto, é esse encontro que potencia a realização da ordem na existência humana individual, fazendo que o exórdio da forma, o início da sua existência temporal, e o fim, a conclusão dessa existência no curso do tempo, não coincidam, de modo algum. Entre o princípio e o fim da existência temporal de uma forma humana que realiza a perfeição do seu ser segundo a *imago dei*, ter-se-á verificado um acréscimo de densidade ontológica. De igual modo, o próprio tempo, quer na circunstância histórica que corresponde a essa vivência, quer na totalidade da História humana, terá adquirido perfeição, mediante a realização de tal forma humana.

Como já se fez notar, na exegese agustiniana do passo bíblico de Gen. 1: 26-27, tal como vem exposta em *De genesi ad litteram libri XII*, o filósofo coloca-se no Princípio, comentando a Obra dos Seis Dias como se estivesse presenciando essa acção divina⁷⁵⁷. Ora, todo este processo de constituição da criatura espiritual, envolvendo um movimento de *informatas*, *conuersio*, *formatio*, prescinde, neste contexto, da consideração da *deformatas* da mente humana, introduzida pelo pecado. Este facto quer significar que os elementos identificados no comentário agustiniano a Gen. 1: 26-27

⁷⁵⁷ Este aspecto sublinha o exercício de inteligência da fé em que consiste o comentário de Agostinho ao Livro de Génesis, o qual se evidencia em *Conf.* XI, III, 5-VII, 9; XIII, IV, 5-IX, 10: “ (...) Audiam et intellegam quomodo in principio fecisti caelum et terram.” (CCL 27, p. 196-199; p. 244-247). Estes exercícios de comentário são, afinal, um exemplo prático da assunção da doutrina do Mestre interior, por parte de Sto. Agostinho. O efeito é a constituição de um discurso que abre à universalidade, pois nasce do confronto com aquele Verbo cujo idioma não se circunscreve a uma nação: “ (...) Intus utique mihi, intus in domicilio cogitationis nec hebraea nec graeca nec latina nec barbara ueritas sine oris et linguae organis, sine strepitu syllabarum diceret: "Verum dicit" et ego statim certus confidenter illi homini tuo dicerem: "Verum dicis"” (*Conf.* XI, III 5; CCL 27, p. 196-197).

correspondem à estrutura metafísica do ser humano, independentemente da sua situação pós-lapsária, à qual se viu corresponder um estado de ignorância e dificuldade.

Assim, a eterna imanência do Verbo no interior da *mens* humana, apelando à identificação com a imagem Dele impressa na alma; a singularidade da resposta de cada criatura espiritual, que faz que a imagem de Deus defina, para ela, a sua própria identidade; o alcance metafísico, e não meramente moral, ético ou doutrinal, do movimento de *conuersio*, que se integra na conquista da perfeição da forma, e não no afastamento dela em relação a uma estrutura de pecado – todos estes aspectos fazem parte da condição metafísica do ser humano, na sua dimensão mais decisiva: aquela em que consiste a própria acção criadora, tal como Sto. Agostinho a considera.

Porém, em *De genesi ad litteram*, uma vez que Sto. Agostinho faz depender a inscrição da imagem de Deus na mente humana da resposta, livre e afirmativa, a essa iniciativa divina, por parte da criatura espiritual, colocada na existência e submetida ao tempo, o carácter irrevogável da *imago dei* não fica garantido. De facto, esta fica dependente de um movimento de *conuersio* e, por conseguinte, confia-se ao arbítrio da vontade humana. Sendo assim, se a resposta ao apelo do Verbo fosse negativa, a imagem divina não se imprimiria na mente humana. Tal facto não deixa de fazer sentido, no contexto da argumentação augustiniana de oposição ao maniqueísmo, como é o caso do escrito supra-referido, dado que, acima de tudo, importa insistir na bondade de toda a acção divina e, portanto, também na da criação da vontade humana, a qual Sto. Agostinho quer responsabilizar, com exclusividade, pela emergência do mal. Todavia, o filósofo deu-se conta das contradições em que incorreria tal proposta, e afirma o carácter indelével da *imago dei* na mente humana, v. gr., em *De trinitate*⁷⁵⁸.

Com efeito, para o filósofo, a essência da alma humana realiza-se no conhecimento que ela pode ter da Deidade, através da imagem de Deus impressa na mente e na medida em que aquela agnição é possível. Ora, ela é exequível mediante o Verbo e o seu resultado é um conhecimento de Deus através do discernimento que a

⁷⁵⁸ DT XIV, VIII, 11: “ (...) Diximus enim eam etsi amissa dei participatione obsoletam atque deformem dei tamen imaginem permanere.” Não podia ser de outro modo, como prossegue o texto: “ (...) Eo quippe ipso imago eius est, quo eius capax est, eiusque particeps esse potest.” (CCL 50A, p. 436). A impressão da *imago dei* na mente humana é o princípio que cria a possibilidade de esta vir a participar da Deidade. Ao fazê-lo, a mente humana realiza a sua forma específica. Esta condição do ser humano é, por conseguinte, a que atinge o plano ôntico erigindo-se, na perspectiva augustiniana, na categoria meta-antropológica de máxima radicalidade.

mente tem de si mesma, no próprio Verbo, que a habita, de modo interno e indissociavelmente unido à forma dela⁷⁵⁹. Contudo, essa agnição não termina numa *notio* que pudesse corresponder à essência divina, mas na união de todo o ser humano ao próprio Ser divino. Porém, a essência unitiva do Absoluto só é reconhecida pela mente quando esta vislumbra, na dinâmica da vida do espírito, em que consiste essa relação que é a Vida divina. Para que esta proposta seja exequível, a imagem de Deus presente no ser humano não pode depender do arbítrio deste: tem de ser indelével. Se assim não fosse, também esta similitude ficaria à mercê do arbítrio humano e esta dimensão da vontade teria poder sobre a condição de *imago dei*. Mas esta hipótese contraria a ordem dos seres, pois a relação entre Deus e a alma seria, nesse caso, objecto de eleição humana, a qual teria poder sobre o Ser divino.

Sto. Agostinho apercebe-se desta dificuldade e revê a concepção de *imago dei*, que defendera em *De genesi ad litteram*. De facto, nesta obra, tal conceito surge unido ao processo de justificação pela graça, e não como o efeito imediato de uma acção criadora. Em tal contexto, nem todos os seres humanos desfrutariam da mesma dignidade, na ordem do ser. Em *De trinitate*, a doutrina acerca da *imago dei* é transferida para o domínio metafísico mais radical, ficando o exercício do livre arbítrio delimitado à possibilidade, ou não, de cada criatura humana assumir essa condição do ser. O efeito da demissão da vocação radical da mente humana é o desconhecimento de si, do qual resulta, também, proporcionalmente, a ignorância acerca do termo da relação ontológica em que consiste o ser humano. Da mesma forma, o conhecimento da alma e de Deus é obtido pela mente mediante a relação que, no plano ontológico, ela estabelece, irrevogavelmente, com o Verbo, mas só é realizado, efectivamente, mediante a união da totalidade metafísica em que consiste o ser humano, com a realidade soberana, em que consiste a Essência divina. Acentuando, uma vez mais, os paroxismos da metafísica agustiniana, tal união, que configura o ser humano, não se dá sem a mediação do próprio Deus, pois ela é impossível à condição humana, dado o lugar que esta ocupa na ordenação dos seres. A sabedoria, término desta união, por conseguinte, mais do que o resultado de um esforço da razão humana na compreensão da essência divina, é o resultado de um movimento de doação do Espírito divino em

⁷⁵⁹ No Livro XIV de *De trinitate* Sto. Agostinho aborda este assunto na sua relação com a imagem de Deus impressa na mente humana. Lê-se em *DT* XIV, VII, 11: “ (...) Nunc uero ad eam iam peruenimus disputationem ubi principale mentis humanae quo nouit deum uel potest nosse considerandum suscepimus ut in eo reperiamus imaginem dei.” (CCL 50A, p. 435-436).

relação ao ser humano, não obstante apenas se realizar com o concurso da vontade deste. Este facto evidencia, de modo pleno, a necessidade de um Mediador eficaz, entre Deus e os humanos. Sem a intervenção dele, é a própria essência humana que se torna irracional.

Inversamente, o desconhecimento de si e de Deus, cuja origem está, igualmente, na vontade humana, tem como consequência a ignorância e a desagregação da estrutura metafísica humana, uma e outra inerentes à rejeição do Bem Comum. Aquelas duas condições do espírito negam a vocação radical do ser humano, supra-referida. Recorde-se que a interrogação acerca da ordem emergira, na mente de Agostinho, precisamente desta contradição intrínseca entre o desejo de felicidade, experimentado pelo ser humano, unido a uma ideia de posse de sabedoria, e o reconhecimento do estado de ignorância e de infelicidade em que este se encontra, e que se comprova quer a nível pessoal, quer social e comunitário. Sto. Agostinho justifica esta situação pela adesão humana a uma decadência ontológica, que afecta, de facto, o ser humano, na ordem da natureza. Porém, tal decadência não é nem definitiva, nem radical, nem, sequer, isenta de superação.

De facto, se o Hiponense considera que é do conhecimento de si em Deus, mediante o processo já descrito, que resulta a realização e a perfeição de cada ser humano, é compreensível que entenda, igualmente, que o Ser divino, não obstante a sua condição inefável, é, no conjunto das realidades, aquela dimensão ôntica que mais se aproxima do humano. Por isso, esclarecendo o modo como se relacionam a alma e Deus, Sto. Agostinho pretende evidenciar o aspecto fulcral do filosofema da Ordem, a saber, se há, ou não, proximidade entre Deus e os assuntos dos homens.

É um facto que toda a obra do Hiponense gira em torno destes dois eixos: investigar sobre a alma e Deus. Todavia, será porventura em *De trinitate*, quando o Hiponense se propõe indagar tal relação *in abdito mentis*, que melhor se evidencia não apenas a proximidade entre aqueles dois pólos de relação, mas, fundamentalmente, o modo de relação que caracteriza tal proximidade. Porém, dado que, para Sto. Agostinho, a condição histórica do ser humano integra uma deformação da imagem – um afastamento da relação radical, entre a mente e o Verbo, que o filósofo designa por desordem ou pecado –, o processo de realização da forma humana exige uma recuperação da vivência humana na situação ontológica radical em que foi criada.

Na óptica de Sto. Agostinho, é essa mesma relação radical que se estabelece tanto na Criação do ser humano, como na renovação da imagem divina. A introdução da

desordem é consequência, também radical, de nível ôntico, da própria condição da forma das realidades espirituais. Como ficou dito, tal como a formação da imagem exige a adesão e o assentimento, por parte da criatura espiritual, ao conhecimento que possui de si mesma no Verbo Eterno, também cabe, por parte dessa mesma criatura, a possibilidade da não adesão àquele conhecimento, cujo resultado é a realização da própria forma. Ora, Sto. Agostinho afirma que o efeito da rejeição da própria forma é a *disformidade*, a qual resulta de um afastamento voluntário do ser humano em relação ao seu Princípio.

Da falha ontológica produzida por este afastamento resulta, naturalmente, a situação inversa à realização da forma, ou seja, o desconhecimento de si e do seu Princípio. Esta disformidade manifesta-se, historicamente, mediante uma realidade de carácter empírico, radicalmente contrária à essência da criatura espiritual: a morte, fenómeno universal que contradiz a natureza do ser humano, criado à imagem divina, chamado à existência mediante um apelo de eternidade e, por conseguinte, vocacionado à imortalidade⁷⁶⁰.

Uma vez mais, é a partir da categoria ontológica da forma que Sto. Agostinho concebe a ideia de uma *deformitas* de cada modo de ser. Assim, tal como o Hiponense concebe de modo diverso a aquisição das diferentes formas, de acordo com disparidade de cada grau de ser, também a disformidade deles obedecerá a distintos processos e terá consequências desiguais, na constituição da *ordo rerum*.

É um facto que, num primeiro momento, o Hiponense articula a disformidade dos seres contrastando-a com um certo sentido de harmonia, o qual se alcança quando as partes de uma dada totalidade estão em perfeita consonância. A disformidade é, neste sentido, um atentado à ordem, sendo esta entendida como a congruência e a consonância de um Todo designado por *uniuersum*, regido por princípios de igualdade, equilíbrio e simetria. Se o princípio que instaura disformidade no universo é o ser humano, ela resultará da ausência de equilíbrio, ou virtude, sendo esta entendida de acordo com os padrões culturais do Mundo Antigo. Concebida como justo meio, a ordem constrói-se, no espírito humano, pela prática das quatro virtudes cardeais –

⁷⁶⁰ Cf. *De gen. ad litt.* III, XXI (CSEL 28/1, p.88) onde, na sequência do comentário sobre a imagem divina na forma humana, Sto. Agostinho proclama a imortalidade propriedade do ser humano, inerente ao acto criador - *immortalis factus est homo* –, não obstante o facto lhe causar perplexidade, pois diz o relato de Genesis que alguns bens do universo foram criados para servir de alimento aos humanos e garantir a sobrevivência deles.

prudência, fortaleza, temperança e justiça –, sendo esta última, em articulação estreita com a prudência, a qualidade que tem por objecto avaliar o equilíbrio e a harmonia da vida humana, no plano individual e social.

Efectivamente, é em estreita conexão com estes padrões que se desenvolve, num primeiro momento, a noção augustiniana de disformidade, não sem que o Hiponense registre, em simultâneo, as aporias que dela decorrem, em face, sobretudo, da resolução de questões tais como a da existência do mal e a do efectivo exercício do livre arbítrio da vontade humana. Também é um facto que, na obra do Hiponense e já desde os primeiros escritos, a noção de forma se encontra estreitamente unida à concepção augustiniana de beleza. Já em *De pulchro et apto*, o filósofo estabelecia uma estreita relação entre o que é amável e a harmonia das formas, ou seja, a beleza delas. Só se pode amar o que é belo, afirmara então, tese que virá a rejeitar quando identificar os elementos fulcrais da sua mundividência⁷⁶¹. Por isso, Sto. Agostinho é coerente quando, ao aprofundar a natureza da actividade da alma, que considera consistir no amor, examina, igualmente, a sua concepção de beleza. Se, de início, o Hiponense considerava que a beleza ou a disformidade eram, essencialmente, propriedades dos corpos, ulteriormente, ao articular, de modo inalienável, a ordem ou desordem do conjunto das formas e dos seres em função do uso que a vontade humana faz de si mesma e dos bens de que pode dispor, o filósofo afirmará que, não obstante a disformidade de um corpo, a alma pode conservar a beleza própria da sua forma, ficando este facto a depender da qualidade dos bens amados⁷⁶².

A noção de *deformitas*, identifica, portanto, essencialmente, na obra de Sto. Agostinho, uma fenda ontológica, verificada no interior da mente humana, precisamente naquilo que a caracteriza de modo mais radical – a imagem de Deus. Pela estreita conexão que o filósofo estabelece entre a forma de um ser, no caso, a forma humana, e a

⁷⁶¹ “ (...) Amavit et foeda”, escreve Agostinho, comentando a profecia de Isaías (*Enarr. in Ps. CIII, S. I, 4-5*: CCL 38, p. 1476-1477). A ideia repete-se sempre que comenta este passo de Isaías, que fala da disformidade do corpo de Cristo crucificado. E máxime no *Sermo XXVII, 6*, Agostinho apela para a mediação restauradora da beleza e da forma, em que consistiu a *deformitas* de Cristo crucificado: “ (...) deformitas christi te format. Ille enim si deformis esse noluisset, tu formam quam perdidisti non recepisses. Pendebat ergo in cruce deformis, sed deformitas illius pulchritudo nostra erat.” (CCL 41, p. 365).

⁷⁶² Cf. *De diu. quaest. 83*, q. XXXVI : *De nutrienda caritate* (CCL 44A, p. 54). E *Retract. I, XXVI* (CCL 57, p.74-87).

beleza dela, a própria especiosidade atinge, na obra do Hiponense, alcance ontológico, não sendo possível dissociar as dimensões estética e metafísica na obra do Hiponense, nem neste nível de consideração, no qual a categoria da forma e a da beleza se fundem, nem na essência da Deidade, Forma das formas.

Em que consiste, pois, para Sto. Agostinho, a disformidade da alma? Dir-se-á que consiste na corrupção da imagem de Deus impressa da mente humana, facto que permite confinar, desde logo, ao livre arbítrio da vontade, o limite da disformidade, sem permitir que ela alastre até atingir o ser, na radicalidade do dom e da presença da forma. Toda a degradação da forma, toda a corrupção da imagem é, para o Hiponense, de algum modo, ainda uma presença de forma e de imagem, mesmo se ínfima e desfeada. E, dado que Sto. Agostinho não dissocia a imagem de Deus de uma peculiar expressão de amor, a corrupção da imagem, ponto imo da disformidade da mente humana, é, ainda, uma expressão daquela qualidade da vontade, não obstante em estado degradado.

Efectivamente, para o Filósofo de Hipona, só faz sentido falar de disformidade quando o espírito humano se deixa afectar por uma peculiar forma de amor. Na realidade, outras formas de disformidade, por exemplo, a que afecta os corpos singulares⁷⁶³ ou a que se reflecte na vida dos povos e civilizações⁷⁶⁴, serão consequência daquela primeira e integrar-se-ão numa outra dimensão de realidade, superior e universal.

Como se tem reiterado, para Sto. Agostinho a categoria ontológica mais radical, sem a qual não se pode falar de existência, é a forma que, no caso do ser humano, é

⁷⁶³ Sto. Agostinho considera os “monstros”, ou seja, as realidades corpóreas absolutamente desconformes em face de uma forma padrão, uma consequência do pecado (cf. *De ciu. dei* XVI, VIII : CCL 48, p. 508-510); *Contra Iulianum opus imperf.*, I, CXVI : “ (...) neque enim si nemo peccasset, foeda atque monstruosa etiam in paradiso corpora nascerentur.” (CSEL 85/1, p. 134). Porém, tais realidades são, ainda assim, efeito de uma acção divina e, portanto, manifestação de bondade, e não um erro da natureza, como querem alguns: *Contra Iulianum* V, XV, 53: “ (...) nec attendis hoc dici [‘Cur non ipso filii mundentur effectum, ut a pollutionibus, inquis, quae dicuntur parentum majestatis opificis expientur?’] etiam de manifestis uitii corporum posse, cum quibus non pauci nascuntur infantes, quamuis absit ut dubitetur, deum uerum et bonum esse omnium corporum formatorem: et tamen ex opificis tanti manibus tam multa, non solum uitiosa, uerum etiam monstruosa procedunt, ut naturae a nonnullis appellentur errores; qui cum operantem uim diuinam, et quid cur faciat, indagare non possint, fateri eos pudet nescire quod nesciunt.” (PL 44, 814).

⁷⁶⁴ Veja-se o modo como, em *De ciuitate dei*, Sto. Agostinho procura integrar na *ordo rerum* a própria queda do Império Romano.

constituída pela impressão da imagem divina na mente. Ora, dado que a essência da Deidade se constitui como relação de diferentes, a fim de uma união que o Hiponense designa por *dilectio* ou *caritas*, a imagem divina deve reproduzir fielmente esta relação. É esse apelo que constitui a essência do ser humano. Assim, a disformidade que pode afectar a *imago dei* dá-se, precisamente, mediante uma corrupção deste semblante divino, a qual resulta, em última análise, de uma deficitária qualidade do amor.

Ora, o facto de a efígie divina se imprimir, mediante o acto criador divino, na mente humana, faz que se estabeleça, entre esta e o Absoluto, uma relação de infinita proximidade, da qual resulta que o ser humano, sem abandonar a sua finitude, devém - na desconcertantemente arrojada expressão agustiniana - *capax dei*. Deste modo, no ser humano potencia-se uma posse plena, ou desmedida, do Ser, expressão que, na lógica agustiniana, se identifica com aquela relação designada por *dilectio*. A imagem divina realizar-se-á na mente humana quando esta for capaz de amar de acordo com um padrão universal, tão Absoluto e Pleno como o Princípio de que é imagem.

Se é fácil compreender quais os bens, inferiores à mente, cuja posse constitui, de modo manifesto, uma degradação para ela - tais são os bens que se situam nos primeiros dois graus de ser: *esse, uiuere* - , não se manifesta com a mesma evidência quais aqueles bens idênticos a ela na hierarquia do ser, cuja posse deforma o espírito humano. Porém, são inúmeros os textos nos quais Sto. Agostinho esclarece em que consiste este desfigurado amor de bens idênticos à natureza da alma, sublinhando o carácter pernicioso que pode assumir o *amor sui*.

Afinal, na óptica do Hiponense, a ordem construi-se em torno de uma só realidade, designada *amor* e que, no caso do ser humano e dada a condição intermédia que ele ocupa na hierarquia ontológica, se pode orientar ou para a realização do Ser, na dimensão mais Universal e Plena, ou para a realização do ser, na dimensão mais particular e ima. Em qualquer caso, é sempre uma mesma categoria que está em causa e que se constrói sobre o gonzo do amor, pois outra não é, na óptica de Agostinho a essência do Ser Supremo e o Princípio de toda a forma.

A concepção agustiniana de disformidade da imagem divina, ou desordem, decide-se, por conseguinte, em função da natureza dos bens com os quais a mente humana estabelece uma união de amor. Tomando a mente humana como referente da gradação dos seres, Sto. Agostinho distingue bens inferiores, iguais e superiores àquela, e faz residir a realização dela na posse dos bens superiores, razão pela qual tais bens são apresentados à mente e reconhecidos por ela sob forma de projecto, de dever a realizar.

Toda a direcção da intencionalidade da mente para bens iguais ou inferiores a ela, sem ter em vista o Bem Comum, tem como efeito a desfiguração da imagem divina na mente e o incumprimento da destinação desta, sem que, todavia, a imagem de Deus dela se dissipe⁷⁶⁵. E, dada a intencionalidade de toda a actividade humana, os bens a que ela se dirige tornam-se, efectivamente, posse da alma, configurando-a à semelhança deles.

Destarte, a eleição humana, na qual se decide a realização da sua forma própria, reduz-se, em definitiva, a dois pólos, que Sto. Agostinho caracteriza do seguinte modo: *amor dei, amor sui*. Ora, este *amor sui usque ad contemptum dei* mais não é do que o efeito de uma eleição cujo término é a adopção de si mesmo como realidade Absoluta. Por isso, é neste acto que Sto. Agostinho faz residir a essência da disformidade da mente, ou desordem. Assumindo a própria finitude como infinita, o ser humano erra profundamente, no que se refere à finalidade de si mesmo. Este erro existencial manifesta-se na inconstância e no desassossego da própria existência. Contrariamente, a realização da própria forma de acordo com a ordem do ser redundará na conquista da paz. Com efeito, na definição agustiniana, esta é a tranquilidade da ordem.

A consagrada expressão de *De ciuitate dei* de acordo com a qual dois amores fundam duas Cidades⁷⁶⁶ é, neste aspecto, esclarecedora. Longe de fazer apologia de qualquer dualismo, Sto. Agostinho refere, afinal, uma só realidade, o Princípio de Realidade por excelência, que é o amor. Contudo - e precisamente porque a realização do Ser como *amor* se sujeita a um exercício de liberdade inscrito no curso dos tempos - esta dimensão ontológica não está totalmente determinada. Mais ainda, desde a perspectiva agustiniana, não é possível, ao ser humano, avaliar o cumprimento da dinâmica do Ser. A metafísica agustiniana considera que o Ser se opõe a toda a

⁷⁶⁵ É também no sentido de reforçar o carácter indelével da presença do Absoluto-Trindade na mente humana, mesmo se reduzido à condição de vestígio, que se entendem as explicações de Agostinho, mormente em *DT*, acerca daquelas trindades da mente que não são a imagem de Deus, e, de modo particular, acerca das trindades do homem exterior. Cf. *DT*, XI, II, 5-V, 8; XII, VIII, 13- IX, 14 (CCL 50, p. 338-344; p. 368-369).

⁷⁶⁶ *De ciu. dei* XIV, XXVIII: «Fecerunt itaque ciuitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum dei, caelestem uero amor dei usque ad contemptum sui.» (CCL 48, p. 451). A mesma ideia surge, por vezes, estabelecendo oposição entre o Eterno e o temporal, tomando como símbolo as cidades de Jerusalém e Babilónia. Veja-se, por exemplo, *Enarr. in Ps.* LXIV, 2: “ (...) duas istas ciuitates faciunt duo amores: ierusalem facit amor dei; babiloniam facit amor saeculi. ” (CCL 39, p. 824).

necessidade e, por isso, nela não cabem previsões, no que diz respeito à realização do mesmo.

Dois amores, duas cidades: duas formas distintas, diametralmente opostas, não obstante se fundarem sobre uma mesma realidade⁷⁶⁷, de exercitar o ser, mas cuja avaliação não é possível no plano intra-histórico⁷⁶⁸. Ambas as qualidades de amor – o amor do Bem Comum ou o amor de si como se do Bem Comum se tratasse – caminham juntas, misturam-se, confundindo-se, embora não se fundindo, e não há possibilidade de emitir, sobre elas, um juízo justo, dado que o âmago da sua génese está na dimensão mais oculta da mente – *in abdito mentis*.

4. *Deus creator omnium*

Contrariamente ao que poderia ressaltar a uma primeira leitura da obra do Hiponense, a questão da origem não é essencial, na constituição da sua mundividência. É verdade que a noção bíblica de *creatio de nihilo* é axial, na metafísica augustiniana, mas ela não deve ser confundida com a interrogação acerca da origem ou, pelo menos, não haverá de ser reduzida a ela. É também um facto que a literatura de comentário ao Livro das Origens abunda, no conjunto da obra do Hiponense e, a avaliar pela insistência do filósofo no apuramento de versões, dir-se-ia que o esclarecimento do

⁷⁶⁷ Em *De gen. ad litt.* XI, XV encontra-se já esta concepção de uma possibilidade de construir ser com base numa dualidade de amores, ficando clara a oposição entre ambas as formas dessa mesma realidade: “ (...) hi duo amores - quorum alter sanctus est, alter inmundus, alter socialis, alter priuatus, alter communi utilitati consulens propter supernam societatem, alter etiam rem communem in potestatem propriam redigens propter adrogantem dominationem, alter subditus, alter aemulus deo, alter tranquillus, alter turbulentus, alter pacificus, alter seditiosus, alter ueritatem laudibus errantium praeferens, alter quoquo modo laudis audius, alter amicalis, alter inuidus, alter hoc uolens proximo quod sibi, alter subicere proximum sibi, alter propter proximi utilitatem regens proximum, alter propter suam - praecesserunt in angelis, alter in bonis, alter in malis, et distinxerunt conditas in genere humano ciuitates duas sub admirabili et ineffabili prouidentia dei cuncta, quae creat, administrantis et ordinantis, alteram iustorum, alteram iniquorum.” (CSEL 28/1, p. 347).

⁷⁶⁸ *Enarr. in Ps.* LXIV, 2: “ (...) unde dignisci possunt istae duae ciuitates? Numquid modo possumus eas modo separi ab inuicem? permixtae sunt, et ab ipso exordio generis humani permixtae currunt usque in finem saeculi.” (CCL 39, p. 823).

conteúdo desse conjunto de textos bíblicos constituiu para Agostinho um verdadeiro cavalo de batalha.

Note-se, contudo, que os comentários ao Livro do Génesis e, de modo peculiar, à Obra dos Seis Dias, têm como horizonte de fundo essencialmente a controvérsia com a interpretação maniqueísta deste texto veterotestamentário. Sto. Agostinho tem em vista desmontar os comentários de Mani e dos partidários da sua seita. Na perspectiva agustiniana, tais interpretações, para além de erróneas e fabulosas, acabam por ter influência nas pequenas comunidades do Norte de África, onde a seita exerce ainda forte influência, ao tempo do regresso do Hiponense à sua terra natal. É portanto, também um cuidado pastoral que impele Agostinho a redigir as obras que integram a sua literatura hexamétrica⁷⁶⁹.

De facto, mais do que uma indagação acerca da origem do Mundo, quanto se pode encontrar de argumentação anti-maniqueísta nas obras de Agostinho de comentário ao Génesis é, antes de mais, um confronto entre a exegese cristã desse escrito bíblico e os mitos cosmogónicos perfilhados pela seita de Mani. Por sua vez, o maniqueísmo, ao tecer uma hermenêutica desprovida de sentido acerca do Antigo Testamento e, concretamente, do Livro do Génesis, enredava o texto bíblico, colocando-lhe um sem-fim de questões, todas elas consideradas absurdas e ociosas, na perspectiva agustiniana⁷⁷⁰.

⁷⁶⁹ Ao regressar para África, Agostinho estabelece-se em Tagaste, na região de Madaura. Pátria de Apúleo, esta cidade era centro intelectual, onde o paganismo tinha ainda expressão cultural no Forum, e onde os intelectuais se juntavam aos Maniqueus para escutar a exposição das suas doutrinas. Assim, o maniqueísmo era facilmente difundindo entre as comunidades cristãs de Madaura e Tagaste. No estudo apurado de Decret encontra-se uma visão esclarecedora do ambiente intelectual reinante em Madaura neste período [Cf. F. DECRET, *L'Afrique manichéenne (IVe-Ve siècles). Etude historique et doctrinale*, (Paris 1978), I, 48-49 ; II, 39-45].

⁷⁷⁰ Ao longo da sua obra e com o fim de as criticar e de tecer a sua própria exegese, Sto. Agostinho enumera as questões colocadas pelos maniqueus ao relato do Génesis que tinham por finalidade evidenciar o absurdo do texto. Uma síntese das dificuldades colocadas pelos maniqueus ao texto de Gen. 1, 1 e 1, 3, pode ler-se v. gr. em *Conf.* XI, X, 12; XI, XII, 14 (CCL 27, p. 200; p. 201). Em *De gen. cont. Manich.*, o descrédito dos discípulos de Mani sobre o Antigo Testamento congrega-se, fundamentalmente, nesta síntese: “ (...) Quod scriptum est: *in principio fecit deus coelum et terram*, quaerunt in quo principio et dicunt: si in principio aliquo temporis fecit deus coelum et terram, quid agebat, antequam faceret coelum et terram, et quid ei placuit subito facere, quod nunquam antea fecerit per tempora aeterna?” (*De gen. cont. Manich.* I, II, 3: PL 34, 174; CSEL 91, p. 68-69).

A literatura hexamétrica de Agostinho inscreve-se, assim, antes de mais, em contexto apologético e pastoral⁷⁷¹. Todavia, ao desconstruir a cosmogonia e as fabulações maniqueístas, o filósofo clarifica simultaneamente a sua concepção sobre a Deidade, reflectindo não tanto sobre a origem do Mundo mas acerca da essência do Princípio. Também neste caso, uma vez mais se evidenciará que o motivo de reflexão, aquilo que causa espanto metafísico e concentra as forças de Agostinho, é a natureza da relação entre o Uno e o Múltiplo que, no caso da indagação acerca do Princípio baseada no comentário ao Génesis, assume a especificidade de um *implicatissimum aenigma*⁷⁷²: aquele que relaciona a Eternidade com o Tempo, tecendo, entre ambos, um elo irrefragável, cuja causa última reside apenas na liberalidade e gratuidade do Criador.

Com efeito, é este o elemento que causa admiração e que impele à reflexão, quando Agostinho se abeira do relato genesíaco, e não a demanda acerca da origem do Mundo. Note-se, aliás, que não fora esta a questão que levava Sto. Agostinho a aderir ao maniqueísmo, mas sim a dificuldade de encontrar uma solução para a origem do mal. Também por este facto a metafísica augustiniana da Criação não se ocupa principalmente pela questão da origem, interessando-se sobretudo pela natureza de Deus como fim último e como razão de ser da permanência definitiva dos seres. Para Agostinho, a bondade de Deus e a sua Onnipotência são a razão de uma Criação cuja finalidade é a manifestação de bondade: fazer aparecer criaturas boas, sem outro motivo que o de as chamar a si, tornando-as partícipes da sua bondade⁷⁷³.

⁷⁷¹ Entre os escritos claramente anti-maniqueístas redigidos por Sto. Agostinho no período imediatamente posterior à recepção do baptismo, na Vigília de Páscoa de 24 para 25 de Abril de 387, contam-se *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manicheorum*, redigido ainda em Roma, e o primeiro ensaio de comentário ao Génesis, *De genesi contra Manicheos*, escrito já no regresso a África, em Tagaste, entre os anos 388-389. Agostinho, ainda leigo, denuncia o perigo que a exegese maniqueísta representa para o exercício da fé católica, confessando que ele próprio fora vítima de tal enredo (cf. *De gen. cont. Manich.* I, I, 2: PL 34, 174; CSEL 91, p. 67-68).

⁷⁷² Cf. *Conf.* XI, XXII, 28 (CCL 27, p. 207).

⁷⁷³ Este aspecto foi sublinhado por A. SOLIGNAC, “ Le repos de Dieu au septième jour » in *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 48, p. 644. O A. nota que a indagação augustiniana acerca da finalidade da Criação é uma reinversão do dilema de Epicuro, o qual colocava o filosofema da Ordem em termos insolúveis, apresentando a existência do mal como necessária ao próprio exercício da sabedoria. Tal dilema, também referido por LACTÂNCIO em *De ira dei* XIII, 20-21 - “ (...) Deus, inquit [Epicurus/Stoici], aut uult tollere mala et non potest, aut potest et non uult (...); si uult et non potest, inbecillus est, quod in deum non cadit; si potest et non uult, inuidus, quod aeque alienus est a deo ; si neque uult neque potest, et inuidus et inbecillus est ideoque nec deus ; si et uult et potest, quod solum deo

Tendo concluído que Deus é Ordem, e que essa Ordem consiste numa relação essencial de dilecção entre as três Pessoas que constituem a vida divina, também se torna evidente para Agostinho que a Origem do Mundo só pode encontrar-se num acto de Amor soberanamente ordenado. O próprio facto de o Mundo ter tido uma origem é, para o filósofo, uma evidência, pois é absoluta a diferença entre a Eternidade divina e a mutabilidade do cosmos. Tal condicionamento do Universo exige pensar para ele um começo temporal, pois a mutabilidade alheia-se em absoluto do Ser Divino e de toda a actividade que Ele realize⁷⁷⁴. Sem dúvida, tal evidência pode ser compreendida e aprofundada, enquanto expressão da actividade divina, mas não colocada em causa, como se não houvesse uma origem do Mundo – caso em que o cosmos e o Ser Supremo seriam co-substanciais e eternos –, ou como se o Mundo fosse apenas um momento de um eterno gládio entre Princípios subsistentes, uma espécie de corpúsculo estigmatizado e vocacionado ao aniquilamento.

É um facto que a exposição augustiniana de réplica à cosmogonia maniqueísta se encontra principalmente nos textos de controvérsia e, no que diz respeito à exegese de Hexámeron, sobretudo nos comentários do Hiponense ao Livro do Génesis. Contudo, não é de desprezar a plena consciência que o filósofo possui, já nos primeiros Diálogos, da magnitude e extensão das questões envolvidas. Assim, as principais questões de âmbito metafísico colocadas pela exegese maniqueísta à mente do convertido de Milão encontram-se já enunciadas em *De ordine*, quando Sto. Agostinho enumera a *magna*

conuenit, unde ergo sunt mala aut cur illa non tollit?" [Sources Chrétiennes 289, ed. Christiane INGREMEAU (Paris 1982), p. 158-160] -, concluía a indigência a irracionalidade de Deus. Sto. Agostinho, ao invés, deduz a Absoluta Bondade do Criador e a sua manifestação enquanto *dilectio* mediante o próprio acto da Criação, invertendo o argumento. Não poder fazer coisas revela impotência; poder fazer coisas boas e não querer, revela inveja. Mas porque Deus é onnipotente e bom, *omnia ualde bona fecit* (Cf. *De gen. ad litt.* IV, XVI: CSEL 28/1, p. 113).

⁷⁷⁴ Sto. Agostinho rejeita claramente a eternidade do Mundo, pois quer evidenciar a radical diferença ontológica entre o cosmos e Deus, instaurando a linearidade do tempo. Todavia, as teses acerca da eternidade do cosmos e da reversibilidade do movimento que o afecta proliferam na antiguidade. O Hiponense detém-se a considerá-las v. gr. em *De ciu. dei* X, XXIII (CCL 47, p. 296-297) e conclui que o conhecimento da natureza do universo, com um início temporal e um fim, se fundamenta na Escritura. Ao considerar duas dimensões para o acto criador divino, uma simultânea e outra sucessiva, e ao admitir a subsistência das *rationes aeternae* no Verbo, o Hiponense não deixa de admitir a eternidade do mundo, pelo menos enquanto a *ratio* do Universo permanece na mente divina eternamente, e enquanto em Deus permanecem todas as *rationes*, cabendo a possibilidade de uma subsistência, no Verbo, de universos possíveis jamais iniciados no tempo pela vontade criadora divina.

silua rerum que está no âmago da Filosofia, a necessitar de esclarecimento e de meditação. A referência ao maniqueísmo não é aí explícita, mas o conjunto de questões esmiuçadas não pode deixar de recordar as doutrinas outrora perfilhadas pelo filho de Mónica⁷⁷⁵. A resposta a todas estas questões é entregue por Agostinho à dedicação da mente à *potentia numerorum* e ao estudo da dialéctica, metodologia expressamente ultrapassada em *Confessionum*, uma vez que o Hiponense tomará consciência de que só uma reflexão sobre a relação entre o tempo e a eternidade pode esclarecer, em dada medida, aqueles aporemias. Ora, a natureza desta relação, como Agostinho concluirá, ultrapassa o domínio das *scientiae* e inscreve-se no cerne do cogito humano.

Desde o ponto de vista da oposição aos mitos cosmogónicos dos Maniqueus, dois aspectos são de salientar nos comentários do Hiponense, uma vez que, através deles e por contraste, se podem perspectivar, igualmente, duas dimensões fulcrais da mundividência agustiniana: o tempo e a historicidade.

Efectivamente, a contraposição maniqueísta aos versículos de Génesis onde se narra a criação do Mundo por Deus *in principio* colidia, de modo directo, com a cosmogonia de Mani, defensora da dualidade de princípios eternos, Luz e Trevas, e da emanção do Mundo como efeito do eterno conflito entre aquelas realidades supernas⁷⁷⁶. A este ponto de partida do Credo de Mani – assim enunciado em

⁷⁷⁵ DO II, XVII, 46: “ (...) De rebus autem obscurissimis et tamen diuinis, quomodo deus et nihil mali faciat et sit omnipotens et tanta mala fiant et cui bono mundum fecerit, qui non erat indignus, et utrum semper fuerit malum an tempore coeperit et, si semper fuit, utrum sub conditione dei fuerit et, si fuit, utrum etiam iste mundus semper fuerit, in quo illud malum diuino ordine domaretur - si autem hic mundus aliquando esse coepit, quomodo, antequam esset, potestate dei malum tenebatur et quid opus erat mundum fabricari, quo malum, quod iam dei potestas frenabat, ad poenas animarum includeretur? Si autem fuit tempus, quo sub dei dominio malum non erat, quid subito accidit, quod per aeterna retro tempora non acciderat? In deo enim nouum extitisse consilium, ne dicam impium, ineptissimum est dicere. Si autem inopportuno fuisse et quasi improbum malum deo dicimus, quod nonnulli existimant, iam nemo doctus risum tenebit, nemo non suscensebit indoctus; quid enim potuit deo nocere mali nescio qua illa natura? Si enim dicunt non potuisse, fabricandi mundi causa non erit; si potuisse dicunt, inexpiable nefas est deum uiolabilem credere, nec ita saltem, ut uel uirtute prouiderit, ne sua substantia uiolaretur; namque animam poenas hic pendere fatentur, cum inter eius et dei substantiam nihil uelint omnino distare. Si autem istum mundum non factum dicamus, impium est atque ingratum credere, ne illud sequatur, quod deus eum non fabricarit - ergo de his atque huius modi rebus aut ordine illo eruditionis aut nullo modo quicquam requirendum est.” (CCL 29, p. 132).

⁷⁷⁶ A literatura a propósito da doutrina de Mani é profusa. Como obras de referência, podem consultar-se os trabalhos de H. P. PUECH, *Le Manichéisme. Son Fondateur. Sa doctrine.* (Paris 1949). Id., *La Gnose*

*Kephalaia*⁷⁷⁷ -, Sto. Agostinho irá contrapor a sua concepção de *Princípio* e a sua noção de tempo e de história. Em *De genesi contra Manicheos* faz notar que a ideia, defendida pelos *Maniqueus*, da *coexistência entre a eternidade de Deus e a do Mundo – tempora aeterna*⁷⁷⁸ – contraria a promessa de uma vida eterna, igualmente defendida pelos partidários da seita. De facto, o filósofo põe a claro uma contradição interna da gnose maniqueísta e do seu mito cosmogónico, a saber, a defesa, em simultâneo, da eternidade do Mundo, a que está unida uma noção de tempo reversível, e a de uma soteriologia, a que está unida a separação eterna entre Luz e Trevas, e o termo do conflito que define, essencialmente, ambos os princípios⁷⁷⁹.

Por seu turno, o Filósofo de Hipona defende que a existência do Mundo não é contemporânea com o Ser Eterno de Deus. Nesse sentido, o Hiponense assume uma dupla aceção - admitindo mesmo, e praticando, uma pluralidade de sentidos - para o versículo de Génesis 1: 1 - *in principio creavit Deus coelum et terram*. Agostinho insistirá sempre, fundamentalmente, na liberalidade do acto criador divino. *Quia uoluit* é a resposta adequada à questão da Origem e é esta mesma gratuidade e liberalidade

et le Temps.... ; Id., *Temps, mythe et histoire....* ; F. DECRET, *l'Afrique manichéenne (Ive-Ve siècle)*, 2 Vols. (Paris 1978). V., sobretudo, Vol I, p. 189-207; 237-257; Id., *Mani et la tradition manichéenne*, (Paris 1974); Julien RIES, *Les études manichéennes. Des controverses de la Réforme aux découvertes du XX.e siècle* (Louvain-la-Neuve 1988). V. BIBLIOGRAFIA B. II. 3.1. Maniqueísmo.

⁷⁷⁷ *Kephalaia* 1, 17 – 5, 20 (*The Kephalaia of the Teacher*. Trad. e comentário de Iain GARDNER, Leiden/New York/ Köln, 1995, p. 10-11).

⁷⁷⁸ Cf. *De gen. cont. Manich.* I, II, 4 (PL 34, 175; CSEL 91, p. 70-71); *Conf.* XI, X, 12; XI, XIII, 15 (CCL 27, p. 200; p. 201-202).

⁷⁷⁹ Este facto, para além de pôr em evidência uma contradição interna da concepção mítico-histórica maniqueísta, faz pensar que não é possível reduzir a questão da temporalidade à dicotomia entre um tempo reversível, defendido pelas diferentes doutrinas gnósticas, bem como pela tradição clássica, e um tempo irreversível, próprio da concepção cristã da história. Note-se, por exemplo, o texto de *Solil.* I, I, 4, onde o próprio Agostinho parece defender uma reversibilidade do tempo, com garante da ordem cósmica, quando escreve: “ (...) <Deus>, cuius legibus rotantur poli, cursus suos sidera peragunt, sol exercet diem, luna temperat noctem, omnisque mundus per dies vicissitudine lucis et noctis, per menses incrementis decrementisque lunaribus, per annos veris, aestatis, autumnus et hiemis successionibus, per lustra, perfectione cursus solaris, per magnos orbis recursu in ortus suos siderum magnam rerum constantiam, quantum sensibilis materia patitur, temporum ordinibus replicationibusque custodit.” (CSEL 89, p. 8). Deus apresenta-se como guardião de um tempo circular e constante, que é próprio do movimento dos astros.

divinas que se erguem em filosofema, quando indaga sobre a Criação do Mundo⁷⁸⁰. E, tal como em *De libero arbitrio*, ao demandar acerca da causa do mal, Agostinho impede de procurar uma causa para a vontade humana, também na acção criadora divina se proíbe procurar uma causa da causa, que é a vontade de Deus. Em ambos os casos se insiste num único facto: a causa da acção dos seres livres é a sua própria liberdade. No caso do Absoluto, que é Deus, e no caso limite do nada, de que procede toda criatura, não se encontrará uma causa da acção divina extrínseca ao próprio Ser de Deus.

A causa da Criação, proclama Agostinho explicitamente na breve *quaestio* XXVIII de *De diuersis quaestionis* 83, é a vontade de Deus, intrínseca à essência divina. As criaturas, com as suas próprias leis e a sua ordenação específica dependem de Deus no ser e no agir, pois ele as retirou *de nihilo*: nem da sua própria substância, nem de uma realidade preexistente, consubstancial e eterna, igual a ele mesmo, como uma matéria eterna e subsistente, ou que se lhe oponha, como um Princípio antagónico de Malícia.

Sto. Agostinho coloca-se, portanto, no extremo oposto tanto das doutrinas emanacionistas, como de toda cosmovisão que postule a dualidade do Princípio. Ora, no caso da cosmogonia maniqueísta, ambos os factos eram afirmados. As Trevas seriam essa realidade subsistente com a qual a Luz se teria mesclado, sendo o universo visível o efeito dessa estranha e contenciosa mistura⁷⁸¹. Porém, se Sto. Agostinho se empenha em debelar esta hermenêutica, o dualismo Luz/ Trevas parecia uma evidência constante

⁷⁸⁰ Cf. *De gen. cont. Manich.* I, II, 4 (PL 34, 174-175 ; CSEL 91, p. 70-71); *De diu. quaest.* 83, q. 28 (CCL 44A, p. 35). A este propósito, v. o artigo de R. COUSINEAU, "Creation and Freedom. An Augustinian Problem: "quia voluit?" an/or "quia bonus"?", in *Recherches augustiniennes* II, 1962, p. 253-271. A causa da Criação é a bondade divina, puramente gratuita, sem porquê e, não obstante esta ausência de razão suficiente, nem a acção criadora divina nem o Mundo, como efeito dela, são irracionais, sendo este uma manifestação de plenitude de Ordem inerente à essência divina.

⁷⁸¹ De acordo com o mito maniqueísta das origens, assaz complexo na sua exposição e linguagem, o Pai da Grandeza teria feito sair sucessivamente de si três realidades: o Homem Primordial, o Espírito Vivo, o Terceiro Enviado, Jesus o Esplendor e, seguidamente, a Gnose. A cada uma destas etapas de emanação do Pai da Grandeza corresponde a vinda à existência de categorias de seres, através de uma mistura de luz e trevas. Os seres resultam, assim, de um complexo de luz e obscuridade, uma mescla de divino e diabólico (cf. *Kephalaion* 24, 70, 8-76, 14: p. 72-76). Neste, a eternidade relaciona-se com o tempo em termos da duração de um processo de emanação do Espírito Soberano, o Primeiro Homem, e dos seus cinco filhos/deuses, a partir do Pai, e de um processo paralelo de emanação do Mal, a partir da Matéria. V. também, *Kephalaion* 27, 77, 22-79, 12: p. 79-80, onde se descrevem as cinco formas de existência no Mundo das Trevas e os três tipos de poder que lhe são atribuídos, enraizados nas artes mágicas.

do próprio Livro das Origens, em Gen. 1: 2, pois aí se lê que, no princípio, as trevas estavam sobre o abismo - *tenebrae erant super abyssum*.

Nesta expressão, os Maniqueus permitiam-se fundar no próprio texto bíblico, o consistência do Reino das Trevas, construindo uma complexa e fabulosa narrativa, onde o domínio das Trevas se erguia como verdadeira nação, dotada de corporeidade, de formas e de almas que as animavam⁷⁸². De facto, a gnose maniqueísta complexificava a sua hermenêutica do Génesis mediante uma concepção materialista do Princípio. Este tornava-se mais um dos aspectos contraditórios de tal proposta, pois enquanto doutrina teosófica e gnóstica, exigia dos seus partidários um elevadíssimo grau de fidúcia, acto que, por seu turno, só é possível mediante o desprendimento da matéria. Assim, para aceder à compreensão de um Deus cuja natureza é essencialmente extensão, Mani exige o desprendimento da matéria, o qual, como Sto. Agostinho tantas vezes refere, criticando os costumes dos partidários da seita, não era praticado nem mesmo pelos eleitos⁷⁸³.

Esta materialidade do Princípio justifica a referência espacial da cosmogonia maniqueísta, que situa geograficamente os reinos da Luz e das Trevas, compondo as diferentes emanações no espaço e atribuindo formas geométricas aos limites dos reinados. Na Origem existem dois reinos, separados por uma fronteira. A norte, a Região do Bem ou da Luz; a Sul a região do Mal, das Trevas e da matéria. Os respectivos senhores são o Pai da Grandeza e o Príncipe das Trevas. Ambos dotados de extensão e de natureza animada, lançam-se na conquista do domínio alheio, o primeiro, em defesa, aquele último, ao ataque. Ora, esta expansão para lá dos limites gera o mal, fazendo deste uma realidade que penetra na região do Bem à maneira de uma cunha – *quasi cuneus*.

Sendo a Matéria, essência do Príncipe das Trevas, um Princípio animado, o movimento dela conduz o seu Senhor a penetrar no Reino da Luz, por inveja, desejo de posse e de conquista. Nesta invasão de fronteiras, o mito maniqueísta coloca o *initium* do drama cosmológico. Este *initium* quebra, momentaneamente, a Eternidade dos Princípios, e faz que as realidades que deles emanam convivam com a temporalidade. Por isso, para o maniqueísmo, como para todas as gnosés, o factor tempo é considerado

⁷⁸² Cf. v. gr. *De gen. cont. Manich.* I, IV, 7 (PL 34, 176-177: CSEL 91, p. 73-74).

⁷⁸³ Veja-se, por exemplo, *De moribus* II, XIX, 67-68 (CSEL 90, p. 148-150); *De nat. boni* XLV; XLVII (CSEL 25/2, p. 884; p. 886-887).

um princípio de corrupção e imperfeição. Por conseguinte, ele deve ser aniquilado, absolutamente extinto, a fim de ser recuperada a perfeição da eternidade. No caso de cosmogonias como a neoplatónica, e, mesmo, a estóica, com as quais é sabido que o Filósofo de Hipona também dialogou, a reflexão sobre a natureza do Princípio e, fundamentalmente, sobre a temporalidade propõe superar a imperfeição por recurso à reversibilidade do tempo e à doutrina da reencarnação das almas.

Porém, no caso do maniqueísmo, é possível falar de um mito histórico onde o tempo é, simultaneamente, uma realidade eterna e um princípio a debelar escatológica e irreversivelmente. Esta aparente contradição supera-se facilmente. Com efeito, enquanto construção fabulosa, a cosmogonia de Mani não ultrapassa o domínio da materialidade, como faz notar Agostinho, ao considerar mais absurdo o conjunto de inverdades proclamadas pelo maniqueísmo do que as próprias fábulas e mitos poéticos a que dedicara tanto tempo de aprendizagem e tanto esforço de memória.

Desde esta perspectiva, a ideia de um *tempo eterno* não é mais do que uma outra expressão para designar a eternidade do Mundo: a consideração de um universo infinitamente extenso e em movimento perpétuo. Sendo assim, o que fica, efectivamente, por explicar, na cosmogonia de Mani, é aquilo que se poderia designar por *milagre da reconciliação*, ou seja, a razão pela qual tanto conflito e amargura tende a um final feliz. Com efeito, tendo proclamado um início do combate, o drama cósmico prossegue para um momento intermédio – *medius* -, constituído pelos episódios do combate, os avanços e recuos da Luz e das Trevas, sendo o ser humano uma das emanações de peculiar eleição pelos Princípios para exercer a sua essência belicosa, uma espécie de palco privilegiado para efectivarem as suas guerrilhas e as levarem a bom termo.

Nesta perspectiva, a gnose maniqueísta proclama que a salvação do homem consiste na eliminação progressiva daquilo que há nele de materialidade, pois aí está a presença do mal e das trevas. Só exorcizando este domínio, o homem se poderá libertar revelando-se, nele, a sua essência autêntica, enquanto expressão de divindade e de luz. Note-se que, uma vez que todo o drama cósmico se processa num domínio onde a realidade é concebida como matéria, esta libertação não supõe transformação, como proclamará a mundividência augustiniana, mas apenas separação, cisão, divisão final entre Luz e Trevas. Assim, o *finis* deste drama consiste na vitória, na qual as forças das trevas serão banidas e novamente reconduzidas às fronteiras do seu reino. E, desta vez, os Reinos ficarão delimitados para sempre, sem que para este facto se encontre qualquer

explicação plausível, no interior da cosmogonia, tal como não é mais do que crível o factor que deu origem a todo este combate, a saber, uma certa concupiscência, inveja, ou desejo do Reino das Trevas sobre o Reino da Luz.

Assim, a história gnóstica da salvação é constituída com base num ritmo ternário de tempo. O primeiro tempo corresponde ao dualismo radical não dos Princípios, pois esses são eternos, mas das origens – trata-se do *initium* - e tem precisamente por base o conflito entre os Princípios. O tempo médio desenrola-se, por seu turno, também em três momentos mítico-históricos: o ataque do Príncipe das Trevas, que faz eclodir um imenso combate cósmico; o momento da formação do cosmos, já entranhado nesta mistura de Bem e Mal, no qual as diferentes emanções vão executando a sua tarefa demiúrgica de formar as diferentes realidades que preenchem o cosmos. E, finalmente, uma vez constituída a totalidade do cosmos, inicia-se o processo de libertação, como terceiro momento do tempo médio. Esta operação é levada a efeito por Jesus – o Esplendor, ou Gnose – o qual se serve de intermediários, desde Adão até Mani. A partir de Mani durará o tempo de libertação até ao final do Mundo, onde a mistura de Luz e Trevas será anulada, e cada um dos Reinos recuperará as fronteiras originais. Ficam assim traçados os três momentos mítico-históricos propostos pelo maniqueísmo, e que correspondem, afinal, à interpretação que esta seita gnóstica disponibiliza para a história da salvação, sendo esta de cariz cósmico e não individual – *initium, medium, finis*.

Sto. Agostinho conhece com profundidade os mitos maniqueus e as propostas destes, quer para a explicação da origem, quer para o itinerário do cosmos durante o tempo médio, quer para a proposta de salvação final, pela gnose. Este conhecimento leva o Hiponense a reflectir não tanto sobre a questão da origem, pois rapidamente se apercebe que não é esse o aspecto essencial em discussão, mas sobre a natureza do próprio tempo e da história. De facto, a questão da origem não é essencial para Agostinho. O que causa espanto ao filósofo e aquilo que não cessará de proclamar, ao invés do mito maniqueísta, é a bondade essencial de tudo quanto existe, pois precisamente porque é efeito de uma liberalidade do Ser Supremo, toda a realidade podia, tão-só, não existir. Ora, se existe, ela é essencialmente amável, digna de louvor, quer enquanto obra divina - efeito de uma acção trinitária e, portanto, essencialmente amorosa -, quer enquanto nela está presente a contínua acção divina, que a sustém no ser e a aperfeiçoa, no agir, quer considerada em si mesma e na diversidade das suas formas, sumamente ordenadas nas suas leis e movimentos.

De facto, a literatura de polémica explicitamente anti-maniqueísta - onde os mitos maniqueus são descritos por Agostinho, criticados e, por vezes, respeitosa e colocados a ridículo -, não revela a concepção augustiniana sobre a origem. O Hiponense insiste, antes, na Criação *de nihilo* e na bondade manifesta de tudo quanto existe, na ordem e na congruência das formas, cuja finalidade intrínseca não é a aniquilação, mas a realização da sua perfeição própria. Porém, no cerne da polémica acerca da origem, Sto. Agostinho intuiu rapidamente que é a natureza do tempo, o próprio factor *temporalidade*, em última análise, a noção de historicidade, que está em causa. De facto, o que necessita reflexão e justificação é a relação, enigmática e sumamente misteriosa, entre o tempo e a multiplicidade do cosmos, e a Eternidade e Unidade do Princípio Criador, dado que aí se revela a presença de um elo inconcusso de dependência ontológica, sem o qual a realidade contingente não explica a sua existência, nem a sua relativa subsistência, nem a consistência e congruência da sua ordem própria. Por conseguinte, os dois aspectos sobre os quais o Hiponense irá reflectir ao considerar o Absoluto Primado Criador de Deus são a essência do tempo e a natureza do Princípio. Em estreita relação com estes dois elementos encontra-se a doutrina augustiniana das Idades do Mundo, constituída, ainda, no âmbito da argumentação anti-maniqueísta ou, pelo menos, tendo esta como horizonte mental. Não obstante esta doutrina se apresentar como um epifenómeno da reflexão que o filósofo elabora sobre a Criação, ela indicia e condensa a concepção augustiniana de historicidade.

Uma hermenêutica da história do Universo e do género humano em termos de Idades do Mundo, com base na narração bíblica da Obras dos Seis Dias, ou, numa outra leitura, mais de filiação helénica, com base nas idades da vida humana, encontra-se disseminada na obra augustiniana. O Filósofo de Hipona consegue, por vezes, uma excelente simbiose entre a exposição baseada no relato do Hexámeron, de tradição judaica, e que tem como referência o ritmo da jornada solar – a tarde e a manhã – e a exposição mais de carácter orgânico e biológico, baseado numa concepção do Mundo e da historicidade onde se manifesta a vida do género humano, no tempo. Mediante esta doutrina das Idades do Mundo ou do género humano, fundada numa hermenêutica simbólica do texto bíblico, Sto. Agostinho aprofunda, a um tempo, o sentido da Criação

e o significado profético e pedagógico da obra divina e da sua manifestação progressiva, no curso dos tempos⁷⁸⁴.

Uma síntese da doutrina augustiniana das Idades do Mundo com base na narração bíblica do Hexámeron estabelece um conjunto de paralelos entre a Obra do Seis Dias e a dinâmica histórica e profética do gênero humano, narrada no Antigo Testamento e culminando na proclamação do Evangelho. Assim, a primeira Idade estende-se de Adão a Noé e coincide com a primeira infância da humanidade. Nela, Agostinho refere especialmente as figuras de Abel e Cain como anúncio do destino da humanidade, traçado pelo modo como os dois irmãos orientam a sua vontade: o primeiro, dedicando-se ao louvor de Deus, funda a Cidade de Deus; o segundo, fratricida, inicia a cidade terrena⁷⁸⁵. Com a manhã do segundo dia, na qual Deus cria o firmamento, dividindo *inter aquam quae est super firmamentum, et inter aquam quae est sub firmamento*, o filósofo compara a segunda Idade do gênero humano, que vai de Noé até à confusão das línguas, da qual é símbolo a construção da torre de Babel. Esta época é apresentada como a verdadeira infância da humanidade, mas o Hiponense reconhece que o gênero humano não estava, ainda, preparado para exercer o verdadeiro progresso espiritual a que se destina⁷⁸⁶.

Este amadurecimento só se verificará com o amanhecer do terceiro dia – correspondente, no relato do Génesis, à criação da terra, seca e fértil - que, na narração das Idades, equivale à eleição de Abraão e à constituição do povo eleito, mediante uma aliança entre o ser divino e os seres humanos. A partir de agora, a humanidade entra na adolescência, pois caminha na era da promessa e assiste ao nascimento do povo

⁷⁸⁴ Veja-se, v. gr., VR XXVI-XXVIII (CCL 32, p. 217-221); *De gen. cont. Manich.* I, XXIII, 35-41 (PL 34, 190-193; CSEL 91, p. 104-111); *De diu. quaest.* 83 q. XLIV; LIII; LVIII; LXIV (CCL 44A, p. 65-66; p. 85-91; p. 104-109; p. 137-146); *De catech. rudib.* XVII, 28; XXII, 39-40 (CCL 46, 152-153; p. 163-164); *DT* IV, IV (CCL 50, p. 169-172); *De ciu. dei* XV, VIII; XV, XI-XII; XVI, XLIII; XX, XV (CCL 48, p. 462-465; p. 467-470; p. 548-550; p. 725-726); *Contra Faustum* XII, VIII (CSEL 25/1, p. 336). Os estudos a este propósito não são por demais abundantes. Tome-se como obra de referência o trabalho de A. LUNEAU, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Église. La doctrine des âges du monde* (Paris 1964), máxime p. 285-407. V. também, *BIBLIOGRAFIA* B. II. 7. *CREATIO*.

⁷⁸⁵ *De ciu. dei* XV, V: « (...) Illud igitur, quod inter Remum et Romulum exortum est, quem ad modum aduersus se ipsam terrena ciuitas diuidatur, ostendit; quod autem inter Cain et Abel, inter duas ipsas ciuitates, Dei et hominum, inimicitias demonstrauit. » (CCL 48, p. 458).

⁷⁸⁶ *De gen. cont. Manich.* I, XXIII, 36: “ (...) Sed nec ista aetas secunda generavit populum dei, quia nec pueritia apta est ad generandum.” (PL 34, 191; CSEL 91, p. 105).

de Deus⁷⁸⁷. Característica peculiar desta Idade é o crescimento de um povo que louva e glorifica um Deus Único, não obstante caminhar por entre as nações pagãs, mergulhadas na idolatria e no politeísmo, tornando-se, por isso, digno de receber a Escritura e a Palavra dos Profetas. O entardecer desta Idade dá-se com o advento do reino de Saúl, assim como o amanhecer da quarta Idade do Mundo e da humanidade, a juventude, se dá com o início do reino de David. Fundador da Cidade de Jerusalém, David é figura de Cristo-Salvador, como Sto. Agostinho glosa de modo peculiar no Livro décimo sétimo de *De ciuitate dei*⁷⁸⁸.

Prosseguindo a sua hermenêutica alegórica da história, Sto. Agostinho chega ao quinto dia. Na narrativa bíblica do Hexámeron, este é o dia da Criação dos animais, na diversidade das suas formas, desde os répteis às aves do céu, sempre seguido da apreciação da sua bondade, e da bênção divina: cresci e multiplicai-vos. Ora, a quinta Idade do género humano corresponde, na simbólica de Agostinho, à deportação do povo eleito de Jerusalém para a Babilónia, ao cativeiro, ao tempo da errância e da provação da fidelidade do povo à Aliança com o Deus-Uno. Deste tempo de peregrinação resulta a dispersão do povo eleito e a preservação de uma pequena porção que permanece fiel e se torna digna de alcançar e acolher a sexta Idade, a senectude, a qual corresponde à plenitude da perfeição da história e do género humano. Esta Idade inicia-se com a Incarnação do Verbo, ou seja, com a pregação do Evangelho. Tratando-se da última Idade terrena, da qual a figura de Simeão é símbolo, esta Idade não será superada, no curso dos tempos. Porém, ela estará em contínua transformação e aperfeiçoamento, a

⁷⁸⁷ Cf. *De gen. cont. Manich.* I, XXIII, 37 (PL 34, 191; CSEL 91, p. 106-107).

⁷⁸⁸ *De ciu. dei* XVII, IV: “Procurus igitur ciuitatis Dei ubi peruenit ad regum tempora, quando Dauid Saule reprobato ita regnum primus obtinuit, ut eius deinde posteri in terrena Hierusalem diuturna successione regnarent, dedit figuram, re gesta significans atque praenuntians, quod non est praetereundum silentio, de rerum mutatione futurarum, quod adinet ad duo testamenta, uetus et nouum, ubi sacerdotium regnumque mutatum est per sacerdotem eundem que regem nouum ac sempiternum, qui est Christus Iesus.” (CCL 48, p. 554-555); Em David, Agostinho vê a prefiguração do Mediador: “ (...) Iste, cui dicitur: *Spernet te Dominus, ne sis rex super Israel*, et: *Disrupit Dominus regnum ab Israel de manu tua hodie*, quadraginta regnauit annos super Israel, tanto scilicet spatio temporis, quanto et ipse Dauid, et audiuit hoc primo tempore regni sui; ut intellegamus ideo dictum, quia nullus de stirpe eius fuerat regnurus, et respiciamus ad stirpem Dauid, unde exortus est secundum carnem mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus.” (*De ciu. dei* XVII, VII: CCL 48, p. 568). Todo o Livro XVII de *De ciuitate dei* é dedicado a comentar esta profecia da era davídica em relação à plenitude do tempo que se realiza com a Incarnação do Verbo.

partir deste cume de manifestação de bondade que é a presença, no tempo, da própria Eternidade, em Cristo⁷⁸⁹.

Este mesmo projecto de aperfeiçoamento distingue uma humanidade que estagna o seu progresso na vivência segundo o homem carnal, detendo-se na quinta Idade, e aquela que progride em Cristo e caminha na Idade provecta, a Idade perfeita, que, em Cristo, assume Deus por único modelo, configurando com Ele a vida do espírito e renovando, de dia em dia, a imagem de Deus impressa no ser humano. Com efeito, é esta a interpretação proposta por Sto. Agostinho para o Livro do Génesis, quando coloca em paralelo não já o percurso da história do género humano em direcção à plenitude da sexta Idade mas, partindo dela e de uma vivência nela, procura destrinçar a vida segundo o Verbo e a vida segundo o homem velho. É esta a hermenêutica que o Hiponense elabora a propósito da Criação, nomeadamente nos capítulos finais do Livro XIII de *Confessionum*, onde coloca em confronto o relato genesíaco do Hexámeron e inúmeros textos de S. Paulo que insistem na vida segundo o homem novo, ou o Novo Adão, o Homem, Cristo Jesus⁷⁹⁰.

O ocaso da humanidade, o declínio do género humano, a superação e transformação da sexta Idade não é, portanto, para Agostinho, entendida como decadência mas como plenitude de perfeição, atingida pelo próprio tempo, com o advento do Verbo Incarnado. Esta plenitude do tempo, na medida em que assume as três dimensões da temporalidade, não é, ainda, definitiva, e tende à sua perfeição própria, que é a Eternidade. Assim, o tempo tende a um término, que Agostinho designa por *finis saecula* e ao qual se sucede o dia que não tem ocaso, o repouso de Deus, a manhã do sétimo dia, no relato genesíaco, o *sabbath* eterno. Esta consumação do tempo realiza-se, por conseguinte, não por aniquilação das formas criadas, entre as quais se conta o próprio tempo, mas mediante a plena realização das potencialidades contidas no conjunto da Criação.

É para esse início do dia que não tem ocaso que tende toda a Criação e é porventura à luz desta *intentio* cósmica, presente em toda a criatura, e, de modo particular, no ser humano, manifesta no tempo e na história da humanidade que, na perspectiva de Agostinho, é possível compreender, mesmo se de modo limitado, dada a contingência da razão humana, a noção de Princípio e o sentido da Criação. A essência

⁷⁸⁹ Cf., v. gr., *De gen. cont. Manich.* I, XXIII, 40 (PL 34, 192; CSEL 91, p. 108-110).

⁷⁹⁰ Cf. *Conf.* XIII, XXI, 29-XIII, XXXI, 46 (CCL 27, p. 257-270).

desse *Deus creator omnium* esclarece-se, para o Hiponense, mediante uma reflexão acerca da natureza do tempo e da historicidade, a qual se ilumina particularmente em função da finalidade para onde se dirige. O repouso de Deus ou o repouso em Deus, que os Maniqueus ridicularizavam, é, afinal, para Agostinho, o grande princípio iluminador do sentido da Criação e de toda a história do género humano⁷⁹¹. Assim o confirma o Hiponense, ao considerar que a ordem sumamente bela de toda a Criação é passageira, pois a Palavra divina tudo criou no tempo, como fica expresso no relato genesíaco pelo ritmo poético do amanhecer e do ocaso. Porém, toda essa disposição dos seres caminha para o *dies sine uespera*, no qual se realizará a plenitude da ordem, onde todas as coisas estarão realizadas na paz, segundo a consagrada expressão de *De ciuitate dei – pax omnium rerum tranquillitas ordinis*⁷⁹².

Desde esta perspectiva, o sentido do verso ambrosiano – *Deus creator omnium* - que desde o início da conversão cativou o espírito de Agostinho, a saber, a afirmação de um único Deus, Criador de todas as coisas, elucida-se pela concepção augustiniana do Princípio, sempre tendo em vista não a origem, mas o termo para o qual tende toda a criatura. Por sua vez, só uma reflexão sobre o tempo, na sua dimensão ontológica e enquanto realidade construtora da própria historicidade pode esclarecer o *finis saecula* iluminando, desta forma, a natureza do Princípio. Perante este desafio de Agostinho, que parece propor-se compreender a Criação a partir do Fim, duas questões se colocam, articuladas em estreita conexão. De que modo o Hiponense entende o termo *principio*, chave de ouro que abre o Livro do Génesis? Qual a concepção augustiniana dessa realidade fugitiva, inaugurada pela Criação, que é o próprio tempo, artífice da história?

Sto. Agostinho considera que o termo *principio* admite uma aceção absoluta, eterna e sem referente de origem, e uma outra, relativa precisamente àquela primeira⁷⁹³.

⁷⁹¹ *Conf. XIII, XXXV, 50 - XIII, XXXVI, 51*: “ Domine deus, pacem da nobis - omnia enim praestitisti nobis - pacem quietis, pacem sabbati, pacem sine uespera. Omnis quippe iste ordo pulcherrimus rerum ualde bonarum modis suis peractis transiturus est: et mane quippe in eis factum est et uespera. Dies autem septimus sine uespera est nec habet occasum, quia sanctificasti eum ad permansionem sempiternam, ut id, quod tu post opera tua ‘bona ualde’ quamuis ea quietus feceris, requieuesti septimo die, hoc prae loquatur nobis uox libri tui, quod et nos post opera nostra ideo bona ualde, quia tu nobis ea donasti, sabbato uitae aeternae requiescamus in te.” (CCL 27, p. 272).

⁷⁹² Cf. *De ciu. dei XIX, XIII* (CCL 48, p. 678-680).

⁷⁹³ Lê-se, v. gr., em *De gen. ad litt. imperf. lib. 3*: “ (...) Est enim principium sine principio et est principium cum alio principio. principium sine principio solus pater est; ideo ex uno principio esse omnia credimus.” (CSEL 28/1, p. 461-462).

Desde esta óptica, a interpretação bíblica do primeiro versículo do Génesis – *in Principio creavit Deus coelum et terram* – consente, na obra de Agostinho, três interpretações possíveis, uma que recolhe a acepção absoluta do termo e as demais, a sua acepção relativa. Esta diversidade de interpretações não se exclui entre si mas tende a manifestar a plenitude de sentido que o Hiponense confere à própria Escritura.

Assim, um primeiro sentido para a expressão *in principio* é sinónimo de exórdio ou começo temporal. Sto. Agostinho socorre-se deste sentido já em *De genesi contra Manicheos*, de forma a anular a interpretação maniqueísta da origem, baseada, como já se referiu, na existência dos *tempora aeterna*. Antes do começo temporal, do exórdio das criaturas como efeito da bondade divina e da vontade de Deus, não existia nada. A *creatio* divina é *de nihilo*. Todas as conjecturas e indagações acerca do que existia, ou fazia Deus antes da Criação, pródigas na crítica maniqueísta aos primeiros versículos de Génesis são, desde esta perspectiva, absolutamente desprovidas de sentido, pois não têm qualquer conteúdo real que as sustente⁷⁹⁴.

O segundo sentido para a expressão *in principio* encontra-se também já presente no escrito supra referido e consiste em identificar o princípio com o Verbo, *per quem omnia facta sunt*. Esta interpretação será amplamente explanada pelo Hiponense ao longo da sua obra e constitui o cerne da explicação agustiniana para a relação entre tempo e Eternidade. Ela completa-se, além do mais, com a exegese agustiniana de Jo. 8: 25, onde se lê: *principium, quia loquor vobis*. Por isso, e não obstante só posteriormente o Hiponense desenvolver esta possibilidade do texto bíblico, já em *De genesi contra Manicheos* refere que Cristo é este Verbo Eterno de Deus, Princípio no qual todas as coisas são criadas⁷⁹⁵. Por último, um terceiro sentido designa ordem ou sucessão, identificando a primeira das criaturas e referenciando, por conseguinte, a hierarquia ontológica. Tal acepção pode encontrar-se, v. gr., em *De genesi ad litteram*

⁷⁹⁴ *De gen. cont. Manich.* I, II, 3: “ (...) Sed etsi in principio temporis deum fecisse coelum et terram credamus, debemus utique intelligere quod ante principium temporis non erat tempus.” (PL 34, 174; CSEL 91, p. 69). O texto é antecedido do que se transcreve na nota seguinte, o que justifica a construção condicional. Para Agostinho, o tempo é uma criatura. Deus fez também o tempo e antes do tempo ter sido feito por Deus o tempo não existia. O mesmo sentido v. gr., em *Conf.* XII, VII, 7 (CCL 27, p. 219-220). Uma síntese da primeira e segunda interpretações pode ler-se em *Conf.* XII, XX, 29 (CCL 27, p. 231-232).

⁷⁹⁵ *De gen. cont. Manich.* I, II, 3: “ (...) His respondemus deum [in principio] fecisse coelum et terram, non in principio temporis, sed in Christo, cum verbum esset apud patrem, per quod facta et in quo facta sunt omnia.” (PL 34, 174; CSEL 91, p. 69).

imperfectus liber, onde Sto. Agostinho indaga acerca da situação ontológica das criaturas espirituais incorpóreas, ou anjos⁷⁹⁶.

De que modo esta multiplicidade de sentidos converge para deslindar a relação entre tempo e Eternidade, à qual está unido o esclarecimento do sentido do verso ambrosiano *Deus creator omnium*? Note-se que, no conjunto da obra do Hiponense, o recurso directo do filósofo à enunciação deste verso não é recorrente. Contudo, ele encontra-se em dois textos cujo conteúdo está em íntima conexão. Trata-se do Livro sexto de *De musica*⁷⁹⁷ e do Livro décimo primeiro de *Confessionum*⁷⁹⁸. Em ambos os momentos Agostinho quer tratar do tempo, enquanto realidade imanente ao discurso humano, na tentativa de descortinar a natureza dessa entidade maximamente enigmática. De modo intuitivo, portanto, vislumbra-se aquilo que, em outros textos fica dito sem lugar a dúvida: o tempo é uma criatura de Deus, precisamente aquela que é comum a todas as realidades criadas e as coloca numa situação de essencial e definitiva dissimilitude em face da Deidade.

É sabido que o Livro undécimo de *Confessionum* é especialmente consagrado por Sto. Agostinho à indagação acerca do tempo. Realidade criada, ele afecta o movimento dos corpos, podendo analisar-se desde uma perspectiva física. Enquanto realidade que atinge a percepção humana, mediante a qual o ser humano fala de uma experiência de vida passada, considera a sua existência presente e projecta a futura, o tempo pode ser considerado desde uma perspectiva psicológica ou mesmo antropológica.

⁷⁹⁶ *De gen. ad litt. imper. lib. 3*: “ (...) ipsa etiam primo creatura intellectualis potest dici principium his quibus caput est, quae fecit deus.” (CSEL 28/1, p. 462). O texto prossegue ao longo dos parágrafos 6 e 7 com a imbricada questão acerca de saber se o tempo é a primeira criatura – *quod tempus ipsum creatura est* – ou se primeiramente Deus criou os anjos, caso em que estes estarão fora da sucessão temporal. O mesmo sentido em *Conf. XII, IX, 9; XIII, 6 - XV, 22* (CCL 27, p. 221; p. 223-227). Toda a questão se prende com a interpretação augustiniana da expressão *coelum et terram*, acerca da qual se pode ler com proveito o artigo de J. PÉPIN, “Recherches sur le sens et l’origine de l’expression *coelum coeli* dans les *Confessions* de saint Augustin”, *Archivum Latinitatis Medii Aevi* (Bulletin du Cange) 23/ 3, 1953, 185-274, spec. p. 200 e ss.. V., também, A. SOLIGNAC, “*coelum coeli*”, in *Bibliothèque augustinienne. Oeuvres de saint Augustin* 14, p. 592-598. A questão da existência de um tempo para as criaturas angélicas justifica-se pela existência, nelas, de um *motus incorporeis*, próprio da actividade puramente espiritual que as caracteriza (cf. *De gen. ad litt. imper. lib. 6*: CSEL 28/1, p. 462-463).

⁷⁹⁷ Cf. *De mus.* VI, II, 2; IX, 23 ; XVII, 57 (PL 32 : 1163 ; 1176 ; 1191).

⁷⁹⁸ *Conf. XI, XXVII, 35*: “ « Deus creator omnium »: uersus iste octo syllabarum breuibis et longis alternat syllabis: quattuor itaque breues, prima, tertia, quinta, septima, simplae sunt ad quattuor longas, secundam, quartam, sextam, octauam.” (CCL 27, p. 211-213).

Todavia, a grande interrogação de Sto. Agostinho não incide sobre a natureza do tempo. De facto, não é esta a perspectiva essencial da indagação agustiniana, como se ao filósofo bastasse saber que o tempo é criatura divina e, portanto, expressão de bondade, de beleza e de ordem. A averiguação essencial de Agostinho acerca do tempo, mormente no referido Livro de *Confessionum*, incide sobre a sua medida⁷⁹⁹. Esta é, com efeito, a indagação que faz sentido, pois o que causa espanto é a verificação do decurso da realidade circundante, da própria existência e da existência de todas as formas criadas, e a comprovação, nelas, não do tempo, mas da duração. Esta, pode ser maior ou menor e, aparentemente, a medida dela é referenciada a três momentos: o passado, o presente e o futuro. Esta tridimensionalidade da duração das formas, percebida pelo espírito, designa-se quer em linguagem corrente, quer nos escritos dos filósofos, por *tempo*.

De facto, tanto o estoicismo como o epicurismo são propostas filosóficas conhecidas por Agostinho e que têm, acerca da noção de tempo, uma peculiar concepção cuja finalidade é apresentar ao ser humano a possibilidade da conquista de uma sabedoria que lhe permita conviver com a realidade da finitude e do devir. Por isso, se é verdade que em ambas as mundividências não é evidente a positividade do tempo e da finitude - como será proclamada por Agostinho, enquanto expressão da bondade do Criador⁸⁰⁰ - é um facto que a tradição estóica postula o elemento positivo e vital do devir cósmico, e que, por sua vez, o epicurismo proclama o sentido absoluto do instante, que deve ser vivido em toda a plenitude como único momento da duração ao qual é possível conceder alguma consistência ontológica⁸⁰¹.

Certamente, o filósofo tem presente, na sua *expositio* de *Confessionum* como em outros escritos onde reflecte sobre a natureza do tempo, o argumento estóico da vacuidade do presente⁸⁰². Se o passado já não existe, o futuro ainda não existe e o

⁷⁹⁹ Cf. *Conf.* XI, XV, 18-19; XVI, 21; XXI, 27; XXIV, 31; XXVI, 33; XXVII, 37 (CCL 27, p. 203-204; p. 204-205; p. 207; p. 210; p. 211; p. 213-214).

⁸⁰⁰ *Conf.* XI, XII, 16: « (...) Omnia tempora tu fecisti et ante omnia tempora tu es, nec aliquo tempore non erat tempus. » (CCL 27, p. 202). Referindo-se à criação do mundo, escreve: “ (...) procul dubio non est mundus factus in tempore sed cum tempore.” (*De civ. dei* XI, VI: CCL 48, p. 326).

⁸⁰¹ Cf. V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps* (Paris 1969). K. FLASCH, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI Buch der Confessiones. Historisch-philosophische Studie. Text-Übersetzung-Kommentar* (Frankfurt a.M., 1993). V. também, *BIBLOGRAFIA* B. II. 22. *TEMPVS*.

⁸⁰² *Conf.* XI, XIV, 17: “ (...) Praesens autem si semper esset praesens nec in praeteritum transiret, non iam esset tempus, sed aeternitas. Si ergo praesens, ut tempus sit, ideo fit, quia in praeteritum transit, quomodo

presente, para adquirir consistência ontológica, tem de ser passado, como haveremos de afirmar que existe o presente? Na realidade a causa do presente será o passado e a natureza do presente será a tendência ao não ser. Ora, não se pode conceber realidade mais desprovida de entidade e de forma, afinal, mais negativa, do que o designado momento presente. Sto. Agostinho enuncia o paradoxo e insiste na sua ignorância acerca da natureza dessa enigmática entidade que é o tempo. Todavia, uma compreensão da temporalidade é exposta por Agostinho desde o início do undécimo Livro de *Confessionum* e é essa que irá prevalecer ao longo da sua obra, esclarecendo o sentido do factor tempo e da historicidade, esta última mais não sendo do que a descodificação de sentido, por parte do espírito humano, da própria Criação.

Assim, a noção augustiniana de temporalidade é concebida a partir da própria noção de Princípio, na segunda acepção supra indicada, a saber, como Verbo Eterno ou Palavra de Deus, Criadora. Com efeito, Agostinho apreendera no Prólogo Joanino, e a compasso com a leitura dos *Platonicorum*, que toda a realidade fora feita no Verbo. É precisamente essa a perspectiva a partir da qual o Hiponense considera ser possível descodificar o sentido do tempo e da história. O próprio livro undécimo de *Confessionum* abre com uma referência ao Verbo, no qual todas as coisas foram ditas no Princípio. Por seu turno, Agostinho expressa o desejo que o move a inquirir sobre o tempo: o amor pela voz do louvor divino, em que consiste toda a Criação e a compreensão do sentido de toda a realidade, desde o princípio até ao reino perpétuo da Cidade Santa.

É a compreensão de toda a Escritura, a fim de mais amar o Ser Supremo até ao repouso nele que leva o Hiponense a dedicar-se a esta reflexão⁸⁰³. Assumindo que o Verbo é o Princípio no qual todas as coisas foram feitas e que a narração dessa acção divina se recolhe na Escritura mediante *uerba*, toda a reflexão sobre o tempo é transferida por Agostinho do plano físico, antropológico ou ético, em que a tradição antiga situava a compreensão desta realidade, para o plano metafísico. Este facto significa, na obra augustiniana, que a compreensão do tempo terá como referência o espírito humano, não enquanto produtor de realidade, mas enquanto lugar de acolhimento da palavra, mediante a escuta. Na verdade, a análise do tempo apresentada

et hoc esse dicimus, cui causa, ut sit, illa est, quia non erit, ut scilicet non uere dicamus tempus esse, nisi quia tendit non esse?" (CCL 27, p. 203). V. também, v. gr, *In Iohan. Ev. Tract.*, XXXVIII, 10 (CCL 36, p. 343-344).

⁸⁰³ Cf. *Conf.* XI, II, 3-4 (CCL 27, p. 195-196).

por Agostinho no referido Livro de *Confessionum* assume o carácter de uma fenomenologia da audição, antes de mais da palavra humana para, mediante ela, aceder à palavra divina.

Uma vez mais, é a estrutura do cogito humano - vocacionada a receber a manifestação trinitária de Deus mediante a geração do *uerbum mentis*, aquela palavra que procede de uma *uera ratio* e que se gera *in domicilio cogitationis*, onde alcança, em virtude da sua procedência, um domínio de universalidade - que pode compreender o sentido da Escritura naquilo que aí se revela, não de temporal, mas de eterno e absoluto⁸⁰⁴. No caso concreto da indagação acerca do enigma do tempo e do modo como a dinâmica temporal do universo se relaciona com a Unidade e Imutabilidade do Princípio, Sto. Agostinho anela uma compreensão do sentido e do significado da Criação na dimensão da duração temporal, ou seja, enquanto lugar da história. E, precisamente porque ao posicionar a compreensão do tempo no âmago do espírito humano, pois só ele é medida da duração – *in te, anime meus, tempora metior*⁸⁰⁵ – a proposta de Agostinho é, ainda e sempre, a de transcender o próprio tempo, de forma a conquistar a consistência ontológica dessa entidade – *ut ergo et tu sis, transcede tempus*⁸⁰⁶.

É na relação entre o espírito humano e o Ser divino, mediante o Verbo – relação esta que é inerente à própria estrutura metafísica do cogito – que Sto. Agostinho se propõe compreender o sentido da Criação na sua dimensão histórica, isto é, na medida em que é dado entender ao ser humano que tudo quanto foi feito, foi feito no Verbo. Este facto garante o sentido de toda a forma e a possibilidade de tal sentido ser decodificado pelo ser humano, fazendo-o descobrir que toda a Criação é, afinal, uma dádiva divina ao ser humano, para que este, à semelhança do que realiza o Verbo no interior da Trindade, oferte de novo a realidade criada ao seu Criador, acrescentando-lhe, mediante o exercício da liberdade rectamente ordenada, toda a densidade ontológica possível. Ora, tal diálogo de dádiva entre o Verbo eterno e o verbo humano só pode realizar-se mediante a progressiva decodificação do sentido da história e do curso dos tempos. Só nesta medida Sto. Agostinho entende o esforço de reflexão e meditação, de exegese e interpretação dessa expressão da Palavra Eterna que é a Escritura, enquanto

⁸⁰⁴ Cf. *Conf.* XI, III, 5 (CCL 27, p. 196-197).

⁸⁰⁵ *Conf.* XI, XXVII, 36 (CCL 27, p. 213).

⁸⁰⁶ *In Iohan. Ev. Tract.*, XXXVIII, 10 (CCL 36, p. 343-344).

criação humana e palavra proferida no tempo. Com efeito, o Hiponense afirma expressamente que a compreensão do passado apenas ilumina o presente e que este advém do futuro. Por isso, é o caminhar de cada ser humano e de toda a humanidade para o *sabbath* de Deus que está em causa, quando o filósofo se propõe reflectir sobre o Princípio e sobre o modo como o espírito humano mede o tempo.

Assim, é a partir de uma experiência que contrasta, efectivamente, com a tradição filosófica da antiguidade – a de uma Verdade Plena, ou Verbo Eterno, que se comunica com o Mundo sob forma de linguagem, necessariamente sujeita ao tempo; a partir de uma Escritura mediada pela temporalidade inerente à condição criatural dos seus redactores, dos seus leitores e intérpretes e, afinal, da própria palavra enquanto signo linguístico; a partir da espantosa comprovação de aniquilamento do Verbo Eterno no verbo humano, do qual a presença histórica de Cristo é expressão plena; é a partir de uma Escritura que recolhe toda a história da Aliança entre Deus e os homens que, afinal, coincide com o próprio acto criador divino – que Sto. Agostinho irá indagar acerca do mistério da temporalidade.

Com efeito, em *De musica* o verso ambrosiano – *Deus creator omnium* – fora invocado para justificar a percepção racional da temporalidade ordenada de acordo com o modelo matemático e tendo como referência a noção de *numerus*, sendo esta aí considerada, à maneira platónico-pitagórica, como elemento de mediação entre o universo sensível e o inteligível, entre o múltiplo e o Uno⁸⁰⁷.

Em *Confessionum*, Sto. Agostinho condensa num único parágrafo esta visão poética da Criação, que é também poética, na medida em que é realizada pela relação entre o Verbo Divino e o verbo humano. Partindo do exemplo da acção das três funções do cogito na intenção de recitar um canto – *expectatio, attentio et memoria* -, o filósofo mostra como elas se vão unificando na memória, onde a atenção se preserva, à medida que o canto se recita. O que sucede no canto como um todo, sucede em cada uma das

⁸⁰⁷ *De mus.* VI, XVII, 56-57: “ (...) numerus autem, et ab uno incipit, et aequalitate ac similitudine pulcher est, et ordine copulatur. Quamobrem quisquis fatetur nullam esse naturam, quae non ut sit quidquid est, appetat unitatem, sique similes in quantum potest esse conetur, atque ordinem proprium vel locis vel temporibus, vel in corpore quodam liberamentum salutem suam teneat: debet fateri ab uno principio per aequalem illi ac similem speciem divitiis bonitatis ejus, qua inter se unum et de uno charissima, ut ita dicam, charitate, junguntur, omnia facta esse atque condita quaecumque sunt, in quantumcumque sunt. Quare ille versus a nobis propositus, *Deus creator omnium*, non solum auribus sono numeroso, sed multo magis animae sententiae sanitate et veritate gratissimus. » (PL 32, 1191).

partes. Ora, o mesmo ocorre na vida do ser humano, onde as sílabas breves são semelhantes às acções de cada um. E o mesmo advém nesse grande cântico que é a Criação, bem como em toda a história da humanidade, na totalidade das gerações, cujas partes são todas as vidas de todos os seres humanos⁸⁰⁸.

O facto de Agostinho indicar, como medida da temporalidade, a própria vida do espírito humano, na tríplice dinâmica das suas funções, não permite confundir uma leitura de carácter psicologista – que reduz o tempo à dimensão da consciência - com aquilo que se poderia designar como uma metafísica da duração, que prepara o sentido pleno da historicidade e que deriva desta análise agustiniana do tempo. Nada mais alheio do projecto de Agostinho e, inclusivamente, nada mais perverso, desde a óptica do Hiponense, do que encerrar o sentido do tempo no âmbito da subjectividade humana. Um tal encerramento da compreensão do tempo no domínio exclusivo da consciência agrilhoa a realização de si mesmo, a qual só pode dar-se transcendendo o tempo. Ao definir o tempo como uma certa distensão, Sto. Agostinho alude precisamente a esta dimensão ameaçadora que o próprio tempo contém em si enquanto realidade criada⁸⁰⁹.

Com efeito, o filósofo apela para o paradoxo e os limites de uma medição do tempo a partir da consciência que se tem da duração, esquadrinhando o absurdo da criação humana de formas rigorosas e variadas de medição de uma realidade que não tem consistência ontológica. Com efeito, o tempo é dissecado em medidas de duração de referente cosmológico, como são os meses, os dias, os anos, as horas. Ou, baseando-se já na estrutura da linguagem humana, ele é mensurado com base na distinção entre sílabas longas ou breves. Porém, que sentido faz uma tal medição do tempo se, na verdade, o passado já não existe, o futuro ainda não é, e o presente sofre da vacuidade já referida? Na perspectiva do Hiponense, só uma medição do tempo a partir da dinâmica do cogito e da capacidade que o caracteriza de estabelecer diálogo com a Eternidade, pode resgatar o ser humano a esta distensão, fazendo-o viver naquele domínio de intencionalidade já descrito como movimento de aperfeiçoamento da forma humana, mormente em *De trinitate*, pela dinâmica da *intentio/extensio*.

Na perspectiva agustiniana, a faculdade racional de medida do tempo pelo espírito revela-se, sobretudo, na percepção privilegiada da palavra sujeita à escanção do

⁸⁰⁸ Cf. *Conf. XI, XXVIII, 38* (CCL 27, p.214).

⁸⁰⁹ *Conf. XI, XXIII, 30*: “ (...) Video igitur tempus quandam esse distentionem. Sed uideo? An uidere mihi uideo?” (CCL 27, p. 209).

ritmo, pela comparação entre a duração das sílabas, breves e longas. Uma vez mais, é por comparação, ou seja, a partir da percepção da diferença, que Sto. Agostinho considera a constituição da unidade, neste caso, de uma medida do tempo unificadora, que permita resgatar o espírito humano à dissolução no múltiplo e à dispersão na temporalidade.

O Hiponense reafirma, assim, tal como fizera em *De ordine* e como leva a efeito em *De musica*, a mediação da poesia como percurso privilegiado de ascese desde a multiplicidade criada até à Unidade divina⁸¹⁰. Em *Confessionum* esta propriedade unificadora é atribuída ao próprio espírito humano que se aperceberá dela de modo peculiar prestando atenção à própria produção da palavra interior. Com efeito, se o espírito reflectir sobre a sua actividade, é ele que torna possível a projecção ou extinção do futuro e o crescimento ou aquietação do passado. Para elucidar este mesmo movimento, o verso ambrosiano assume peculiar densidade simbólica, nesta análise da unificação da temporalidade através das funções da mente. Com efeito, fora esse verso, recitado por Agostinho após a morte de Mónica, que aquietara o seu espírito, fazendo que o filósofo experimentasse precisamente o movimento de transcendência do tempo e superasse o peso da *distentio*, para de novo projectar a própria existência como *intentio*⁸¹¹. Assim, o espírito humano unifica o tempo e vence a sua dimensão de tendência ao nada pela orientação das três realidades que em si mesmo encontra – *intentio, contuitu, memoria* - e dos seus respectivos actos - *expectatio, attentio e memoria*⁸¹² -, as quais, mais do que na exclusiva função da memória, convergem nessa dimensão essencial do cogito humano que Sto. Agostinho congrega na expressão *intentio animi*. Nesta medição do tempo a partir do espírito persiste, com efeito, a *attentio*.

⁸¹⁰ Cf. *DO* II, XIV, 41 (CCL 29, p. 129-130). De igual modo, os primeiros cinco Livros de *De musica* são uma *exercitatio animae* que prepara o espírito para prestar atenção à peculiar relação entre unidade e multiplicidade que se dá na estrutura da percepção humana.

⁸¹¹ Cf. *Conf.* IX, XII; X, XXXIV (CCL 27, p. 150-152; p. 182-184). Num espírito renovado, o verso serve agora para louvar o Criador: Cf. *Conf* XI, XXVII, 35 (CCL 27, p. 212-213). O verso é exemplo, mediante a escanção, para aceder ao cerne do espírito humano enquanto medida do tempo e força unificadora que mede algo gravado na memória. Em última instância, a realidade impressa na memória é a *imago dei*, que levará a mente humana a reconhecer a sua essência trinitária e a realizar-se como *caritas*, mediante o processo de *conuersio* já referido.

⁸¹² Cf. *Conf.* XI, XXVIII, 37 (CCL 27, p. 214).

Ora, qual o objecto privilegiado desta *attentio*, a fim de, mediante ela, se atingir o objectivo proposto – amar Deus, unir-se a Ele pela caridade? *Inardesco meditari in lege tua*⁸¹³: Agostinho propõe que a mente fixe a *attentio* na escuta da Palavra Eterna, o Verbo-Princípio, cujo lugar privilegiado de revelação é a Escritura. Neste desiderato agustiniano pode encontrar-se a lógica intrínseca da reflexão sobre o tempo, de que o Livro XI de *Confessionum* é paradigma. Agostinho toma consciência, no contacto com a Escritura e após a sua conversão metafísica, de que há uma intrínseca relação entre o cogito humano, finito e imerso na temporalidade, e a Eternidade.

Na verdade, o espírito humano é capaz de intuir que o fundamento de toda a Verdade e de toda a agnição se encontra para lá do tempo, numa Palavra Eterna de revelação que, para se tornar compreensível, não pode ser meditada a partir da temporalidade. Outro não é o resultado das indagações do Hiponense acerca da Verdade, quer entendida com Bem Comum, quer como Verbo Eterno, que actua como Princípio de toda a Criação e que exerce, no tempo, as funções de Mestre, agindo no interior da mente humana com o fim de lhe desvendar, progressivamente, o sentido das verdades contidas nesse Bem Comum.

Sto. Agostinho tem plena consciência de que a linguagem humana é uma mediação imperfeita, recheada de artifícios e cuja origem não pode ser discernida a não ser por cada um, no seu íntimo, ou pelas obras produzidas. Neste contexto se entendem as insistentes reflexões de Sto. Agostinho acerca da linguagem, quer criticando os artifícios da retórica e as fabulações de algum tipo de poesia, quer indagando sobre a origem da palavra, quer apelando à pluriforme diversidade de sentidos da própria Escritura e à necessidade de conhecer os instrumentos linguísticos mais adequados para interpretar e comunicar as verdades nela contida.

Neste sentido, o Livro undécimo de *Confessionum* desenvolve aquilo que se poderia designar como uma fenomenologia da escuta e da compreensão da palavra divina, precisamente mediante aquela actividade do espírito que mais consistência confere à dimensão do presente, a *attentio*, sendo esta aquela que, na tridimensionalidade da duração, mais se aproxima da Eternidade. Com efeito, a própria multiplicidade de sentidos a que se abre a Escritura pode ser entendida ou como dispersão e desagregação da mesma, ou como apelo e desafio a compreender os imensos tesouros da ciência e sabedoria divinas. Naturalmente, será esta última direcção que

⁸¹³ Cf. *Conf. XI, II, 2* (CCL 27, p. 194).

Agostinho quererá percorrer⁸¹⁴. Assim, aquilo que é objecto de reflexão para uma criatura sujeita ao tempo, mas que se sabe dirigida para a Eternidade, é a ordem admirável que reina em toda a duração do cosmos e que afecta toda a criatura. Esta ordem funda-se sobre a própria eternidade divina, que a sustenta e impele em direcção ao fim último. Todo este movimento do curso dos tempos possui uma ordem intrínseca que constitui a própria história. Porém, esta mesma ordem só se compreende mediante a meditação da palavra, *in domicilio cogitationis*, onde o Verbo Eterno e o espírito humano se recolhem em diálogo.

Para Sto. Agostinho, é em diálogo com o Princípio que o ser humano pode compreender a finalidade da Criação. Este diálogo é possível porque o próprio Princípio tomou a iniciativa da conversação, ao criar toda a realidade no Verbo, conferindo-lhe sentido e tornando possível a descodificação do real em linguagem e a transformação desta última em sentido. Lugar privilegiado desta descodificação do sentido da Criação é a Escritura. Todavia, também ela é constituída como linguagem sujeita ao tempo e padece, por isso, da imperfeição própria de uma tal mediação. Com efeito, a única Palavra que serve de Mediação perfeita é o Verbo Eterno. Daí o apelo de Agostinho à unidade entre o espírito humano e o Verbo, uma vez que este Princípio está em plena congruência com a natureza da mente. Para o Hiponense, esta unidade é possível mediante um processo de purificação de coração, de atenção e de escuta, subentendendo sempre a iniciativa do Verbo que ilumina todo o ser humano que vem a este mundo, como Agostinho lera, já no início da sua conversão, no Prólogo do Evangelho joanino.

Todavia, mesmo tendo em conta a infinita perfeição da Mediação do Verbo, ele actua sobre mentes sujeitas ao tempo. Deste facto resulta a diversidade de sentidos que, na medida em que procedam de uma *uera ratio* e respeitem a essência da mente humana enquanto *imago dei*, subsistem, enriquecem o próprio Mundo e a história do género humano, completando-se, como a diversidade na Unidade.

O acesso da mente humana à Mediação do Verbo está garantido, já se disse, pelo facto de toda a Criação, enquanto obra trinitária, ter sido feita no Verbo Eterno. Porém, no curso dos tempos, e tal como se lê na própria Escritura, este mesmo Princípio falou com os seres humanos, revestindo-se de humanidade, dialogando com eles no seu próprio idioma, empregando uma linguagem verbal e gestual, sujeita ao próprio

⁸¹⁴ Cf. *Conf. XI, II, 3* (CCL 27, p. 194-195).

tempo. A partir desse momento, o tempo histórico assume a sua plenitude, pois a Mediação entre os seres humanos e o Absoluto divino torna-se maximamente acessível.

Para Sto. Agostinho, a relação entre o Uno e o múltiplo, entre a Eternidade e o tempo tem, na Incarnação de Cristo, a sua realização plena. Nela estão criadas as condições de possibilidade para aceder ao próprio Princípio sem princípio de todas as coisas. Com efeito, é este o sentido da interpretação agustiniana de Jo. 8: 25. Interrogado acerca de si mesmo, Cristo responde ser o Princípio, porque fala com os seus interlocutores – *principium, quia loquor uobis*. Esta mesma era a linguagem do *primitus homo* antes de ter feito uso da sua vontade num movimento de *auersio a deo*: o diálogo franco com o Princípio. E esta mesma situação, o colóquio aberto e cabal com o Princípio, pode ser recuperada para o ser humano, a partir do momento em que o Verbo se fez carne. Nesta conversação com o Princípio, o ser humano pode descortinar o sentido da Criação, compreendendo o próprio sentido do tempo e a direcção intencional de todo o agir histórico da Deidade como itinerário de construção da Cidade de Deus, a Jerusalém Celeste, nome simbólico que significa a Paz de todas as criaturas no repouso ou eternidade de Deus.

Neste diálogo aberto com o Verbo Eterno, o ser humano compreende que a existência do devir e do movimento; o facto de o Mundo ser constituído por elementos que se sucedem uns aos outros, numa concatenação ordenada, na qual a decadência de uns cede passo ao surgimento de outros; a presença de realidades que são agora, mas que antes não eram; todos esses fenómenos não têm em si o fundamento do seu ser. O ser deles é um *ser feito*. Mais uma vez, Agostinho não acede à verdade *Deus creator omnium* por dedução ou mediante um exercício cerrado de dialéctica, mas por mostração e reflexão acerca da ordem do Mundo, confrontando aquilo que observa com aquilo que vê no Verbo, mediante o exercício da *uera ratio*.

No ensaio de compreender a palavra criadora, o próprio Verbo, como Princípio *per quem omnia facta sunt*, Sto. Agostinho rapidamente supera a interrogação - *quomodo fecit Deus omnia?* – pois para ela já tem resposta. Deus fez todas as coisas no seu Verbo. Sendo assim, a indagação transforma-se rapidamente num *quomodo dixisti*⁸¹⁵. Unida a esta subtil inversão verbal, Sto. Agostinho opera uma inversão cultural. O *fieri* divino não será já compreensível a partir do modelo artesanal, no qual o *artifex* emprega uma matéria já dada, acrescentando-lhe formas que, no caso da

⁸¹⁵ Cf. *Conf. XI, V, 7-VI, 8* (CCL 27, p. 197-198).

proposta platónica, inclusivamente o transcendem e subsistem numa dimensão ontológica outra da sua própria existência. Este cosmos é essencialmente resultado de um *know how* por parte de uma realidade demiurgica, eficaz engenheira do Mundo. É o modelo técnico, da produção de artefactos que preside a esta mundividência. E, se é um facto que Sto. Agostinho não deixará de empregar o termo *artifex* para se dirigir ao Criador, é uma outra estrutura metafísica que está subjacente a esse *fieri*. O agir divino corresponde a uma *dictio aeterna* no Verbo Eterno, consubstancial ao Pai. Por isso, a argumentação de Agostinho acerca da Criação seguirá não o modelo do fabricar humano, mas o da linguagem humana que, inscrita no tempo, deve transcender a sua circunstância temporal, possuindo, para isso, o acesso à verdadeira Mediação do Verbo. Destarte, é uma análise da linguagem humana, do seu poder criador e das modalidades da sua transmissão que se encontra no Livro undécimo de *Confessionum*, a fim de compreender o modo como se dá a Criação no Princípio⁸¹⁶. De facto, a acção divina criadora é revelada ao ser humano não apenas nas formas visíveis mas essencialmente sob forma de narração, no relato bíblico das Origens. É aí e, posteriormente, no próprio Evangelho, na sexta Idade do mundo, que melhor se descortina o sentido desse *fieri* divino, pois é aí que há identidade entre a expressão própria da forma do ser humano – a linguagem – e a expressão divina, Verbo por excelência.

Agostinho constata que, na própria Escritura, há diversas modalidades da Palavra de Deus. Restringindo a sua análise a duas dessas modalidades, distingue entre as manifestações da palavra divina mediante a acção de uma outra criatura - da qual é exemplo a voz do Pai escutada no baptismo de Cristo e narrada v. gr., em Mt. 3: 16-17 - e a Palavra Criadora que actua sem mediação de qualquer criatura e à margem de toda a temporalidade. Se no primeiro caso se exige a antecedente existência do tempo, para que tal voz se produza, no segundo esta é totalmente anulada. Ora, é este o modelo de dicção divina – uma *dictio in aeternum verbum suum*, uma *dictio uerbi aeterna* – que dá Início à Criação⁸¹⁷. A Criação tem de ser feita no Verbo Eterno de Deus, Sabedoria do Pai. Se o tempo existisse antes da Criação e se a Palavra Criadora fosse proferida nele,

⁸¹⁶ Cf. *Conf.* XI, VI, 8-IX, 11 (CCL 27, p. 198- 200).

⁸¹⁷ É também esse o modelo de dicção que Sto. Agostinho propõe ao ser humano para que este compreenda as realidades divinas. O modelo da *dictio uerbi*, proposto em *De trinitate* como aquele que revela à mente uma imagem da trindade divina, decorre, precisamente, desta compreensão, por parte de Agostinho, da Linguagem Eterna de Deus, sumamente Verdadeira, que se dá na dinâmica intra-trinitária da Vida divina, cuja essência é *dilectio*.

tal palavra seria susceptível de escanção métrica, facto que daria conta da relatividade da sua consistência ontológica. Ora, tal palavra poderia ser interrompida no tempo, como necessariamente se interrompe o discurso humano que pode ser avaliado segundo a duração. Se tal viesse a acontecer, se inopinadamente se interrompesse o Verbo Divino que Diz Eterna e Imutavelmente a Criação - tal como Imutavelmente o Verbo de Deus se diz a si mesmo, porque eternamente é gerado pelo Pai -, toda a realidade criada submergiria no nada. Por isso, o único fundamento ontológico do devir é a *aeterna ratio*, na qual a própria sucessão temporal alcança inteligibilidade, pois nela é codificada, ordenada de acordo com a Sabedoria Eterna, na qual se contém a lei do surgimento e da extinção das formas⁸¹⁸. Com este modo de entender o *fieri* divino relaciona-se a concepção agustiniana de uma Criação simultânea – na qual todas as coisas são ditas eternamente no Verbo – e a ideia de uma Criação sucessiva, que corresponde ao processo da sua expansão e desenvolvimento temporal, como expressão da continuidade eterna, no tempo, dessa Palavra do Verbo que tudo sustenta no ser.

É nesta dicção contínua do Verbo no tempo que se fundamenta a noção agustiniana de providência ou governo divinos, a qual, sendo uma manifestação de ordem, não esgota nem explicita a aceção forte desta categoria ontológica, na obra do Hiponense. De facto, em *Confessionum* Sto. Agostinho não consegue contornar uma aporia intrínseca ao facto de declarar o tempo como *quandam distentionem*, sendo ele uma realidade criada e, portanto, dotada de uma forma específica, e não apenas uma tendência ao ser, como afirmará acerca da matéria prima. O tempo surge, em *Confessionum*, desde o ponto de vista cosmológico, como uma tendência ao nada.

Ora, como justificar que Deus tenha criado uma realidade tão imperfeita? De facto, se a matéria informe, também criada, é condição de possibilidade da diversidade das formas, o tempo parece ser o elemento contrário, tendendo a aniquilar as formas no seu ser específico, precisamente mediante a duração. A dificuldade é complexa e,

⁸¹⁸ Cf. *Conf.* XI, VIII, 10 (CCL 27, p. 199). A este propósito, Solignac nota que não se deverá entender esta acção divina como uma continuação da Criação, pois dada a dicção eterna de toda a criação no Verbo não haverá criação de novos géneros, mas antes como uma acção de governação e desenvolvimento dos géneros criados, mediante as leis próprias contidas nas suas razões causais ou seminais: “ (...) Augustin insiste avant tout sur la continuation de l’action divine et, corrélativement, sur la dépendence radicale de la créature. Dieu et la *causa subsistendi* de toute créature qui trouve en lui seul la vie, son mouvement et son être (*De gen. ad. litt.* IV, XII, 22 ; cf. Act. 17 : 28)” [A. SOLIGNAC, « le repos de Dieu au septième jour », in *Bibliothèque agustinienne. Œuvres de saint Augustin* 48 , p. 642].

inclusivamente, faz surgir no horizonte o espectro maniqueísta: uma cosmologia marcada pelo ritmo dual matéria/ tempo⁸¹⁹. Esta aporia será uma das razões pelas quais Sto. Agostinho compreende que o tempo não pode ser entendido no plano cosmológico, mas sim como realidade metafísica inerente ao cogito humano e da qual ele só é medida, pois nele, de modo privilegiado, mediante a iluminação que conduz ao diálogo, se manifesta o Verbo Eterno de Deus. Por conseguinte, é no domínio de um cogito de estrutura trinitária, capaz de dialogar com a Trindade divina, que se pode entender a relação entre tempo e Eternidade, sendo um facto que a consideração isolada do tempo não faz sentido, para Agostinho. Enquanto criatura, ele deve ser entendido na relação ôntica com o Criador e só ao ser humano, em comunhão com o Verbo, é dado descortinar o sentido desta enigmática relação.

Com efeito, como Agostinho não cessa de proclamar, a Criação é obra da Trindade e, se nela se espelha a Mediação do Verbo, ela tende à unidade do Espírito, ou seja, ao repouso de todas as criaturas em Deus, pela realização da unidade própria de cada uma e daquela que corresponde à unidade do Universo. Não obstante esta concepção agustiniana do repouso em Deus como fundamento último da estabilidade de todas as criaturas retomar a ideia neoplatónica do retorno ao Uno de todos os seres que dele procedem, a diferença entre ambas as propostas é abissal. Se o neoplatonismo propunha uma fusão de tudo na Uniformidade do Uno, na indiferenciação em que ele próprio consiste, a proposta agustiniana significa a subsistência de cada forma na sua especificidade e na máxima perfeição do seu ser⁸²⁰. Trata-se de uma Unidade no

⁸¹⁹ Em *De gen. ad litt.* V, 5, Sto. Agostinho aprofunda a questão e relaciona a criação do tempo com a criação simultânea, na qual se incluiria o programa para o funcionamento do próprio cosmos, na sucessão temporal. Deus teria criado todas as coisas de uma só vez – *omnia simul* – conferindo-lhes também ordem, a qual significa aqui não a sucessão dos intervalos de tempo, mas o conjunto das conexões causais: “ (...) quapropter cum primam conditionem creaturarum cogitamus, a quibus operibus suis deus in die septimo requieuit, nec illos dies sicut istos solares nec ipsam operationem ita cogitare debemus, quemadmodum nunc aliquid deus operatur in tempore, sed quemadmodum operatus est, unde inciperent tempora, quemadmodum operatus est omnia simul, praestans eis etiam ordinem non interuallis temporum, sed conexione causarum, ut ea, quae simul facta sunt, senario quoque illius diei numero praesentato perficerentur.” (CSEL 28/1, p. 145-146).

⁸²⁰ Em *De gen. ad litt.* IV, XVIII (CSEL 28/1, p. 117), Sto. Agostinho assim o afirma: é a totalidade da própria criação - *ipsa uniuersitas creatura* – que será reconduzida por Deus, mediante o governo e providência, ao repouso do *sabath* eterno. Todavia, não deixa de ser uma questão de difícil solução o modo como se poderá entender esta passagem da realidade contingente, material e espiritual, para a

Espírito mediante a caridade, e não numa fusão ou confusão da diferença ontológica no princípio indiferenciado. Com efeito, o próprio Princípio é já, na metafísica augustiniana, Diferença e Ordem, o *fieri* da Criação é acção dessa dinâmica de vida onde Identidade e Diferença, na relação de Amor em que consiste a Essência divina, são um só Deus. Esta unidade no Espírito que é Deus e na essência Dele, que é Caridade, é, afinal, o *finis optimus* de toda a Criação, tal como é ela o motor dessa Dicção Eterna do Verbo, pela qual todas as coisas foram feitas. Por isso, são todas as criaturas, e não apenas o ser humano, que caminham para a unidade no Espírito, mediante a caridade, não obstante Sto. Agostinho não ter esclarecido de que modo se dará esta presença escatológica de todas as criaturas na Paz da Cidade de Deus.

O filosofema da Ordem esclarecer-se-á, portanto, à luz da compreensão da natureza do Verdadeiro Mediador e do modo como, na história, se constrói e se caminha para essa Unidade da totalidade das formas criadas no repouso divino, ou na Paz, em que consiste a própria essência divina.

estabilidade derradeira, intimamente conectada com a eternidade ou repouso divinos. Sobre este aspecto v. também, *De ciu. dei* XX, XVI (CCL 48, p. 726-727).

CONCLUSÃO

MEDIATOR

O modo como se articulou o filosofema da Ordem na obra augustiniana conduziu a um paroxismo. Se é verdade que Deus está perto dos humanos, Ele permanece Inefável. Se é verdade que Ele é, para o ser humano, Luz e princípio de iluminação, também é um facto que o Absoluto permanece numa Luz Inacessível. Se é verdade que Ele cria os seres destinando-os a um aperfeiçoamento da própria forma e inscrevendo, neles, um apelo à união com o Ser Supremo, também é um facto que o sofrimento e a morte são companheiros de itinerário e que nem o mais sábio dos homens se pode esquivar a estes domínios de existência.

A questão derradeira imbricada no filosofema da Ordem pode, então, congrega-se neste conjunto de interrogações: de que modo se realiza a mediação entre o Uno e o Múltiplo, de forma a que, permanecendo a diferença, se possa falar de uma verdadeira união? De que forma a acção universal do Verbo que ilumina todas as inteligências garante essa unidade na diversidade? Por último, o Absoluto está nos assuntos humanos, também no sofrimento e na morte, expressões aparentemente irracionais, porque contrárias à ordem? Ou aquela realidade superna alheia-se destas realidades humanas? A derradeira resposta de Agostinho a estas indagações encontra-se no modo como concebe a natureza da Mediação e a função do Mediador.

Como se viu, a formulação augustiniana do filosofema da Ordem vem ao encontro da questão essencial de toda a metafísica, a saber, o ensaio de compreensão sobre o modo como se relacionam o Uno e o Múltiplo. O Mundo Antigo encontrara soluções díspares para esta enigmática realidade e Sto. Agostinho dialogou com elas. O filósofo está convicto de que, no modo de equacionar o problema, estão envolvidos não apenas o esclarecimento lógico ou conceptual do filosofema, mas a própria vivência da forma humana, na dimensão mais radical que a constitui – enquanto relação ou *religio*⁸²¹.

⁸²¹ A definição dada por Agostinho em *VR LV*, 111 (CCL 32, p. 258-259), é ratificada em *Retract. I*, XIII, 9, como aquela que mais agrada ao filósofo: “ Item alio loco *Ad unum deum tendentes*, inquam, *et ei uni religantes animas nostras, unde religio dicta creditur, omni superstitione careamus*. In his uerbis meis ratio quae reddita est, unde sit dicta religio, plus mihi placuit.” (CCL 57, p. 40-41). A noção de

É precisamente à luz deste princípio de máxima radicalidade que Sto. Agostinho se aplica a elaborar uma crítica profunda à religião romana, aplicando-se a ela especialmente em *De ciuitate dei*. Neste labor mais destrutivo do que apologético, é um novo conceito de *ciuitas* que o Hiponense quer evidenciar, mostrando, a um tempo, que ele sempre esteve presente na história da Humanidade, e que o Império, cujo coração é a *Vrbs Romae*, não obstante o seu esplendor e a função que teve no desenvolvimento civilizacional e, até, na expansão do próprio cristianismo, tem uma origem perversa, necessitada, também ela, de um movimento de *conuersio ad deum*⁸²².

Só assim Roma ou qualquer civilização pode ser, no tempo, uma manifestação da Unidade Divina, espelhando a ordem e prestando o seu efectivo contributo à realização da Cidade Eterna.

A ideia de uma mediação entre o Uno e o Múltiplo operada através de intermediários é, ao tempo de Agostinho, um lugar comum, quer do ponto de vista teórico, quer no âmbito das práticas cultuais ou telúricas, de recurso abundante na própria Urbe, não obstante ser um facto que Sto. Agostinho se atém a uma crítica do passado. Mais do que a realidade presente, o filósofo indaga acerca das fundações da Cidade.

Na realidade, a concepção platónica segundo a qual a procura da Deidade não se faz sem a intervenção e o auxílio de intermediários, seres de natureza versátil, cuja substância se constitui numa mistura de mortalidade e imortalidade, de corporeidade e

religio que mais lhe apraz evidencia a relação entre a Deidade e o ser humano, mas considerada sob forma de tensão do espírito, realizada como tal e esquivando toda a vã superstição. Sto. Agostinho conhece outras interpretações para o termo, entendendo o verbo *religare* como um composto de *legere / eligere*: “ (...) Quod uerbum compositum est a legendo, id est eligendo, ut ira latinum uideatur ‘religio’ sicut eligo” (*Ibid.*: CCL 57, p. 41). Esta é a acepção de Cícero que, em *De nat. deor.* II, 28, 72 (p. 77-78), propõe para o termo, como reconsideração perpétua do espírito sobre as realidades supernas. Agostinho retoma esta definição em *De ciu. dei* X, III, fazendo entrar em simbiose ambos os sentidos: “ (...) Hunc [deum] eligentes uel potius religentes (...) unde et religio dicta prohibetur, ad eum dilectione tendimus (...)” (CCL 47, p. 275).

⁸²² O parágrafo 9 do *Sermo* LXXXI é emblemático, para a compreensão da análise que Agostinho faz da queda de Roma. Não é a Cidade, mas o seu fundamento que está em ruína. É este que deve ser ponderado. A própria queda de Roma deve ser enquacionada com o alicerce de todos os acontecimentos intra-históricos: a *uoluntas dei*, que tudo sustenta e governa: “ (...) Ecce, inquit, christianis temporibus Roma perit. (...) Cadit? Non Romae, sed forte artifici eius. Conditore eius faciamus iniuriam, quia dicimus, Roma ruit, quam condidit Romulus? Mundus arsurus est, quem condidit Deus. Sed nec quod fecit homo, ruit, nisi quando uoluerit Deus, nec quod fecit Deus, ruit, nisi quando uoluerit Deus.” (PL 38, 505).

espiritualidade, de *pondus* terrestre e *leuitas* celeste, encontra-se em Apúleo, na descrição que faz destes mediadores, em *De deo socratis*⁸²³. Estas realidades intermediárias (*mediae*) são naturezas *commixtae*⁸²⁴. A partir do conhecimento que tem da demonologia clássica, Sto. Agostinho insiste na limitação destas entidades para levarem a efeito a função que lhes é incumbida: estabelecer a relação entre o divino e o humano, o infinito e o finito, entre a Unidade da Forma Suprema e a multiplicidade das formas humanas, sujeitas ao tempo e às contingências da história⁸²⁵. É assim que o Hiponense apresenta aquela proposta, que se fundamenta numa disposição tripartida dos seres dotados de vida racional. Assim, os deuses têm a sua sede nos céus, os *daemones* ocupam os *aeres*, como lugar intermédio entre o céu e a terra e, por último, os homens, seres inferiores, habitam a terra. A esta disposição geográfica corresponde uma degradação ontológica, na qual os deuses são seres supremos, os *daemones*, realidades médias, e os humanos, naturezas ínfimas⁸²⁶.

⁸²³ Cf. APVLEIVS MADAVRENSIS, *De deo socratis* IX in *Opera Omnia* II, ed. G. F. HILDEBRAND (Darmstad 1968), p. 135.

⁸²⁴ *Ibid.*, XIII: “ (...) Sunt enim inter nos et deos ut loco regionis ita ingenio mentis intersiti, habentes cum superis communem immortalitatem, cum inferis passionem. Nam proinde ut nos, pati possunt omnia animorum placamenta vel incitamenta, et ira incitantur et misericordia flectuntur ut donis invitantur et precibus leniuntur et contumelis exasperantur et honoribus mulcentur aliisque omnibus ad similem nobis modum variantur: quippe, ut in fine comprehendam, daemones sunt genere animalia, ingenio rationabilia, animo passiva, corpore aëria, tempore aeterna.” (p. 141-142).

⁸²⁵ *De civ. dei* VIII, XIV : “ Haec si ita sunt (quae licet apud alios quoque reperiantur, Apuleius tamen Platonicus Madaurensis de hac re sola unum scripsit librum, cuius esse titulum uoluit "de deo Socratis", ubi disserit et exponit, ex quo genere numinum Socrates habebat adiunctum et amicitia quadam conciliatum, a quo perhibetur solitus admoneri, ut desisteret ab agendo, quando id quod agere uolebat, non prospere fuerat euenturum; dicit enim apertissime et copiosissime asserit non illum deum fuisse, sed daemonem, diligenti disputatione pertractans istam platonis de deorum sublimitate et hominum humilitate et daemonum medietate sententiam) - haec ergo si ita sunt, quonam modo ausus est Plato, etiamsi non diis, quos ab omni humana contagione semouit, certe ipsis daemonibus poetas urbe pellendo auferre theatricas uoluptates, nisi quia hoc pacto admonuit animum humanum, quamuis adhuc in his moribundis membris positum, pro splendore honestatis impura daemonum iussa contemnere eorumque inmunditiam detestari? ” (CCL 47, p. 231).

⁸²⁶ *De civ. dei* VIII, XIV : “ (...) Sicut eis diuersa dignitas est locorum, ita etiam naturarum. Proinde dii sunt hominibus daemonibusque potiores; homines uero infra deos et daemones constituti sunt, ut elementorum ordine, sic differentia meritorum. Daemones igitur medii, quem ad modum diis, quibus inferius habitant, postponendi, ita hominibus, quibus superius, praefereendi sunt.” (CCL 47, p. 230). Já aqui se evidencia a diferença radical de mundividências, pois para o Hiponense é o ser humano que ocupa

Os *daemones* têm em comum com os deuses a imortalidade do corpo. Com os humanos, eles partilham as paixões do espírito. Sto. Agostinho lança-se à tarefa de mostrar até que ponto esta mediação contraria a hierarquia ontológica e quais as consequências, individuais e comunitárias, de assumir uma tal proposta. É esta a raiz da crítica agustiniana aos deuses pagãos: mostrar o limite e a falsidade de uma tal mediação, máxime no equacionamento do filosofema da Ordem. Assim, é a partir da realidade histórica do saque de Roma, e das suas consequências, de sofrimento e de morte, na vida dos cidadãos e da população em geral, que Sto. Agostinho assume aquela tarefa. Por conseguinte, a proposta agustiniana de um Mediador esclarece, fundamentalmente, o sentido radical que o Hiponense confere à *religio*, evidenciando o seu alcance ontológico, domínio no qual entre esta noção e a ideia de *Ordo* o filósofo estabelece sinonímia. A par deste esclarecimento, manifesta-se o sentido agustiniano da *ciuitas*, na sua dimensão plena e escatológica, já germinada no tempo, mas só totalmente realizada na Eternidade.

Com base na hierarquia ontológica que serve de coluna vertebral a toda a sua mundividência – *esse, uiuere, intellegere* –, Agostinho mostra o absurdo do pensamento antigo sobre a superioridade dos *daemones* em face dos humanos. Antes de mais, ela baseia-se em elementos materiais, aqueles que ocupam o grau *esse*, na disposição dos seres. É por possuírem um corpo imortal e por ocuparem um lugar geográfico acima do *topos* destinado ao ser humano que tais naturezas são consideradas superiores à humana. Este raciocínio perverte a realidade, pois não é em função do grau *esse*, nem mesmo do grau *uiuere* – de facto, ambos se integram, também na forma do ser humano - que se define o lugar deste na ordem, mas em função da presença, nele, da *mens rationalis*⁸²⁷. Inversamente, o que une os *daemones* aos seres humanos é o facto de participarem das mesmas afecções do espírito, podendo irritar-se com as ofensas que lhes são feitas ou alegrar-se com as dádivas. Estranhas entidades, aproximam-se dos humanos no que estes têm de mais inconstante e variável: os humores do espírito. Agostinho conclui que, atendendo à mediação, tais entidades contrariam a *ordo rerum*. Na verdade, elas levariam a deus aquilo que o ser humano tem de inferior – o corpo – e aproximar-se-iam

lugar intermédio entre as criaturas dotadas de vida racional e a Deidade. As criaturas angélicas não possuem a mesma estrutura ontológica daquelas que se sujeitam ao movimento e à corrupção, e por isso relacionam-se de modo peculiar com o Absoluto e com o Universo. Não há, entre estas e os *daemones* da Antiguidade, qualquer semelhança.

⁸²⁷ Cf. *De ciu. dei* VIII, XV (CCL 47, p. 232).

dos homens naquilo que estes têm de comum com os animais – as paixões ou perturbações do espírito.

O Hiponense recusa-se a aceitar que estas entidades possam religar o humano e o divino. Analisando, nos primeiros dez Livros de *De ciuitate dei*, as deidades pagãs da Roma antiga, tendo por horizonte, entre outros, o escrito de Varrão *Antiquitatum rerum humanarum et diuinarum libri XLI*⁸²⁸, o filósofo evidencia que uma estrutura comunitária baseada em tais entidades estabelece uma relação degradada e degradante entre o Ser divino e o ser humano, inviabilizando quer a transcendência do humano para o divino, quer a percepção de uma efectiva intervenção do divino no âmago do humano. Decididamente, estes mediadores são demasiado humanos para servirem de escala para o divino⁸²⁹. Não servem o exercício da *uera religio*, antes o inviabilizam⁸³⁰.

Indagando qual o princípio que legitima a existência destas realidades mediadoras, Agostinho encontra a resposta dos platónicos: *nullus deus miscetur hominum*⁸³¹. Esse facto obriga a que toda a relação entre o humano e o divino seja mediada. Ela é, portanto, efectivamente impossível e inviável, sempre necessitada destes bizarros embaixadores, facto que se justifica quer em função da debilidade humana, quer em função daquilo que se poderia designar por excelência divina. Quanto a esta última, Sto. Agostinho desmascara tal pretensa sublimidade que, pelo abismo traçado entre o divino e o humano, acaba por atribuir ao divino a ignorância da totalidade. De facto, na descrição de Apúleo e segundo a tradição platónica, para que os deuses tivessem conhecimento da vida e das realidades humanas, necessitariam de receber informação dos *daemones*. Tais deuses não apenas estão longe dos assuntos humanos como são ainda ignorantes e incapazes de uma efectiva *prouidentia* sobre o Universo⁸³².

⁸²⁸ Cf. S. ANGUS, *The sources of the First Ten Books of Augustine's De ciuitate dei* (Princeton 1906). Gerard J.P. O'DALY, "Ciuitate dei (De-)", in *Augustinus Lexikon* I, p. 998-1003.

B. CARDANUNS, *M. Terentio Varro. "Antiquitates rerum diuinarum"* (Wiesbaden 1976).

⁸²⁹ Cf. *De ciu. dei* VIII, XVI-XVII (CCL 47, p. 233-234).

⁸³⁰ Cf. *De ciu. dei* VIII, XVII (CCL 47, p. 234-235).

⁸³¹ Cf. *De ciu. dei* VIII, XVIII; VIII, XX; IX, XVI (CCL 47, p. 235-237; p. 237; p. 263).

⁸³² *De ciu. dei*, VIII, XXI : " (...) O mirabilem sapientiam! Quid aliud de diis isti sentiunt, quos omnes optimos uolunt, nisi eos et humana curare, ne cultu uideantur indigni, et propter elementorum distantiam humana nescire, ut credantur daemones necessarii et ob hoc etiam ipsi putentur colendi, per quos dii possint et quid in rebus humanis agatur addiscere et ubi oportet hominibus subuenire?" (CCL 47, p. 237). Sobre a interpretação agustiniana da demonologia de Apúleo, v. G. RÉMY, *Le Christ médiateur dans l'oeuvre de saint Augustin* (Université de Lille III, 1979), p. 253-265.

Em derradeira análise, os deuses do paganismo não são apenas projecções do espírito humano. No acto de criação dessas mesmas divindades, é o próprio espírito humano que se erige em divindade, tenha ou não consciência desse facto. Dito de outro modo, na perspectiva augustiniana os deuses pagãos são criados à imagem do ser humano e pela potência do espírito humano, que se considera, neste processo, como instância suprema. Inversamente, o Deus do cristianismo, nomeadamente o Mediador que é o próprio Cristo, é uma criatura peculiaríssima e irrepetível, cuja existência histórica é irrefragável e inconcussa. E a origem desta criatura singular não é o espírito humano, nem uma evolução peculiar do mesmo, que teria criado um herói fantasmagórico, espécie de super-homem, mas é o próprio Deus que, podendo fazer-se homem e querendo assumir a humanidade, realiza, efectivamente, esta vontade.

Neste subtil elemento diferenciador – Deus que se faz homem, ou o homem que faz os seus deuses⁸³³ – passa, para Sto. Agostinho, a possibilidade, ou não, de o ser humano realizar, efectivamente, a sua forma, através da assunção da relação com o divino. Sendo esta a dimensão ontológica mais radical do ser humano, na atitude que a inteligência humana assuma para com o Mediador decide-se a vivência da *uera religio* ou a rejeição dessa possibilidade radical do ser.

No confronto com uma tal concepção de Mediador, torna-se mais clara a total divergência da proposta augustiniana em face das concepções do Mundo Antigo. Note-se que está em questão a natureza do Mediador enquanto aquele que é capaz de vir ao encontro da condição trágica do ser humano, que experimenta uma existência votada ao sofrimento, sendo esta realidade considerada mais do que como factor natural de uma natureza que se degrada, o efeito da violência que o semelhante é capaz de exercer sobre o semelhante, a qual pode ir até à usurpação da vida alheia. Na realidade, é todo um conjunto de consequências nefastas, resultantes das designadas invasões bárbaras, que o Hiponense descreve no Livro I de *De ciuitate dei*, mostrando, a um tempo, que a proposta cristã de libertação não fixa a realização humana em nenhum bem precedouro – riquezas materiais, integridade corporal, bem-estar físico ou fisiológico, liberdade de movimentos ou, sequer, a própria vida –, e que os deuses pagãos não são capazes de libertar os seus adoradores dos padecimentos que estes suportam. Entendida deste

⁸³³ Um bom resumo desta diferença essencial entre as mediações do paganismo e o Mediador, proposto pelo cristianismo, pode ler-se em *Sermo CXCII*, I, 1: “ (...) Deos facturus qui homines erant, homo factus est qui deus erat: nec amittens quod erat, fieri uoluit ipse quod fecerat. ipse fecit quod esset, quia hominem deo addidit, non deum in homine perdidit” (PL 38, 1012).

modo, é a função libertadora e salvífica do Mediador – vindo ao encontro, não apenas da contingência humana mas da fragilidade e debilidade dela –, que é colocada à consideração daqueles a quem o filósofo se dirige⁸³⁴.

Por isso, também em *De ciuitate dei* a reflexão sobre o Mediador emerge pela necessidade de permitir ao ser humano a superação da morte, essa realidade que lhe impede realizar o seu fim natural, ou seja, a *beata uita*. Elemento alheio a uma vida racional, a extinção do ser opõe-se, como realidade irrefragável, ao conhecimento que, num movimento de auto-gnose, o ser humano possui de si mesmo como tendendo à felicidade. Ao longo da sua obra, Agostinho considera que a posse da bem-aventurança, enquanto desejo de eternidade, é incompatível com o fim da vida, com um término derradeiro da existência da forma do ser humano, quer enquanto dotada de alma racional, quer enquanto unidade de corpo e alma. Este facto implicaria uma enorme desordem, absolutamente inconciliável com a tendência a ser que o Criador imprime nas formas criadas. Abissalmente desordenado seria o movimento que reduzisse à existência exânime a forma que é, vive e entende, a vida racional humana, que ocupa excelência entre as criaturas, colocando-a no primeiro degrau na hierarquia ontológica. Tal metamorfose é irracional, na perspectiva agustiniana.

Assim, é um facto que a mediação é necessária, antes de mais para permitir contornar esta dificuldade: a morte do ser humano, essa realidade que a ele se uniu por acréscimo, como algo que não lhe pertence *ex natura*. É um facto que a presença no

⁸³⁴ Entre os escritos agustinianos contra o paganismo são emblemáticos *De consensu evangelistarum*, o *Sermo contra paganos* [edição *princeps* apresentada por F. DOLBEAU em *Recherches augustinienes* 26 (1992), p. 69-141; v., espec., §§ 38-44, p. 119-125], a *Ep. CXX*, a Volusiano, e a magna obra *De ciuitate dei*. A tessitura de fundo da crítica agustiniana incide sobre a distinção entre os falsos mediadores e o Mediador Verdadeiro, facto que entra em estreita conexão com a experiência feita pelo filósofo na relação com os *libri Platoniorum*, como se lê v. gr., em *Conf. VII, IX, 15* (CCL 27, p. 102-103), no apelo feito para que se distinga entre o ouro e os ídolos do Egipto, fabricados desse metal precioso. Sobre o público a quem Sto. Agostinho dirige em *De ciuitate dei* v. Colin J. STARNES, “Augustine's audience in the first ten books of the "City of God" an the logic of his argument” in E.A. LIVINGSTONE (ed.), *Studia Patristica 27: Cappadocian fathers, Greek authors after Nicaea, Augustine, Donatism and Pelagianism. Papers presented at the 11th international conference on patristic studies held in Oxford, 19-24 August 1991*. [reed. em: “El público de los primeros diez libros de la Ciudad de Dios y la lógica de su argumento”: *Augustinus* 40 (1995) 273-282.]. Quanto à natureza do título de *De ciuitate dei*, O'DALY mostra, a partir de argumentos de crítica filológica, que a expressão *Contra paganos* é um acrescento póstumo, cuja autoria não se deve a Agostinho (Cf. Gerard J.P. O'DALY, “Ciuitate Dei (De-)” in *Augustinus-Lexikon I* (1986-1994), p. 970.

espírito humano de elementos perversores, e a conseqüente necessidade de purificação, a fim de que aquele se torne capaz de realizar o seu fim – a união com o divino - se relaciona directamente, na obra de Agostinho, com a convicção de que a condição actual do ser humano é a da posse de uma natureza perturbada por uma dimensão de decadência ontológica que afecta toda a humanidade.

Na verdade, a exegese agustiniana de Gen. 1:26 afirma que Adão é figura de todo o género humano. Adão exprime a dimensão simultânea da Criação para o ser humano. Nele indica-se e contém-se o acto criador de Deus correspondente à forma do ser humano genericamente considerada, como animal racional e centro para o qual converge toda a acção divina criadora. Ora, considerada a Criação divina na sua dimensão sucessiva, Adão recolhe virtualmente tudo aquilo que o ser humano poderá virá a ser, no percurso histórico da humanidade imersa no curso dos tempos e destinada a proliferar nele. Por isso, o que sucedeu historicamente na vontade de Adão, transmite-se, sucessivamente, mediante as *rationes seminales*, a todo o ser humano.

Agostinho descreve as principais conseqüências da queda original em função da ideia de desordem. Antes de mais, é a introdução de um desequilíbrio entre as funções da mente e as faculdades do corpo que está em causa, fazendo nidificar, no ser humano, uma anarquia entre esses dois componentes antropogénicos que são o corpo e a alma. Expressão máxima dessa desordem é a condição limite da desavença entre ambos, designada por *morte*. Na verdade, já em *De ordine*, quando Agostinho analisa a definição dos *antiquii* segundo a qual o homem é um animal racional mortal, sublinha que a morte foi acrescentada à definição. Tendo sido estabelecido o género – animal –, introduziram-se duas diferenças específicas em si mesmas contraditórias: a racionalidade e a morte. Ambas têm função de *admonitio*, na definição. No que diz respeito à racionalidade, mediante um processo de purificação cuja proposta se aproxima da neoplatónica – um movimento de conversão, catártico e realizado pelo regresso da mente sobre si mesma -, o ser humano haveria de regressar à ordem, recuperando o seu lugar na hierarquia ontológica, dado que a razão é o princípio que o especifica e o distingue dos demais seres vivos⁸³⁵.

⁸³⁵ DO II, XI, 31: “ (...) nam illud nos mouere maxime debet, quod ipse homo a ueteribus sapientibus ita difinitus est: homo est animal rationale mortale. Hic genere posito, quod animal dictum est, uidemus additas duas differentias, quibus, credo, admonendus erat homo et quo sibi redeundum esset et unde fugiendum. Nam ut progressus animae usque ad mortalia lapsus est, ita regressus esse in rationem debet.” (CCL 29, p.124).

No que se refere à morte, Agostinho adverte que, por ela, o ser humano se afasta das realidades divinas⁸³⁶. Ora, só escapando à morte poderá conseguir o seu fim último: unir-se a Deus e realizar a semelhança com o divino, impressa na mente humana como característica ontológica de máxima radicalidade. Esta proposta de vida – viver segundo a mente racional e afastar-se da morte – esboçada em *De ordine* segundo um modelo apreendido pela leitura dos *Platonicorum*, esclarece-se plenamente na pessoa do Mediador, sendo esta identificada, na obra agustiniana, com o Cristo histórico. Com efeito, só a verdadeira mediação de Cristo realiza o projecto traçado para o ser humano pelo próprio Criador: alcançar a eternidade, identificando-se com a divindade, sem prescindir do *modus* próprio, da *mensura* específica, do *numerus* que identifica o ser humano, enquanto forma criada, configurada pela contingência e o limite.

Ainda em *De ordine*, Sto. Agostinho descreve o modo como a razão adverte que a mortalidade lhe foi acrescentada, não lhe pertencendo *ex radice*: se a razão é imortal – pois nela residem razões eternas, como as dos números -; e se o ser humano, que usa a razão mediante o exercício da dialéctica, é racional, distinguindo-se, por isso mesmo, dos animais, então aquilo pelo qual se designa como mortal *não lhe pertence*. A morte é uma realidade acrescentada ao ser humano como uma propriedade accidental, da qual se deve libertar, a fim de realizar a sua humanidade e perfeição próprias⁸³⁷. Ora, este projecto de recuperação de uma harmonia entre o corpo e a alma, que permitirá ao ser humano restaurar o seu lugar na hierarquia ontológica, situando-se entre os irracionais e o divino, recuperando a firmeza e a estabilidade do seu ser, necessita de um movimento de purificação, por um lado, e de um instrumento que lhe confira a possibilidade de superar a mortalidade, por outro. Esta dupla finalidade é atribuída por Agostinho ao Cristo histórico.

De facto, que intermediário poderia escolher o ser humano - mortal e infeliz, separado dos seres imortais e felizes por um fosso intransponível, de carácter ôntico – que lhe permitisse alcançar a imortalidade e a felicidade?⁸³⁸ Se escolhesse a imortalidade proposta pelos *daemones* ater-se-ia à infelicidade de uma vida eternamente perturbada pelas paixões do espírito e unida a um corpo incorruptível. Esta definição de imortalidade, conferida àquelas realidades intermédias, coincide com a definição

⁸³⁶ *Ibid.*: “ (...) uno uerbo a bestiis, quod rationale, alio a diuinis separatur, quod mortale dicitur. Illud igitur nisi tenuerit, bestia erit, hinc nisi se auerterit, diuina non erit.” (CCL 29, p. 124).

⁸³⁷ Cf. *DO* II, XIX, 49-50 (CCL 29, p. 134-135).

⁸³⁸ Cf. *De ciu. dei* IX, XV (CCL 47, p. 262-263).

augustiniana de condenação ou infelicidade eterna. A alternativa proposta por Agostinho a esta mediação é levada a efeito não por um embaixador ou intermediário, mas por um Mediador que possui exactamente as características inversas daqueles. Sendo imortal e feliz, ele é capaz de conferir aos humanos, uma vez atravessado o limiar da morte a que estão sujeitos por decréscimo de ser, uma imortalidade semelhante à que Ele próprio conquistou: a da vida eterna, à qual se une o próprio corpo, associando-se à felicidade conquistada para o espírito. Se os falsos mediadores promulgam uma eternidade onde corpo e espírito permanecem em eterno conflito, o Verdadeiro Mediador propõe uma vida eterna *in pace*, na qual a categoria de *pondus* não é uma propriedade do corpo, mas uma qualidade conquistada pelo espírito. Esta, há-de reflectir-se na própria corporeidade, elevando-a à condição de espiritualidade, conferindo uma derradeira harmonia e congruência à forma humana⁸³⁹.

Sto. Agostinho rejeita liminarmente a tese platónica da incomunicabilidade entre Deus e os humanos. Outra coisa não é, na óptica do Hiponense, a história do Universo, criado *In Principio*, a não ser o diálogo e a comunicação entre o Absoluto e multiplicidade das formas. Mais ainda, sendo esse *Principium* o Verbo, *per quem omnia facta sunt*, a proximidade de Deus com os humanos é mediada precisamente por sinais, os quais, independentemente da forma que assumam, são expressões da Palavra Eterna. Por conseguinte, todas as expressões de realidade são mediações e declarações, mais ou menos intensas, mas sempre significantes da Palavra Criadora. Destarte, na perspectiva augustiniana, não só Deus está perto dos humanos como comunica com eles numa mesma linguagem, a qual tem uma única finalidade: revelar-lhes progressivamente o próprio Verbo Eterno que Ele É⁸⁴⁰.

De que forma Cristo realiza aquela mediação que os *daemones* jamais poderiam levar a efeito? O esclarecimento desta questão obriga a justificar uma existência que não seja a de uma realidade intermédia entre Deus e os humanos ou que reúna em si *partes*

⁸³⁹ Cf. *Ibid.* O modelo da felicidade eterna é aqui proposto pelo Cristo histórico, na sua morte e ressurreição. A concepção augustiniana do Mediador propõe um acréscimo ontológico à própria condição originária do ser humano. De facto, ele foi criado em corpo animal, mas a sua destinação é a da realização da sua forma em corpo espiritual. Essa temática, sem dúvida envolta em enigma, é tratada pelo Hiponense v. gr. em *De ciu. dei* XXII, em *De gen. ad litt.* Livro XII e na *Ep.* CLXVII.

⁸⁴⁰ É este o sentido da análise das teofanias do Antigo Testamento. Em *De trinitate* Sto. Agostinho detém-se a analisá-las nos Livros I a III, como preparação para a *expositio* do Livro IV, onde aprofunda precisamente o momento cume da revelação da Trindade que se dá na Encarnação do Verbo.

ou elementos atribuídos a ambas as naturezas, como sucedia com as propostas do Mundo Antigo, mas que seja, efectivamente, na unidade de uma só pessoa, Deus e Homem. Só assim a pessoa do Mediador será não apenas uma mediação mais, uma espécie de degrau da escada que eleva o ser humano a Deus, mas a própria escada. Só assim tal realidade se constituirá como *o itinerário em si mesmo* e não apenas um momento do trajecto, viabilizando uma efectiva relação entre a Unidade Suprema da Deidade e a multiplicidade das formas criadas.

É precisamente porque Agostinho considera ser esta a função central do Mediador – estabelecer uma comunicação derradeira entre o Uno e o Múltiplo – que se entende o recurso à numerologia e à noção de *ordo* como *congruentia*, ou *concinentia*, a que recorre quando, em *De trinitate*, expõe a sua concepção da Pessoa do Verbo Incarnado⁸⁴¹. De facto, ele é plenamente conforme com a sua identidade divina, por um lado, e também plenamente idêntico à natureza humana. Paradoxalmente, mas sem contradição ontológica, Cristo assume esta forma sem deixar aquela. Assume a humanidade, sem afectar, com esse facto, a Deidade. Mais ainda, é a própria humanidade que é integrada no seio da Deidade, pois de contrário introduzir-se-ia, na Trindade divina, com a Encarnação do Verbo, uma *quarta pessoa*.

Com efeito, respeitando o princípio da hierarquia ontológica, uma natureza inferior não poderia afectar uma superior. Mas o movimento inverso é possível e realiza-se de facto, no Verbo Incarnado. Ao assumir a humanidade, a Deidade eleva esta a um peculiar modo de comunhão com a essência divina, viabilizando-lhe o acesso, sem a constranger a prosseguir o caminho. Além do mais, a realidade que é a Pessoa de Cristo não se dá por justaposição de duas naturezas, divina e humana, mas por perfeita união entre ambas, numa mesma realidade subsistente.

Cristo é homem verdadeiro, sem deixar de ser Deus. Por isso, traz aos humanos a natureza divina, sendo ele mesmo a plenitude da revelação do Deus-trinitário. Inversamente, na união com a humanidade de Cristo, os seres humanos podem aceder *directamente*, não obstante por *mediação*, à Deidade Una e Trina, que está presente de

⁸⁴¹ Cf. *DT IV*, II, 4 (CCL 50, p. 163-165). V., também, *DT IV*, IV,7-VI, 10 (CCL 50, p. 169-175). Entre Deus e os seres humanos há uma relação do simples ao duplo, a qual se expressa em conveniência, congruência, consonância, harmonia. É essa realidade que fica expressa na assunção da humanidade pela Deidade, como revelação plena da unidade de naturezas que é a destinação da forma humana. Não se trata apenas de afirmar que há comunicação entre o divino e o humano, mas de proclamar que sem uma perfeita comunhão entre ambos não haveria humanidade.

modo pleno na Pessoa do Verbo Incarnado. Agostinho explica esta relação enigmática que se opera no Cristo histórico mediante uma análise da expressão paulina segundo a qual em Cristo se encontra a forma de servo, pela qual ele é verdadeiramente homem, e a forma de Deus, pela qual Ele permanece aquilo que É, na Eternidade – Verbo gerado pelo Pai⁸⁴².

A realidade da estrutura antropológica do Cristo histórico tem, antes de mais, uma missão inerente: a de colmatar a debilidade humana que, querendo chegar ao Absoluto mas sendo incapaz de o fazer, encontra em si mesma, na luz divina que se revela no interior da mente, uma incompatibilidade crónica entre o seu estado de enfermidade e a pureza de Deus⁸⁴³. Este realismo, que confere ao ser humano o reconhecimento da própria condição histórica, é já efeito da mediação do Verbo, enquanto acção divina, iluminadora do espírito humano. Todavia, o abismo que, no confronto com esta luz espiritual, a debilidade humana reconhece interpor-se entre ela e a Deidade, é intransponível, pois é algo que aquela transporta em si mesma, apesar dos seus esforços e do seu desejo de identificação com essa pureza que reconhece ser Deus.

O ser humano, na sua singularidade, enfrenta uma debilidade que o transcende, pois é herança da comunhão com toda a humanidade. Confronta-se, de facto, com a presença, no seu interior, de um espólio de decadência, ao qual acrescenta a defectibilidade dos seus actos livres, executados no tempo. Mas é fundamentalmente aquele fosso, impregnado no ser humano por um decaimento do *primitus homo*, que se torna intransponível para cada ser humano singular e que tem a sua justa expressão na mortalidade que o afecta. Ora, na sua função justificadora, sanante, ou medicinal, metáforas de que Sto. Agostinho se socorre para exprimir esta vertente da missão do Verbo Incarnado, vem em auxílio destes germes de degradação que afectam a forma humana, nela introduzindo uma contradição ontológica.

Para explicar a função justificadora do Verbo Incarnado, indissociável da sua condição de Mediador, Sto. Agostinho necessita de esclarecer a união, em Cristo, da dupla natureza, divina e humana. Como ficou dito, porventura o instrumento mais eficaz

⁸⁴² DT IV, XX, 30: “ Verbo itaque dei ad unitatem personae copulatus, et quodam modo commixtus est homo, cum ueniente plenitudine temporis missus est in *hunc mundum* (...)” (CCL 50, p. 201).

⁸⁴³ DT IV, I, 1: “ (...) Qui uero iam euigilauit in deum, spiritus sancti calore excitatus, atque in eius amore coram se uiluit, ad eumque intrare uolens nec ualens, eoque sibi lucente adtendit in se, inuenitque se, suamque aegritudinem illius munditiae contemperari non posse cognouit (...) » (CCL 50, p. 159).

de que se socorre para o fazer é a glosa do texto de S. Paulo aos Filipenses⁸⁴⁴, onde se encontra a integração, numa mesma *forma*, de duas realidades, a divina e a contingente, a do Senhor e Rei, a do Criador e a do servo.

Cristo unifica numa só pessoa a forma de Deus e a forma de servo. Este facto é enigmático e suscita interrogações. À indagação: ‘*quomodo fiat?*’, Sto. Agostinho responde: assumindo a forma de servo, sem deixar a forma de Deus. Trata-se de um acto perfeitamente ordenado, pois é o superior que assume o inferior, sendo um facto que Ele é Senhor Soberano, quer no seio da Deidade, quer em relação à humanidade criada. Por isso, a expressão de S. Paulo é preciosa, para o Hiponense. O Verbo, não quis apropriar-se da Deidade – *non rapinam aequalis est deo*. Nesta atitude, Ele contraria, ao Incarnar, o movimento de *avaritia*, pelo qual o *primitus homo* quis possuir mais do que aquilo que lhe era devido, desejando assumir a própria Divindade. Por conseguinte, o facto da Incarnação é, só por si, restaurador da ordem primeva, contrariando aquele movimento da vontade adâmica. Por seu turno, enquanto *forma Dei*, Cristo é por natureza *Idipsum*, não podendo adquiri-la por usurpação: ao Incarnar apenas realiza, com liberalidade e gratuidade, uma possibilidade do Ser Soberano. É um facto que Cristo não pode acrescentar perfeição ontológica à Deidade que o constitui, enquanto *forma Dei*. Também neste facto se manifesta a gratuidade da sua epifania no tempo. Porém, o movimento inverso é-lhe possível: aniquilar, sem prescindir dela, a Deidade própria da sua Pessoa, e assumir uma natureza inferior, como a humana, viabilizando-lhe o caminho da divinização.

Também neste caso não se trata de uma rapina da natureza humana, como se nela o Verbo viesse em busca de preencher alguma indigência. Por isso, quando interrogado sobre o motivo derradeiro da incarnação do Verbo, prescindindo das missões e das necessidades humanas ao encontro das quais vem, Sto. Agostinho responde: *quia uoluit*. Na verdade, se há constrangimento, ele provém da indigência humana, necessitada de purificação⁸⁴⁵, e não da Incarnação do Verbo, toda ela efeito da liberalidade divina, quer enquanto missão específica, quer na concreção de cada uma das acções de Cristo no tempo, em ordem ao cumprimento da missão e máxime, na assunção da própria morte corporal e violenta⁸⁴⁶. Nesta unificação das naturezas divina e humana, a função sanante

⁸⁴⁴ Cf. Phil. 2, 5:11.

⁸⁴⁵ Cf. *DT IV*, XVIII, 24 (CCL 50, p. 191-193).

⁸⁴⁶ Cf. *DT IV*, XIII, 16 (CCL 50, p. 181-182).

e medicinal de Cristo realiza-se pela reposição da ordem. Mediante um acto de liberalidade, ela é um facto de justiça e, por isso, torna-se justificadora.

Não deixa de ser curioso o modo como Sto. Agostinho descreve esta reposição da *ordo rerum*, mediante a Incarnação do Verbo e a sua morte, às mãos da ignorância dos semelhantes. Em última instância, essa mesma ignorância, conseguida pelo ofuscamento mental daqueles que lhe deram a morte, é instrumento da reposição da ordem. Por seu turno, tal ignorância só é possível pela própria ocultação, voluntária, da *forma Dei*, reunida na humanidade do Verbo. Estando aí realmente presente, ela só se revela aos que a podem ver. Essa é a condição necessária para reconhecer os *signa Dei* nas múltiplas formas da sua presença no Mundo. Desde cedo Agostinho proclamara a ordem universal e a harmonia plena de que o universo está impregnado. Mas reclamara, para o seu reconhecimento, uma capacidade peculiar de ver – *oculos quaerunt*⁸⁴⁷ – da qual faz parte a conversão da *intentio animi*, essa tensão interior do espírito que aspira a mais ser, numa atenção da mente àquelas realidades que contribuem, no tempo, para um aumento da densidade ontológica do espírito ou *pondus animae*.

Assim, o argumento agustiniano para explicar o modo como se realizou a missão justificadora do Verbo Incarnado tem por base, mais uma vez, a noção de *ordo* entendida como disposição hierárquica de seres. Recordando que a sujeição do ser humano à morte é efeito de estar sob o jugo de criaturas superiores a ele, e por conversão às quais rejeitou uma primitiva condição de felicidade, Agostinho indica que esta situação não é apenas *de facto*, mas também *de iure*. Na realidade, a conversão às criaturas que vivem em estado permanente e definitivo de *aversio dei*, como são as criaturas angélicas pervertidas, faz que o ser humano esteja dominado por elas *por justiça*. Por um lado, elas são-lhe superiores. Por outro, essa sujeição tem por base uma decisão livre e voluntária do ser humano. Assim, não obstante se tratar da dimensão mais ínfima do agir, de uma afecção que atinge o domínio radical daquilo que caracteriza a forma do ser humano, tal situação histórica de sujeição respeita o ser humano, naquilo que esta forma de existência possui de essencial: o exercício do seu arbítrio e a sujeição ao ser superior.

⁸⁴⁷ Em *DO* II, IV, 13, a propósito de uma harmonia que se percebe na contradição, no contraste, na relação entre diferentes, Agostinho proclama: “*Talia, credo, sunt omnia, sed oculos quaerunt.*” (CCL 29, p. 114).

Esta situação é também irrefragável, pois libertar-se dela exigirá a acção de uma realidade superior aos próprios anjos pervertidos. Com efeito, só uma entidade superior a eles poderá agir ordenadamente sobre eles, não para neles realizar um processo de conversão, mas para lhes resgatar a natureza humana, sobre a qual têm, em função da degradação do exercício primitivo do arbítrio da vontade adâmica, um domínio efectivo e justo.

Todavia, para libertar a humanidade no seu conjunto e não um ser humano singular, respeitando, ao mesmo tempo, a *ordo rerum*, este Mediador necessita de reunir em si não uma expressão singular de humanidade, mas o senhorio sobre todas as formas humanas. Ora tal prerrogativa é exclusiva do Criador. Pelos dois motivos indicados, só o Criador, superior aos anjos, e Verbo, *per quem omnia facta sunt*, pode levar a efeito esta tarefa. Contudo, a missão não será efectuada sem a assunção definitiva de todas as consequências decorrentes do domínio daquela criatura espiritual sobre o ser humano: o sofrimento e a morte. É na totalidade da sua estrutura antropogenética que o ser humano se submete à criatura angélica perversa, pois só neste aspecto ele é inferior a ela. Agostinho explica que a morte corporal é efeito da degradação do espírito humano, alcançada pela *auaritia* ou movimento de *auersio* ao Bem Comum.

Se, como se viu, é esta a essência da desordem, é ela que penetra na qualidade da mente humana, deformando a *imago dei* nela impressa, sem, contudo, aniquilar essa efígie. Distinguindo uma dupla morte, a do corpo e a da alma, o filósofo explica que os anjos prevaricadores, ausentes de corpo, apenas podem padecer da morte espiritual, novo paroxismo que significa a subsistência de uma vida espiritual em estado de rejeição da relação ao Ser Supremo. Mas, ao arrastarem para o mesmo estado de alma o ser humano, esse facto tem, na estrutura ontológica deste, o efeito da morte corpórea, a que se une o sofrimento inerente à separação de duas realidades – corpo e alma – criadas para uma convivência em harmonia.

Nestas condições, a acção justificadora do Mediador, para assumir a condição histórica do ser humano, teria de passar pelo sofrimento e a morte. Sendo Ele mesmo o Justo, e não estando submetido a nenhuma criatura, a missão redentora do Mediador teria de assumir, livremente, a totalidade da natureza humana, dotada de corpo e alma. Com igual liberalidade e senhorio, assumiria o sofrimento e a morte, inerentes à condição histórica daquela.

Na gratuidade plena desta missão, por parte de uma Deidade que até este extremo se aproxima dos humanos, manifesta-se uma necessidade inerente à contingência

humana. Sem este movimento de aproximação do divino ao humano, este jamais recuperaria a liberdade original, mediante a qual, percorrendo o único itinerário que lhe permite assemelhar-se à Deidade - a união com o Verbo -, poderá realizar a sua forma própria, configurada pela efígie divina que leva impressa, em comunhão com a Deidade, Una e Trina. Por conseguinte, o acto justificador de Cristo, se é verdade que converge na paixão e morte do Redentor, a qual não seria possível sem a Encarnação do Verbo, não tem como finalidade definitiva, nem mesmo exclusiva a assunção do sofrimento e da morte, por parte da Deidade, como numa espécie de paixão masoquista. Não é, sequer, um acto de solidariedade do divino com o humano que está subjacente na missão do Redentor, mas uma acção de liberalidade, tal como a Criação o é⁸⁴⁸.

Enquanto acções da Deidade sobre o Universo, tanto a Criação do cosmos, como a morte de Cristo manifestam a essência do Absoluto, não obstante cada uma destas acções a desvelar a seu modo. Em última instância, a liberalidade divina, na Encarnação do Verbo e em ordem à libertação da humanidade tem a finalidade de unificar o Divino e o Humano⁸⁴⁹. É esta missão que se realiza no Cristo histórico, assumindo, nele, a plenitude da identidade e indissolubilidade entre ambas as naturezas. É verdade que

⁸⁴⁸ Agostinho demora-se a descrever a liberalidade da paixão e morte de Cristo, contrastando-a com o sofrimento e morte humanos, estes irrefragáveis. Cristo padece porque quer, como quer, quando e quanto quer. A sua alma e o seu corpo separam-se porque Ele quer. Tais factos são em si mesmos expressão de liberalidade, de omnipotência e, indubitavelmente, de ordem, pois na pessoa do Verbo Incarnado a *forma Dei* age sobre a *forma servi* tendo pleno senhorio sobre ela (Cf. *DT IV*, X, 13 - IV, XIII, 18: CCL 50, p. 178-186).

⁸⁴⁹ Sto. Agostinho descreve a missão justificadora da encarnação do Verbo precisamente em termos do restabelecimento da harmonia entre a unidade e a multiplicidade, sendo um facto que esta última padece de dispersão, na condição histórica decadente: “ (...) Quia enim ab uno deo summo et uero per impietatis iniquitatem resilientes et dissonantes defluxeramus et euanueramus in multa discissi per multa et inhaerentes in multis, oportebat nutu et imperio dei miserantis ut ipsa multa uenturum conclamarent unum, et a multis conclamatus ueniret unus, et multa contestarentur uenisse unum, et a multis exonerati ueniremus ad unum, et multis *peccatis* in anima *mortui* et *propter peccatum* in carne morituri amaremus sine peccato mortuum in carne pro nobis unum, et in resuscitatum credentes et cum illo *per fidem* spiritu resurgentes iustificaremur in uno iusto facti unum, nec in ipsa carne nos resurrecturos desperaremus cum multa *membra* intueremur praecessisse nos *caput unum* in quo *nunc per fidem* mundati et *tunc per speciem* redintegrati et per mediatorem deo reconciliati haereamus uni, fruamur uno, permaneamus unum.” (*DT IV*, VII, 11: CCL 50, p. 175-176). Em última instância, o Mediador realiza o que Agostinho manifestava já na invocação da *oratio* de *Solil.* I, I, 3: “ (...) Deus, per quem mors absorbetur in victoriam.” (CSEL 89, p. 6).

aquela missão é executada por um acto de justiça, no sentido fraco do termo, a saber, enquanto o resgate da humanidade ao domínio dos anjos prevaricadores respeita a hierarquia ontológica. Mas a dimensão da ordem que é aqui revelada, como em toda a actividade divina, é a que espelha a própria natureza da Deidade: relação potenciadora de uma outra realidade, inteiramente nova, e sustentáculo dela.

É esta revelação da Deidade enquanto relação com o Mundo e, de modo absolutamente insuspeitado, com o ser humano, que está subjacente na Incarnação do Verbo. Se é verdade que a missão redentora esclarece um sentido estrito de justiça, ela enraiza-se no sentido mais pleno que o termo assume na obra do Hiponense, a saber, como *caritas seu dilectio*. A ela se orienta e nela converge.

De facto, Agostinho descreve a missão justificadora do Verbo Incarnado como o acto mediante o qual o Criador recupera para si aquilo que é seu – o ser humano e, com ele, a possibilidade de instaurar uma nova criação, pois todo o Universo havia sido criado em vista da acção desse ser que, livremente, e em unísono com a realização da sua forma própria, haveria de oferecer à Deidade todas as criaturas, todo o cosmos, na diversidade das formas nele contidas, fazendo uso delas mediante um acto de dilecção. Todavia, ao recuperar para si o ser humano, é a conquista da liberdade originária dele que está em causa, e não o desejo de domínio por parte do Criador sobre a criatura. Prova disso é o facto de que essa gratuidade divina, expressa na Criação e levada a extremo na paixão e morte do Justo, permanece sempre sujeita ao arbítrio da vontade humana. Por isso, a dimensão radical da justiça ou ordem divina manifesta-se não tanto no facto da paixão e morte do Justo, mas na finalidade desse acto: a união ou religação de todos os seres com o divino⁸⁵⁰.

Duas conclusões ressaltam desta finalidade derradeira da Incarnação, as quais só analiticamente se distinguem. Por um lado, ela não se esgota na presença do Cristo histórico, espacio-temporalmente determinada. Por outro lado, esta presença inaugura uma realidade inteiramente nova, sendo essa a característica de toda a *uera religio*.

⁸⁵⁰ Cf. *DT IV*, XVIII, 24 (CCL 50, p.176-177), onde se lê que a finalidade da Incarnação é a união da humanidade não com o Verbo, mas com a Trindade, da qual o próprio Verbo é expressão. Em *DT IV*, XVIII, 24 a mesma finalidade é expressa em termos da união da temporalidade e mutabilidade humanas à eternidade e imutabilidade divinas, como fazendo parte de uma destinação essencial da criatura: “ (...) Ita ergo nos purgari oportebat ut ille nobis fieret ortus qui maneret aeternus ne alter nobis esset in fide, alter in ueritate; nec ab eo quod orti sumus ad aeterna transire possemus nisi aeterno per ortum nostrum nobis sociato ad aeternitatem ipsius traiceremur.” (CCL 50, p. 192).

Desta forma, em relação à Criação, Cristo é expressão plena da Ordem: realiza em si a união plena do divino e do humano; permite, através da sua missão justificadora, a recuperação da unidade; e potencia uma nova dimensão dessa unidade com o divino, a qual não se projecta na recuperação de uma identidade perdida mas na concreção de uma nova realidade: a da união, não apenas de cada um, mas de todos os seres humanos com o Verbo. Com efeito, a sua presença incarnada no tempo revela a Trindade de um modo inteiramente novo, quando comparado com as manifestações vestigiais da trindade nas criaturas, com a manifestação dela na efígie impressa na mente humana ou, mesmo, quando confrontada com as teofanias veterotestamentárias.

Este é um aspecto definitivo do sentido da Ordem como Mediação. Na verdade, Agostinho não postula o regresso às origens, quando confronta a humanidade com a proposta de uma redenção. O processo de *conuersio* a fim da *formatio* não é um apelo à conquista do paraíso perdido, mas à construção, no tempo e a partir da revelação histórica da plenitude que este assumiu em Cristo, da *Ciuitas Dei*. Por conseguinte, absolutamente intrínsecas e inseparáveis da epifania de Cristo no seu advento histórico, encontram-se, na obra do Hiponense, a dimensão da Unidade na Singularidade – de cada um com o Verbo Eterno que ilumina interiormente – e a da Unidade na Diversidade – de cada um com o semelhante, enquanto nele reconhece a imagem do Homem Novo.

Estas duas dimensões da mediação orientam-se à edificação de um Novo Advento de Cristo, na sua Realeza, e só manifestam a Ordem que é Deus na medida em que antecipam, já no tempo, essa presença de Eternidade glorificada, não obstante o façam de modo imperfeito e germinalmente. Ora, esta continuação da missão de Cristo no tempo é acção do Espírito, *donum dei*. Daí a sua dimensão absolutamente arcana, inefável, incompreensível mesmo aos puros de coração. Com efeito, esta acção é trans-histórica e o *pondus* definitivo dessa *Ordo* só pode ser revelado no final dos tempos, pois só então, abolida a capacidade de progresso e de acréscimo de densidade ontológica para as formas imersas no tempo, se poderá avaliar o peso de cada uma. Por conseguinte, é também nessa dimensão escatológica que se realiza a ordem como *pax omnium rerum*, na consagrada definição agustiniana.

Todas as formas repousarão, finalmente, no seu lugar próprio. No caso das criaturas espirituais, este lugar é aferido de acordo com a qualidade de dilecção que pesa nas suas mentes, a qual se define em função da maior ou menor unidade com o Mediador. Assim, na multiplicidade e diversidade de itinerários que cada ser humano

terá trilhado na história, se o fez em união com o Verbo, mediante o Espírito, terá reproduzido, no tempo e na história, no momento e no lugar geográfico no qual lhe correspondeu exercer a sua forma própria, uma expressão do Bem Comum: uma imagem do Criador, Deidade Una e Trina. Terá reproduzido a imagem possível, pois Ele assumiu todas, e cada ser humano descreve, na sua existência, apenas uma, que corresponde ao modo - singularíssimo e absolutamente único, também ele incarnado e imerso nas circunstâncias históricas - como estabelece relação com a Trindade. Ao fazê-lo, e precisamente enquanto percorre esse itinerário como *imago dei*, não pode alhear-se da união com o semelhante e com todas as criaturas. A Mediação do Verbo realiza-se sempre, para Agostinho, nessa dupla dinâmica, singular e comunitária. Por isso, o lugar que um tal ser humano ocupa na ordem é sempre de paz, de tranquilidade e repouso, pois essa união com o Verbo forjou nele a Eternidade e Imutabilidade.

Inversamente, se um ser humano percorreu durante a sua existência temporal, um itinerário de aversão ao Verbo, se negou o apelo eterno a assumir a própria forma, ocupará, no final dos tempos, um lugar distante, em relação ao Mediador. Um tal ser degrada-se, não pelo peso do seu corpo, mas pela falta de consistência, no seu espírito. E, contudo, ocupa o seu lugar próprio, na hierarquia ontológica. Por isso, também nessa forma humana se realiza uma dimensão de paz, máxime em face da totalidade dos seres. É no confronto consigo mesma que se gera a inquietude e a instabilidade eternas, as quais decorrem da permanência de um apelo eterno ao *sabbath* eterno, no interior de uma mente que sempre rejeitou essa presença. De alguma forma, é a inquietude o lugar próprio destes seres, a qual, ao realizar-se neles, pacifica o conjunto, não obstante esta proposta evidenciar mais um dos mistérios da noção agustiniana de ordem.

Um e outro dos itinerários percorridos tê-lo-ão sido no Verbo, pois fora da ordem nada se realiza. Fora da ordem é a total ausência de forma, esse *nihil* a partir do qual toda a forma emerge no tempo, mediante a gratuidade do Absoluto. Por conseguinte, no curso dos tempos, ambos itinerários se cruzam: caminham *permixtos* e nenhum ser imerso no tempo, ou mesmo apartado desta realidade, pode avaliar a qualidade das vontades e a densidade ontológica dessa ordem que se constrói no tempo, a caminho da Eternidade.

É este o paradoxo da noção de *ordo rerum* proclamado por Sto. Agostinho. Se é um facto que ela se evidencia na harmonia das formas, também é uma realidade que sempre se oculta e, quando a mente humana parece vislumbrar algo sobre a sua essência, imediatamente ela se recolhe, querendo com isso indicar que resiste à

contingência, e se nega a uma hermenêutica uniforme, mesmo quando esta provém de uma *uera ratio*. O seu domínio é mais fundo, enraizando-se na *uera religio*. E esta exige uma comunhão universal de todas as criaturas no Verbo.

Com efeito, só ao Verbo - razão da subsistência de todas as formas, e Inteligência Eterna de toda a realidade - é dado ponderar o sentido da história e revelá-lo à Humanidade. A seu tempo.

BIBLIOGRAFIA

A - FONTES

1. Fontes primárias

AVGVSTINVS HIPPONENSIS

<i>Confessionum libri tredecim</i>	CCL 27 (L. Verheijen, 1981).
<i>Contra Academicos</i>	CCL 29 (W. M. Green, 1970), p. 3-61.
<i>Contra epistulam Manichaei quam uocant fundamenti</i>	CSEL 25/1 (J. Zycha, 1891), p. 191-248.
<i>Contra mendacium</i>	CSEL 41 (J. Zycha, 1900), p. 469-528
<i>De beata uita</i>	CCL 29 (W. M. Green, 1970), p. 65-85.
<i>De ciuitate dei</i>	CCL 47-48 (B. Dombart / A. Kalb, 1955).
<i>De diuersis quaestiones octoginta tribus</i>	CCL 44A (A. Mutzencher, 1975), p. 11-249
<i>De doctrina christiana</i>	CCL 32 (J. Martin,1962), p. 1- 167
<i>De Genesi ad litteram imperfectus liber</i>	CSEL 28/1 (J. Zycha, 1894), p. 459-503.
<i>De Genesi ad litteram libri duodecim</i>	CSEL 28/1 (J. Zycha, 1894), p. 3-435.
<i>De Genesi contra Manicheos</i>	PL 34, 173-220.
<i>De immortalitate animae</i>	CSEL 89 (W. Hörmann, 1986), p. 99-128.
<i>De libero arbitrio</i>	CCL 29 (W.M. Green, 1970), p. 221-321.
<i>De magistro</i>	CCL 29 (K.-D. Daur, 1970), p. 157-203.
<i>De mendacio</i>	CSEL 41 (J. Zycha, 1900), p. 413-466.
<i>De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum</i>	CSEL 90 (J. Bauer, 1992).
<i>De musica</i>	PL 32, 1081-1194.
<i>De natura boni</i>	CSEL 25/ 2 (J. Zycha, 1891), p. 855-889.
<i>De ordine</i>	CCL 29 (W.M. Green, 1970), p. 89-137.
<i>De quantitate animae</i>	CSEL 89 (W. Hörmann, 1986), p. 131- 231.
<i>De trinitate</i>	CCL 50-50A (W. J. Moutain, 1968).
<i>De uera religione</i>	CCL 32 (K.-D. Daur, 1962), p.187-260.
<i>De utilitate credendi</i>	CSEL 25/1 (J. Zycha, 1891), p. 1-48.

<i>In Iohannis epistulam ad Parthos tractatus</i>	PL 35, 1977-2062.
<i>In Iohannis euangelium tractatus</i>	CCL 36 (R. Willems, 1954)
<i>Retractationum libri duo</i>	CCL 57 (A. Mutzenbecher, 1984).
<i>Soliloquiorum libri duo</i>	CSEL 89 (W. Hörmann, 1986), p. 3-98.

2. Fontes secundárias

2.1. AVGVSTINVS HIPPONENSIS

<i>Collatio cum Maximino</i>	PL 42, 709-742
<i>Contra Faustum Manichaeum</i>	CSEL 25/1 (J. Zycha, 1891), p. 249- 797.
<i>Contra Iulianum</i>	PL 44, 641-874.
<i>Contra Iulianum opus imperfectum</i>	CSEL 85/ 1 (M. Zelzer, 1974).
<i>Contra Maximum</i>	PL 42, 745-814.
<i>Contra sermonem Arianorum</i>	CSEL 92 (Max Joseph Suda, 2000), p. 46-113.
<i>De bono uiduitatis</i>	CSEL 41 (J. Zycha, 1900), p. 303-343.
<i>De catechizandis rudibus</i>	CCL 46 (Bauer, 1969), p. 121-178.
<i>De consensu euangelistarum</i>	CSEL 43 (F. Weirich, 1904).
<i>De cura pro mortis gerenda</i>	CSEL 41 (J. Zycha, 1900), p. 619-660.
<i>De duabus animabus</i>	CSEL 25/1 (J. Zycha, 1891), p. 51-80.
<i>De fide et symbolo</i>	CSEL 41 (J. Zycha, 1900), p. 1-32.
<i>De fide rerum inuisibilium</i>	CCL 41 A (Mutzenbecher, 1975), p. 251-297.
<i>De haeresibus</i>	CCL 46 (Vander Plaetse / Beukers, 1969), p. 286-345.
<i>De natura et origine animae</i>	CSEL 60 (C.F. Vrba / J. Zycha, 1913), p. 301-419.
<i>De nuptiis et concupiscentia</i>	CSEL 42 (C.F. Vrba / J. Zycha, 1902), p. 207-319.
<i>Enarrationes in Psalmos</i>	CCL 38-39-40 (E. Dekkers/ J. Fraipont 1956).
<i>Enchiridion de fide, spe et caritate</i>	CCL 46 (E. Evans, 1969), p. 49-114.

Speculum
De dialectica

CSEL 12 (F. Wehrich, 1887), p. 3-285.
Translated with Introduction and Notes by
B. DARRELL JACKSON, from the Text
newly Edited by Jan PINGBORG
(Dordrecht-Holland/Boston-USA, 1975),
p. 82-121.

SERMONES

- Sermo VII CCL 41 (LAMBOT, 1961), p. 70-76.
Sermo VIII CCL 41 (LAMBOT, 1961), p. 79-99.
Sermo XXVII CCL 41 (LAMBOT, 1961), p. 361-366.
Sermo XXX CCL 41 (LAMBOT, 1961), p. 382-389.
Sermo LII RB 74 (Verbraken,1964), p. 15-35.
Sermo LXV^A RB 86 (Etaix 1, 1976), p. 41- 48.
Sermo LXXI RB 75 (Verbraken, 1965), p. 65-108.
Sermo LXXXV PL 38, 520-523.
Sermo XCI PL 38, 567-571.
Sermo CXVII PL 38, 661-671.
Sermo CXXV PL 38, 688-698.
Sermo CXXXIX PL 38, 769-772.
Sermo CL PL 38, 807-814.
Sermo CLXXXII PL 38, 984-987
Sermo CLXXXVII PL 38, 1001-1003.
Sermo CCXXIII^A (= Denis 2). *Sancti Augustini Sermones post Maurinos reperti*, ed. MORIN, in *Miscellanea Agostiniana* 1 (Roma 1930), p. 11-17 .
Sermo CCXLIII PL 38, 1143-1147.
Sermo CCLII PL 38, 1171-1179
Sermo CCLXIV PL 38, 1212-1218
Sermo CCLXV^A (= Liverani 8) *Sancti Augustini Sermones post Maurinos reperti*, ed. MORIN, in *Miscellanea Agostiniana* 1 (Roma 1930), p. 391-395.
Sermo de providentia (=Dolbeau 29) *Revue des études augustinennes* 41

	(1995) 281-289.
Sermo contra paganos	(=Dolbeau 26) <i>Recherches augustiniennes</i> 26 (1992), p. 69-141.
Sermo de excidio urbis Romae	CCL 46 (M.-V. O'Reilly, 1969), p. 249-262.

EPISTVLAE

Ep. III	CSEL 34/1, p. 4-9.
Ep. VII	CSEL 34/1, p. 13-14.
Ep. XI	CSEL 34/1, p. 25-28.
Ep. XII	CSEL 34/1, p. 29.
Ep. XXV	CSEL 34/1, p. 78-83.
Ep. XXVI	CSEL 34/1, p. 83-95.
Ep. LIV	CSEL 34/2, p. 158-168.
Ep. LV	CSEL 34/2, p. 169-213.
Ep. CI	CSEL 34/2, p. 539-543.
Ep. CIV	CSEL 34/2, p. 582-595.
Ep. CIX	CSEL 34/2, p. 634-638.
Ep. CXVIII	CSEL 34/2, p. 665-698.
Ep. CXX	CSEL 34/2, p. 704-722.
Ep. CXXXVII	CSEL 44, p. 96-125.
Ep. CXXXVIII	CSEL 44, p.126-148.
Ep. CXL	CSEL 44, p. 155-234.
Ep. CXLIII	CSEL 44, p. 250-262.
Ep. CLIX	CSEL 44, p. 497-502.
Ep. CLV	CSEL 44, p. 430-447.
Ep. CLXIII	CSEL 44, p. 520-521.
Ep. CLXVI	CSEL 44, p. 545-585.
Ep. CLXVII	CSEL 44, p. 586-609.
Ep. CLXX	CSEL 44, p. 622-631.
Ep. CLXXIV	CSEL 44, p. 650-651.
Ep. CLXXV	CSEL 44, p. 652- 662.
Ep. CLXXVI	CSEL 44, p. 663-668.

Ep. CLXXXI	CSEL 44, p. 701-715.
Ep. CLXXXII	CSEL 44, p. 715-723.
Ep. CLXXXIV ^A	CSEL 44, p. 732-736.
Ep. CLXXXVI	CSEL 57, p. 45-80.
Ep. CXC	CSEL 57, p. 137-162.
Ep. CXCIV	CSEL 57, p. 176-214.
Ep. CCII ^A	CSEL 57, p. 302-315.
Ep. CCV	CSEL 57, p. 323-339.
Ep. CCXXXI	CSEL 57, p. 504-510.
Ep. CCXXXVIII	CSEL 57, p. 533-556.

2.2. ALTERI

2.2.1. AMBROSIVM MEDIOLANENSIS

<i>Hymni</i>	Ambroise de Milan, <i>Hymnes</i> . Texte établi, traduit et annoté. J. FONTAINE (dir.), Cerf (Paris 1992).
<i>Sermo De Isaac seu anima</i>	CSEL 32/1 (SCHENKL, 1897), p. 641-700.
<i>Exameron</i>	CSEL 32/1 (SCHENKL, 1897), p. 3-261.

2.2.2. BONAVENTURA

Itinerarium mentis in deum

Opera omnia, t. V, ed. PP. Colegii a S. Bonaventura (Quaracchi 1891), p. 295-313.

De reductione artium ad theologiam

Opera omnia, t. V, ed. PP. Colegii a S. Bonaventura (Quaracchi 1891), p. 319-325.

2.2.3. TOMAE AQVINATIS

Summa Theologiae Pars Prima

Texto da ed. Leonina (Marietti 1952), 1-559.

2.3. AVCTORES ANTIQVII

2.3.1. Pre-Socratici

Die Fragmenta der Vorsokratiker

Ed. H. Diels e W. Kranz, I-III, Berlin, Weidmannsche Verlagsbuch-Handlung, ⁸1956.

2.3.2. Stoicii

Stoicorum Veterum Fragmenta

I. von Armin, I-IV (Stuttgart 1964).

2.3.3. PLATO

<i>Phaedo</i>	<i>Platonis Opera I</i> , Tetralogia I (Oxonii, 1958, 5 ^a reimp.).
<i>Menon</i>	<i>Platonis Opera III</i> , Tetralogia VI (Oxonii, 1957, 10 ^a reimp.).
<i>Respublica</i>	<i>Platonis Opera IV</i> , Tetralogia VIII (Oxonii, 1957, 15 ^a reimp.).
<i>Timaeus</i>	<i>Platonis Opera IV</i> , Tetralogia VIII (Oxonii, 1949, 7 ^a reimp.).

2.3.4. ARISTOTELES

<i>Metafísica</i>	Ed. Trinlingue V. García Yebra, trad. Latina G. Moerbeke, trad. Castelhana V. García Yebra, Madrid, Gredos, ² 1982.
<i>Protréptico</i>	W.D. ROSS, <i>Fragmenta selecta</i> (Oxford 1974), 5 ^a reimp., p. 26-55.

2.3.5. APVLEIVS MADAVRENSIS

<i>De deo socratis</i>	<i>Opera Omnia II</i> , ed. G. F. HILDEBRAND (Darmstad 1968) p. 102-169
------------------------	--


2.3.6. CICERO

- Academici libri quattor*
(*Academicorum reliquiae cum Lucullo*) Biblioteka scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana (Stuttgartiae/Lipsiae, 1996). [Recognovit ed. Otto PLASBERG (1922)].
- De natura deorum* Biblioteka scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana (Stuttgartiae, 1980). [Recognovit ed. W. AX (1933)].
- De fato* Biblioteka scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana (Stuttgartiae, 1980). [Recognovit ed. W. AX (1938), p. 130b-153b].
- Timaeus* Biblioteka scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana (Stuttgartiae, 1980). [Recognovit ed. W. AX (1938), p. 154b-187b].

2.3.7. PLOTINVS

- Enneades* *Plotini Opera* (ed. Paul HENRY & Hans-Rudolf SHWYZER). Tomus I – *Enneades* I – III (Oxoni, 1974); Tomus II – *Enneades* IV- V (Oxoni, 1977); Tomus III – *Enneades* VI (Oxoni 1982). [trad. francesa: E. Bréhier, *Enneades* I-VI (Paris ⁴1976 ; ³1964 ; ³1963 ; ⁴1964; ²1956 ; ³1963 (1^a Parte)/ ³1963 (2^aParte)].

2.3.8. PORPHYRIUS

-  Biblioteka scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Ed. E. Lamberz (Lipsiae 1975), p. 1-59 [trad. it.: Giuseppe GIRGENTI, *Sentenze*

- De regressu animae* *sugli intelligibili*. Rusconi (Milano 1996)].
Ed. A. SMITH, *Porphyrius Fragmenta*. (Stuttgardiae/Lipziae, 1993).
[Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana], p. 319-350.
- Isagoge et In Aristotelis Categorias commentarium* Ed. A. Busse (Berolini, Reimer, 1887), p. 55-142 (*Commentaria in Aristotelem Graeca*, t. IV/ I). [trad. franc. *Isagoge. Texte grec, Translatio Boethii*, A. DE LIBERA et A. Ph. SECONDS, introd., trad. et notes par A. DE LIBERA (Paris 1998).

2.3.9. QUINTILIANVS

- Institutio Oratoria* L. RADERMACHER (Leipzig 1971)
[Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana], Pars Prior, Libros I-VI.

2.3.10. SIMPLICIVS

- In Aristotelis Categorias comm.* K. Kalbfleisch (*Commentaria in Aristotelem Graeca*, t. VIII, 1907).

2.3.11. M. T. VARRO

- Antiquitates rerum diuinarum* ed. B. CARDANUNS, (Wiesbanden 1976).

2.4. MANICHAÏSMVS

Kephalaia

*Manichäische Handschriften des
Staallichen Museen Berlin (1940-2000).*

1-10: H. J. JAKOB & A. BÖHLIG.

11-12: A. BÖHLIG

13-14/ 15-16: Wolf-Peter FUNK

(trad. ing. *The Kephalaia of the Teacher.*

Trad. e comentário de Iain GARDNER,

Leiden/New York/ Köln 1995).

B - ESTUDOS

I – Estudios Genéricos

1. Santo Agostinho

- ALICI, Luigi, “Introducción a la filosofía de San Agustín” in J. OROZ RETA & J.A. GALINDO RODRIGO (dir.), *El pensamiento de san Agustín para el hombre de hoy 1. La filosofía agustiniana* (Valencia 1998) 103-193.
- BONNER, Gerald, “Augustinus (uita)” in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon 1* (1986-1994) 519-550.
- BOYER, Charles, *Essais anciens et nouveaux sur la doctrine de saint Augustin* (Milano 1970).
- BROWN, Peter, *Augustine of Hippo. A Biography* (Berkeley/Los Angeles 2000).
- BURT, Donald X., *Augustine's World. An Introduction to his Speculative Philosophy* (Lanham/London 1996).
- CALVO MADRID, Teodoro, “Agustín, peregrino hacia la verdad”: *Augustinus 39* (1994) 93-122.
- CLARK, Mary T., “Augustine's Christian Humanism”: *The University of Dayton Review 22* (1994) 309-328. “El humanismo cristiano de san Agustín”: *Augustinus 47* (2002) 333-361. *Augustine* (London/Washington 1994).
- CAMPELO, Moisés M., *Agustín de Tagaste: Temas de su filosofía* (Valladolid 1994). *Siguiendo a San Agustín: Persona, Historia, Tiempo* (Valladolid 1997).
- CAPÁNAGA, Victorino, “Problemas fundamentales de la filosofía agustiniana”: *Augustinus 23* (1978) 87-108.
- CERQUEIRA GONÇALVES, J., “Santo Agostinho e as marcas da cultura ocidental”, pref. à ed. port. da obra de F. FERRIER, *Santo Agostinho* (Lisboa 1994), p. 9-24.
- CHADWICK, Henry, *Augustine* (Oxford/New York 1986; 1991).

- COURCELLES, Dominique de, *Augustin ou le génie de l'Europe (354-430)* (Paris 1995).
- DONI, Rodolfo, *Agostino. L'infatigabile ricercatore della verità, Donne e uomini nella storia* 12 (Milano 2000).
- DOUCET, Dominique, *Aime et fais ce que tu veux. Saint Augustin* (Nantes 2002).
- ESLIN, Jean-Claude, *Saint Augustin, l'homme occidental* (Paris 2002).
- FERRIER, Francis, *Saint Augustin* (Paris ²1993).
- FLASCH, Kurt, *Augustin. Einführung in sein Denken* (Stuttgart ²1994).
- GARCÍA MAURINO, J.M., *San Agustín: hombre y Dios* (Madrid 1992).
- GARRIDO ZARAGOZA, J.J., *San Agustín. Breve introducción a su pensamiento* (Valencia 1991).
- GESSEL, Wilhelm, *Augustinus* (Freiburg 1995).
- GILSON, E., *Introduction à l'étude de saint Augustin* (Paris 1943).
- HARRISON, Carol, *Augustine. Christian Truth and Fractured Humanity* (New York/Oxford 2000)
- HORN, Christoph, *Augustinus* (München 1995).
- JERPHAGNON, Lucien, *Saint Augustin, le pédagogue de Dieu* (Paris 2002).
- KAYE, Sharon M. & THOMSON, Paul, *On Augustine*, Wadsworth Philosophers Series (Belmont, California 2001).
- KIRWAN, Christopher, *Augustine* (London 1999).
- KRANZ, Gisbert, *Augustinus. Sein Leben und Wirken* (Mainz 1994).
- KREUZER, Johann, *Augustinus* (Frankfurt 1995).
- LETTIERI, Gaetano, "Agostino" in E. DAL COVOLO (dir.), *Storia della teologia* 1 (Roma 1995) 353-424.
- MADER, Johann Aurelius Augustinus, *Philosophie und Christentum* (Wien 1991; St. Pölten 1992).
- MANDOUZE, A., *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce* (Paris 1968).
- MARKUS, Robert A., "Life, Culture, and Controversies of Augustine" in A.D. FITZGERALD (ed.), *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia* (Michigan/Cambridge 1999) 498-504.
- MEDOUI, A., "Saint Augustin, 354-430" in F. LIASSINE (dir.), *Philosophie: Ecoles et penseurs* (Paris 1998) 50-53.

- NEUSCH, Marcel, *Initiation à saint Augustin, maître spirituel* (Paris 1996). *Saint Augustin. L'amour sans mesure* (Paris 2001).
- O'MEARA, John J., *Understanding Augustine* (Dublin 1997).
- PEGIS, Anton C., "The Mind of St. Augustine" in J. DUNN & I. HARRIS (ed.), *Augustine* (Cheltenham 1997) 1, 55-115.
- PICCOLOMINI, Remo, *La filosofia di Sant' Agostino* (Palermo 1991).
- PORTALIÉ, Eugène, *A Guide to the Thought of Saint Augustine* (Chicago 1960; Westport 1975).
- RIES, Julien, "Augustin d'Hippone: du manichéisme au néoplatonisme et au christianisme" in E. DELRUELLE & V. PIRENNE-DELFORGE (ed.), *Kepoi. De la religion à la philosophie. Mélanges offerts à André Motte* (Liège 2001) 285-296.
- RIST, John M., *Augustine. Ancient Thought Baptized* (Cambridge 1994).
- SCHÖPF, Alfred, *Augustinus: Einführung in sein Philosophieren*, «Kolleg Philosophie», (Freiburg/München, 1970).
- SCIACCA, Michele Federico, *San Agostino. La vita e l'opera. L'itinerario della mente* (Brescia 1949, rééd. Palermo 1991).
- SCOTT, T. Kermit, *Augustine. His Thought in Context* (New York 1995).
- SESE, Bernard, *Petite vie de saint Augustin* (Paris 1992).
- SFAMENI GASPARRO, Giulia, *Agostino: tra Etica e Religione* (Brescia 1999).
- SOLIGNAC, A., «Essai de chronologie de la vie d'Augustin jusqu'à sa conversion », Introduction aux Confessions, Bibliothèque Augustinienne 13 (1998), 85-206.
- SZENTKUTHY, Miklós, *En lisant Augustin* (Paris 1993).
- TESKE Roland J., «Saint Augustine as Philosopher : The Birth of Christian Metaphysics», *Augustinian Studies* 23, 1992, p. 7-32.
- UÑA JUÁREZ, Agustín, *San Agustín 354-430* (Madrid 1993).
- WINGER, Wolfram, "Aurelius Augustinus (354-430): 'Begnadete Vernunft' - Identität durch Liebe - die Freisetzung der Vernunft durch Gnade" in *Interdisziplinäre Ethik 22: Personalität durch Humanität: Das ethikgeschichtliche Profil christlicher Handlungslehre bei Lactanz 2* (Frankfurt am Main 1998) 581-587.

2. A obra de Santo Agostinho, no seu tempo e no curso dos tempos.

2.1. Contexto filosófico e historiográfico

- BALDAROTTA, Donatella, “Tracce dell'antico e bagliori del medioevo nel De doctrina christiana di Agostino” in *"De doctrina christiana" di Agostino d'Ippona*, Lectio Augustini. Settimana Agostiniana Pavese 11 (Roma 1995) 143-150.
- BERNSTEIN, Alan E., *The Formation of Hell, Death and Retribution in the Ancient and Early Christian Worlds* (London 1993).
- BESSNER, Wolfgang, *Augustins Bekenntnisse als Erneuerung des Philosophierens. 13 Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie von Augustinus bis Boethius* (Cuxhaven 1991).
- BOSIO, Guido & DAL COVOLO, Enrico & MARITANO, M., *Introduzione ai padri della Chiesa* (Torino 1995).
- BRUGGISSER, Philippe, “Remus conditor urbis, l'empereur Maxence, le grammairien Servius et le théologien Augustin” in S. RATTI (ed.), *Antiquité et citoyenneté. Actes du colloque international tenu à Besançon les 3, 4 et 5 novembre 1999* (Paris 2002) 125-149.
- BRUNSCHICG, Léon, *La raison et la religion* (Paris 1939).
- BURNS, James Patout, “Ambrose Preaching to Augustine: The Shaping of Faith” in J.C. SCHNAUBELT & F. VAN FLETEREN (ed.), *Augustine: "Second Founder of the Faith"* (New York 1990) 373-386.
- CALTABIANO, Matilde, “Rapporti tra le chiese d'Africa e la corte imperiale: alcune riflessioni sulle lettere 19* e 22* di S. Agostino” in G. CRIFÒ & S. GIGLIO (dir.), *Atti dell'Accademia romanistica costantiniana. XIII convegno internazionale in memoria di André Chastagnol* (Napoli 2001) 373-388.
- CAMERON, Alan, *The Later Roman Empire, AD 284-430* (Cambridge, Mass. 1993).
- CAMPENHAUSEN, Hans von, *Lateinische Kirchenväter* (Stuttgart 1960, 7. Aufl. 1995).
- CAVALCANTI, Elena, “Etica cristiana nei secoli III e IV: Principali elementi di strutturazione” in *L'etica cristiana nei secoli III e IV: eredità e confronti* (Roma 1996) 11-38.

- CHEVALIER, Jacques, *Histoire de la pensée*, vol. 3: *De saint Augustin à saint Thomas d'Aquin* (Paris 1992).
- CIACON, Carlo, *Interiorita e metafisica: Aristotele, Plotino, Agostino, Bonaventura, Tommaso, Rosmini* (Bologna 1964).
- CLERICI, Agostino, *Itinerario cristiano sulle orme di Agostino d'Ipbona* (Milano 1995).
- DAL COVOLO, Enrico, *Storia della teologia 1. Dalle Origini a Bernardo di Chiaravalle* (Roma/Bologna 1995).
- DASSMANN, Ernst, "Ambrosius" in *Augustinus-Lexikon 1* (1986-1994) 270-285.
 "Christus und Sokrates. Zu Philosophie und Theologie bei den Kirchenvätern": *Jahrbuch für Antike und Christentum 36* (1993) 33-45.
 "Cyprianus" in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon 2* (1996-2002) 196-211.
Augustinus. Heiliger und Kirchenlehrer (Stuttgart / Berlin / Köln 1993).
- DATTRINO, Lorenzo, *Padri e maestri della fede. Lineamenti di Patrologia*. (Padova 1994).
- DE MARGERIE, Bertrand, *La trinité chrétienne dans l'histoire* (Paris 1975).
- DI BERARDINO, Angelo & STUDER, Basil (ed.), *Studia della teologia; I: Epoca patristica* (Casale Monferrato 1993).
- DIHLE, Albrecht, *Die Vorstellung vom Willen in der Antike* (Göttingen 1985).
- DODARO, Robert, "Church and State" in A.D. FITZGERALD (ed.), *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia* (Michigan/Cambridge 1999) 176-184.
- DÖNNI, Gerd, *Der alte Mensch in der Antike: ein Vergleich zwischen christlicher und paganer Welt anhand der Aussagen von Hieronymus, Augustinus, Ambrosius und Cicero* (Bamberg 1996).
- ENDERS, Markus, "Das metaphysische Ordo-Denken in Spätantike und frühem Mittelalter: bei Augustinus, Boethius und Anselm von Canterbury": *Philosophisches Jahrbuch 104* (1997) 335-361.

- EVERS, Alexander, *Church, Cities and People: a Study of the Plebs Within the Church and Cities of Roman Africa in the Works of Cyprian, Optatus, and Augustine*. Dissertation (Oxford 2001).
- FAIVRE, Alexandre, "Clergé et propriété dans l'Eglise ancienne": *Lumière et vie* 25 (1976) 51-64.
- "Clericus (clericatus)" in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 1 (1986-1994) 1011-1022.
- FESTUGIÈRE, A. J., *Etudes de religion grècque et hellénistique* (Paris 1972)
L'idéal religieux des grècques et l'évangile (Paris ²1981).
La révélation d'Hermès Trismégiste. 4 Vols. (Paris 1949-1954).
- FELDMANN, Erich & SCHINDLER, Alfred & WERMELINGER, Otto, "Alypius" in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 1 (1986-1994) 245-267.
- FILORAMO, Giovanni, "L'escatologia e la retribuzione negli scritti dei Padri (dai Padri apostolici ad Agostino)" in *Escatologia* (Roma 2000) 292-310.
- FITZGERALD, Allan D., "Romanianus" in A.D. FITZGERALD (ed.), *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia* (Michigan/Cambridge 1999) 730-731.
- FLASCH, Kurt, *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli* (Stuttgart ²2000).
- FORTIN, Ernest, *Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle. La querelle de l'âme humaine en Occident* (Paris 1959).
- FREDE, Michael, "Monotheism and Pagan Philosophy in Later Antiquity" in P. ATHANASSIADI & M. FREDE (ed.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity* (Oxford 1999) 41-67.
- FROSINI, Giordano, *Il pensiero sociale dei Padri* (Brescia 1996).
- FUHRMANN, Manfred, *Rom in der Spätantike. Porträt einer Epoche* (Zürich 1995).
- GOMBOCZ, Wolfgang L., *Die Philosophie der ausgehenden Antike und des frühen Mittelalters* (München 1997).
- HALL, Christopher A., *Reading Scripture with the Church Fathers* (Downers Grove, III. 1998).

- HAMMAN, A.G., *La vie quotidienne en Afrique du Nord au temps de saint Augustin* (Paris 1985). "Saint Augustin, la bible et la théologie spirituelle. Réflexions et suggestions": *Augustiniana* 41 (1991) 773-782.
- HAREN, Michael, *Medieval Thought: The Western Intellectual Tradition from Antiquity to the Thirteenth Century* (Basingstoke/London 1992).
- HARRISON, Carol, *Augustine. Christian Truth and Fractured Humanity* (New York/Oxford 2000).
- HENN, William, *One Faith. Biblical and Patristic Contributions toward Understanding Unity in Faith* (Mahwah 1995).
- HENRY, Paul, *Plotin et l'Occident. Firmicus Maternus, Marius Victorinus, saint Augustin et Macrobe*. (Louvain 1934).
- HERRERA, Robert A., "A Shattered Mirror: The Presence of Africa in Augustine's Exegesis" in F. VAN FLETEREN & C. SCHNAUBELT (ed.), *Collectanea Augustiniana. Augustine, Biblical Exegete* (New York 2001) 175-188.
- HITCHNER, R. Bruce, "Roman Africa in the Age of Augustine": *The University of Dayton Review* 22 (1994) 17-30.
- INGLEBERT, Hervé, "JOHANSEN, Karsten F., *A History of Ancient Philosophy. From the Beginnings to Augustine* (London/New York 1998).
- JOHNSON, J. Prescott, "The Idea of Human Dignity in Classical and Christian Thought": *Journal of Thought. An Interdisciplinary Journal* 6 (1971) 23-38.
- JOHNSON, Marc J., "Pagan-Christian Burial Practices of the Fourth Century: Shared Tombs?": *Journal of Early Christian Studies* 5 (1997) 37-59.
- KLÖCKENER, Martin, "Festa sanctorum et martyrum" in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 2 (1996-2002) 1281-1305.
- KREUZER, Johann, *Gestalten mittelalterlicher Philosophie. Augustinus, Eriugena, Eckhart, Tauler, Nikolaus v. Kues* (München 2000).
- KRÜGER, Manfred, *Ichgeburt. Origenes und die Entstehung der christlichen Idee der Wiederverkörperung in der Denkbewegung von Pythagoras bis Lessing* (Hildesheim/Zürich/New York 1996).
- LAWLESS, George P., "Approaches to Christian Life in Augustine's Early Writings": *Angelicum* 64 (1987) 376-394.
- LEPELLEY, Claude, "Débats religieux et société antique tardive à travers l'oeuvre d'Augustin: à propos des sermons inédits découverts par François Dolbeau" in

- Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes*, Ve section, 101 (1992-1993) 259-263.
- MCGINN, Bernard, *The Presence of God. A History of Western Mysticism 1. The Foundations of Mysticism* (New York 1991).
- MEUNIER, Bernard, *La naissance des dogmes chrétiens* (Paris 2000).
- MINOIS, Georges, *L'Eglise et la Science: Histoire d'un malentendu*, Bd. 1: *De saint Augustin à Galilée* (Paris 1990).
- MILANO, Andrea, *Persona in teologia. Alle origine del significato di persona nel cristianesimo antico* (Roma 1996).
- MODA, Aldo, "I tempi di S. Agostino. Problemi storici e storiografici": *Nicolaus* 24 (1997) 353-476.
- MONDOLFO, Rodolfo, *Momenti del pensiero greco e cristiano* (Napoli 1964).
- NELLAS, P., *Voi siete dèi. Antropologia dei Padri della Chiesa* (Roma 1993).
- O'CONNELL, Robert J., "Augustinism: Locating the Center" in J.T. LIENHARD & E.C. MULLER & R.J. TESKE (ed.), *Collectanea Augustiniana. Augustine: Presbyter Factus Sum* (New York 1993) 209-233.
- O'DALY, Gerard J.P., "From Aristotle to Augustine" in D. FURLEY (ed.), *Routledge History of Philosophy 2* (London/New York 1999) 388-428.
- O'DONNELL, James J., "The Authority of Augustine": *Augustinian Studies* 22 (1991) 7-35.
- O'LEARY, Joseph Stephen, *Questioning Back. The Overcoming of Metaphysics in Christian Tradition* (Minneapolis/Chicago/New York 1985).
- OSCOLATI, R., *La teologia cristiana nel suo sviluppo storico. vol. 1: Primo millennio* (Milano 1996).
- PADOVESE, Luigi, *Introduzione alla teologia patristica* (Casale Monferrato, 1992).
- PANACCIO, Claude, *Le discours intérieur de Platon à Guillaume d'Ockham* (Paris 1999).
- PATFOORT, Albert, "Le Filioque dans la conscience de l'Eglise avant le Concile d'Ephèse": *Revue thomiste* 105 (1997) 318-334.
- PATTISON, George, *Agnosis: Theology in the Void* (New York 1996).
- PÉPIN, Jean, *Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes* (Paris ²1976). *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu* (Paris 1971). *Les deux approches du christianisme* (Paris 1961). *De la philosophie ancienne à la théologie patristique* (London 1986).

- PERLER Othmar, et MAIER Jean-Louis, *Les voyages de saint Augustin* (Paris, 1969).
- PICARD, Gilbert Charles, *La civilisation de l'Afrique romaine* (Paris 21990).
- PIETRI, Charles & PIETRI, L., *Naissance d'une chrétienté (250-430)* (Paris 1995).
- PRESTIGE, G.L., *Dios en el pensamiento de los Padres*, Koinonia 5 (Salamanca 1978).
- QUILLEN, Carol E., "Consentius as a Reader of Augustine's Confessions": *Revue des études augustiniennes* 37 (1991) 87-109.
- RIES, Julien, *Le epistole paoline nei manichei, i donatisti e il primo Agostino*, Sussidi patristici 5 (Roma 22000).
- RIVES, J.B., *Religion and Authority in the Roman Carthage from Augustus to Constantine* (Oxford 1993).
- ROSSI, P. & VIANO, C.A. (ed.), *Storia della filosofia 1: L'Antichità* (Roma/Bari 1993).
- RUGGIERO, Fabio, *La follia dei cristiani. Su un aspetto della "reazione pagana" tra I e V secolo* (Milano 1992).
- SCHMITZ, Dietmar & WISSEMANN, Michael (ed.), *Christliche Antike, römisches Denken im Spiegel früherer Glaubensstradition*, 2 Bd. (Frankfurt 1993).
- SIMONETTI, Manlio, "L'esegesi patristica in Occidente. Caratteri e tendenze" in *L'esegesi dei Padri Latini. XXVIII Incontro di Studiosi dell'Antichità cristiana, Roma 1999 1. Parte Generale, Oriente, Africa* (Roma 2000) 7-22.
- STIGELMAYR, Emmerich, *Der Wissenschaftsbegriff in der christlichen Philosophie. I: Augustinus. Verpflichtung zur Wahrheit* (Wien, 1979).
- STRAW, Carole, "Gregory I" in Allan D. FITZGERALD (ed.), *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia* (Michigan/Cambridge 1999) 402-405.
- STROUMSA, Guy G., *Barbarian Philosophy. The Religious Revolution of Early Christianity*, *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 112 (Tübingen 1999).
- STUDER, Basil, *Dio salvatore nei Padri della Chiesa. Trinità - cristologia - soteriologia* (Roma 1986). *Schola christiana. Die Theologie zwischen Nizäa (325) und Chalzedon (451)* (Paderborn 1998). "Patristische Anstöße zu einer Erneuerung der Trinitätslehre": *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 47 (2000) 463-483.
- SZIDAT, Joachim, "Constantinus imperator" in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 1 (1986-1994) 1247-1250.

- TRESMONTANT, C., *Essai sur la connaissance de Dieu* (Paris 1959). *La métaphisique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne* (Paris 1961).
- TROMPF, G.W., *Early Christian Historiography. Narratives of Retributive Justice* (London 2000).
- TRUZZI, Carlo, “Etica dei rapporti con il divino : pagani e cristiani nella seconda metà del IV secolo” in *L'etica cristiana nei secoli III e IV: eredità e confronti* (Roma 1996) 69-83.
- UÑA JUÁREZ, Agustín, “En la trayectoria de las Ideas. De Platón a Ockham, pasando por Filón y San Agustín”: *Anuario Jurídico Escorialense* 19/20 (1987-1988) 359-428. “Hermenéutica de las Ideas. De Platón a Ockham pasando por Filón y San Agustín”: *La Ciudad de Dios* 202 (1989) 173-230.
- VILANOVA, Evangelista, *Storia della teologia cristiana* 1 (Roma 1991).
- VOEGELIN, Eric, *Hellenism, Rome, and Early Christianity* 1, *The Collected Works of Eric Voegelin* 19 (Columbia, Mo. 1997).
- VOGÜE, Adalbert de, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité, vol. 3: Première partie: Le monachisme latin. Jérôme, Augustin et Rufin au tournant du siècle (391-405)* (Paris 1996).
- WEISCHE, Alfons, “Cicero - Augustin - Anselm: der Gedanke der Unvergleichlichkeit Gottes” in J. STYKA (ed.), *Studies of Greek and Roman Literature* (Kraków 1996) 39-44.
- WILLIAMS, Jeremy, “Barbarian Invasions” in A.D. FITZGERALD (ed.), *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia* (Michigan/Cambridge 1999) 92-94.
- WOLFSON, Harry Austryn, *La filosofia dei Padri della Chiesa. Volume I: Spirito, Trinità, Incarnazione* (Brescia 1978).
- WOLINSKI, Joseph, “La Sagesse chez les Pères de l'Eglise” in J. TRUBLET (ed.), *La sagesse biblique. De l'Ancien au Nouveau Testament. Actes du XV^e Congrès de l'ACFEB, Paris 1993* (Paris 1995) 423-465.
- ZEPP, M., “Augustinus und das philosophische Selbstbewußtsein der Antike”: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 11 (1959) 105-131.

2.2. Presença da cultura clássica na obra de Sto. Agostinho

- ALONSO DEL REAL, C., “La tradición eudaimonística y el diálogo "De beata uita" de San Agustín”: *Anuario de Historia de la Iglesia* 3 (1994) 109-121.
- ANDRÉ, Jean-Marie, “Augustin témoin et juge de l'épicurisme”: *Augustinus* 39 (1994) 45-59.
- BAGUETTE, Charles, *Le stoïcisme dans la formation de saint Augustin*, Thèse de doctorat en philosophie et lettres (Louvain 1968). «Une période stoïcienne dans l'évolution de saint Augustin»: *Revue des études augustiniennes* 16 (1970) 47-77.
- BAIER, T., “Cicero und Augustinus. Die Begründung ihres Staatsdenkens im jeweiligen Gottesbild”: *Gymnasium* 109 (2002) 123-140.
- BALTES, Matthias, “Academia” in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 1 (1986-1994) 40-45.
- BRACHTENDORF, J., “Cicero and Augustine on the Passions”: *Revue des études augustiniennes* 43 (1997) 289-308.
- BURNS, Paul C., “Augustine's Use of Sallust in the City of God. The Role of the Grammatical Tradition”: *Augustinian Studies* 30,2 (1999) 105-114. “Augustine's Use of Varro's *Antiquitates Rerum Divinarum* in his *De Civitate Dei*”: *Augustinian Studies* 32,1 (2001) 37-64.
- CALVO MADRID, T., “Agustín y el Hortensio”: *Revista agustiniana* 33 (1992) 169-224.
- CARY, Phillip, “What Licentius Learned: A Narrative Reading of the Cassiciacum Dialogues”: *Augustinian Studies* 29,1 (1998) 141-163.
- CIPRIANI, Nello, “L'influsso di Varrone sul pensiero antropologico e morale nei primi scritti di S. Agostino” in *L'etica cristiana nei secoli III e IV: eredità e confronti* (Roma 1996) 369-400. “L'ispirazione tertulliana nel *De libero arbitrio* di S. Agostino” in L. ALICI & R. PICCOLOMINI & A. PIERETTI (dir.), *Il mistero del male e la libertà possibile. Lettura dei Dialoghi di Agostino. Atti del 5 Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia*, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 45 (Roma 1994) 165-178. “Sulla fonte Varroniana delle discipline liberali nel *De ordine* di S. Agostino”: *Augustinianum* 40 (2000) 203-224.
- CULDAUT, Francine, “Un oracle d'Hécate dans la Cité de Dieu de saint Augustin: "Les dieux ont proclamé que le Christ fut un homme très pieux" (XIX, 23, 2)”: *Revue des études augustiniennes* 38 (1992) 271-289.

- CUTINO, Michele, "Felicità terrena ed immortalità nell'Hortensius ciceroniano ed in Agostino": *Sileno* 22 (1996) 69-80.
- DOIGNON, Jean, "Allégories du retour dans le "Contra Academicos" de saint Augustin": *Latomus* 52 (1993) 860-867. "Du bonheur humain à la béatitude divine. Un centon cicéronien dans la bouche d'un disciple d'Augustin": *Augustinus* 39 (1994) 131-137. "La baroque invitation au ciel d'Augustin à Romanianus (C. Acad. II,1,2): Thèmes de Sénèque et ornements virgiliens": *Maia* 43 (1991) 221-224. "Le libellé du jugement de Cicéron sur le mythe d'Er selon le témoignage d'Augustin": *Rivista di filologia e d'istruzione classica* 121 (1993) 419-426. "Les thèses stoïciennes de Licentius sur l'ordre (1,4,11-1,7,19)" in *Bibliothèque augustinienne. Oeuvres de saint Augustin* 4,2 (1997) 337-339. "Un argumentaire de la philosophie classique: de la nature inconsciente à la raison de l'homme (2,19,49)" in *Bibliothèque augustinienne. Oeuvres de saint Augustin* 4,2 (1997) 374-375. "Augustin (lib. arb. 3,2,5) et Cicéron sur les épicuriens et la fortune": *Rheinisches Museum für Philologie* 142 (1999) 83-87.
- DUBREUCQ, Eric, "Augustin et le scepticisme académicien": *Recherche de science religieuse* 86 (1998) 335-365.
- ESTRADA BARBIER, Bernardo, "La "Eneida" en los dos primeros libros del "De civitate dei" de san Agustín": *Thesaurus* 45 (1990) 63-78.
- FERRETTI, Silvia, "Il giudizio di sant' Agostino sulla Nuova Academia tra scetticismo ed esoterismo": *Filosofía* 41 (1990) 155-183.
- GALLICET, Ezio, "Seneca nel 'De civitate Dei' di S. Agostino" in *Atti del Convegno internaz. di Roma-Cassino, 11-14 nov. 1998* (Roma 2000) 445-467.
- GEERLINGS, Wilhelm, "Augustinus und der antike Friedensgedanke" in G. BINDER & B. EFFE (ed.), *Krieg und Frieden im Altertum* (Trier 1989) 191-203.
- GIRARDET, Klaus Martin, "Naturrecht und Naturgesetz: eine gerade Linie von Cicero zu Augustin?": *Rheinisches Museum für Philologie* 138 (1995) 266-298.
- GOBRY, Ivan, "La critique augustinienne du stoïcisme": *Diotima* 20 (1992) 115-121.
- GUNERMANN, Hans Heinrich, «Literarische und philosophische Tradition im ersten Tagesgespräch von Augustinus' De ordine», *Recherches augustinienes* 9 (1973) 183-226.
- HADOT, Pierre, «Le "Contra Academicos" de saint Augustin et l'histoire, de l'Académie», *Annuaire de l'École pratique des Hautes Études, Section des Sciences religieuses* 77 (1969-1970), 291-297.

- HENDLEY, Brian, "Saint Augustine and Cicero's dilemma" in B.P. HENDLEY (ed.), *Plato, Time and Education. Essays in Honor of R. Brumbaugh*, Albany State Univ. of New York Press (New York 1987) 195-204.
- IVANKA, Endre von, "Apex montis. Wanderung und Wandlung eines stoischen Terminus": *Zeitschrift für katholische Theologie* 72 (1950) 129-176.
- KRIES, Douglas, "Virgil, Daniel and Augustine's Dialogic Pedagogy in *De Magistro*" in D. KRIES & C. BROWN TKACZ (ed.); *Nova Doctrina Vetusque. Essays on Early Christianity in Honor of F. W. Schletter* (New York 1999) 139-152.
- LATRON Pierre-Marie, *L'héritage de la tradition classique et la perspective chrétienne dans le «De doctrina christiana» de saint Augustin* (Paris 1971).
- LAWLESS, George P., "Avaritia, Luxuria, Ambitio (Lib. Arb. I, 11,22): A Greco Roman Literary Topos and Augustine's Ascetism" in *Il monachesimo occidentale dalle origini alla Regula Magistri. XXVI incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma 1997)* (Roma 1998) 317-332.
- LÉVY, Carlos, "Quelques remarques sur les images de la Nouvelle Académie dans le "Contra Academicos" de saint Augustin" in *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne, Collection de l'Ecole française de Rome* (Roma/Paris 1992) 637-644.
- MACCORMACK, Sabine, *The Shadows of Poetry. Vergil in the Mind of Augustine* (Berkeley, California 1998).
- MADEC, Goulven, «L'Hortensius de Cicéron dans les livres XI-XIV du De Trinitate », *Revue des études augustiniennes* 15 (1969) 167-173.
- MARIN, Marcello, "Crisi morale e decadenza politica della repubblica romana: la rilettura agostiniana di Sallustio": *Vetera christianorum* 34 (1997) 15-31. "L'utilizzazione di Sallustio nel De civitate Dei" in E. CAVALCANTI (dir.), *Il De ciuitate Dei, l'opera, le interpretazioni, l'influsso* (Roma 1995) 35-50.
- MICHEL, Alain, "Sagesse et spiritualité dans la parole et dans la musique: de Cicéron à saint Augustin" in M. ALBRECHT & W. SCHUBERT (dir.), *Musik und Dichtung: neue Forschungsbeiträge, Festschrift V. Pöschl* (Frankfurt 1990) 133-144. "Saint Augustin et Cicéron: le courage, la souffrance et la joie" in *Valeurs dans le stoïcisme: du Portique à nos jours. Textes rassemblés en hommage à Michel Spanneut* (Lille 1993) 193-202.

- MIOTTI, Maria Elisa, "Il "De beata uita" di Agostino: Rapporto con il V libro delle "Tusculanae Disputationes" di Cicerone" in *Humanitas classica e Sapiencia cristiana. Scritti offerti a Roberto Iacoangeli* (Roma 1992) 203-225.
- MOURANT John A., «Augustine, and the Academics»: *Recherches augustiniennes* 4 (1966) 67-96.
- O'DALY, Gerard J.P., "Thinking Through History. Augustine's Method in the City of God and its Ciceronian Dimension": *Augustinian Studies* 30,2 (1999) 45-57.
- PACIONI, Virgilio, "Un caso di utilizzazione di logica stoica: De ord. II, 3,8-9": *Studia Ephemeridis Augustinianum* 41 (1993) 175-181.
- PENNISI, Giuseppe, "Virgilio nel De civitate Dei" in E. CAVALCANTI (dir.), *Il De ciuitate Dei, l'opera, le interpretazioni, l'influsso* (Roma 1995) 67-136.
- PÉPIN, Jean, « Critica augustiniana de la teología de Varrón»: *Augustinus* 4 (1959) 155-187. "Attitudes d'Augustin devant le vocabulaire philosophique grec. Citation, translittération, traduction" in *La langue latine, langue de la philosophie; Actes du Colloque organisé par l'Ecole française de Rome avec le concours de l'Université de Rome (Rome, 17-19 mai 1990), Collection de l'Ecole française de Rome, 161* (Rome 1992) 277-307. "Augustin et Atticus. La quaestio "De ideis"" in *Herméneutique et ontologie. Hommage à P. Aubenque* (Paris 1990) 163-180. «La "théologie tripartite" de Varron. Essai de reconstitution et recherche des sources », *Revue des études augustiniennes* 2 (1956) 265-294.
- PIZZANI, U., « Schema agostiniano e chema varroniano della disciplina grammaticale », in *Studdi di Varrone, sulla retorica, storiografia e poesia latina. Scritti in onore di Benedetto Riposati* (Milano 1979) 397-411. "Il Carmen Licentii ad Augustinum e I Disclipinarum libri de Varrone reatino" : *Helmantica* 44 (1993) 497-515. " Le presenze classiche nel 'Carmen Licenti ad Augustinum'" in *La poesia tardoantica e medievale. Atti del Convegno Internazionale di Studi Macerata, 4-5 maggio 1998* (Alessandria 2002), 85-115.
- PIZZORNI, Reginaldo M., "Sulla questione della legge naturale in Lattanzio, Ambrogio e Agostino" in *L'etica cristiana nei secoli III e IV: eredità e confronti* (Roma 1996) 353-368.
- PRESTEL, Peter, *Die Rezeption der ciceronischen Rhetorik durch Augustinus in "de doctrina Christiana"* (Frankfurt am Main 1992).
- SOLIGNAC, Aimé, «Doxographies et manuels dans la formation de saint Augustin», *Recherches augustiniennes* 1 (1958), 113-148.

- SPANNEUT Michel, « Le stoïcisme et saint Augustin », *Forma futuri. Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino* (Torino, 1975) p.796-805. “Epictete. II: Influence à l'époque patristique” in *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique* 4/1 (1960) 830-842. “L'impact de l'apatheia stoïcienne sur la pensée chrétienne jusqu'à saint Augustin” in *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano, Antigüedad y cristianismo* 7 (Murcia 1992) 35-52.
- STARNEs, Colin J., “On reading the "City of God": Augustine contra Vergil”: *Augustinus* 39 (1994) 519-531.
- TESELLE, Eugene, “'Regio Dissimilitudinis' in the Christian Tradition and its Context in Late Greek Philosophy”: *Augustinian Studies* 6 (1975) 153-179.
- TESTARD, Maurice, *Saint Augustin et Cicéron. I Cicéron dans la formation et dans l'oeuvre de saint Augustin. II Répertoire des textes* (Paris 1968). “Cicero” in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 1 (1986-1994) 913-930.
- TORCHIA, Natale Joseph, “St. Augustine's Critique of the adiaphora: a Key Component of his Rebuttal of Stoic Ethics”: *Studia moralia* 38 (2000) 165-195.
- VELÁSQUEZ, Oscar, “Cicerón en el De Civitate Dei de San Agustín. Las complejidades de un diálogo”: *Anuario Filosófico* 34 (2001) 527-538.
- VERBEKE Gérard, «Augustin et le stoïcisme», *Recherches augustiniennes* 1 (1958), 67-89.
- VOSS, Bernd Reiner, “Academicis (De -)” in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 1 (1986-1994) 45-51.

2.3. Aristóteles e aristotelismo

- BROWN, Montague, “Aristotle and Augustine on the Way of Truth. The Essential Agreement and Existential Difference”: *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 67 (1993) 253-267. “Augustine and Aristotle on Causality” in J.T. LIENHARD & E.C. MULLER & R.J. TESKE (ed.), *Collectanea Augustiniana. Augustine: Presbyter Factus Sum* (New York 1993) 465-476.
- CHAPPELL, T.D.J. (ed.), *Aristotle and Augustine on Freedom. Two Theories of Freedom, Voluntary Action and Akrasia* (London 1995).

- MINIO PALUELLO, Lorenzo, «The Text of the *Categoriae* : The Latin Tradition»: *The Classical Quarterly* 39 (1945) 63-74.
- O'DALY, Gerard J.P., "From Aristotle to Augustine" in D. FURLEY (ed.), *Routledge History of Philosophy* 2 (London/New York 1999) 388-428.
- PASCAL, Ide, "Platonisme et Aristotélisme": *Revue thomiste* 95 (1995) 566-610
- SCHNEIDER, Rudolf, *Seele und Sein. Ontologie bei Augustin und Aristoteles* (Stuttgart 1957).
- STEAD, Christopher G., "Aristoteles" in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 1 (1986-1994) 445-448.
- TRUNDLE Jr., Robert C., "Modalidades aristotélicas de san Agustín": *Augustinus* 42 (1997) 13-40.

2.4. Platonismo e neoplatonismo

- ARMSTRONG A. Hilary, *St. Augustine and Christian Platonism*, «The Saint Augustine Lecture» 1966 (Villanova 1967).
- BARDY, Gustave, "Le Dieu de Platon d'après saint Augustin » in *Bibliothèque augustinienne* 34 (1959) 591-593. « Le 'De regressu animae' de Porphyre » in *Bibliothèque augustinienne* 34 (1959) 619-622. « La trinité de Platon (!) » in *Bibliothèque augustinienne* 34 (1959) 630.
- BEATRICE, P. F., "Quosdam Platoniorum libros. The Platonic Readings of Augustine in Milan" : *Vigiliae Christianae* 43 (1989) p. 248-281.
- BEIERWALTES, Werner, *Platonismus und Idealismus*, Philosophische Abhandlungen 40 (Frankfurt am Main 1972). *Denken des Einen: Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte* (Frankfurt am Main 1985). *Agostino e il Neoplatonismo cristiano* (Milano 1995). *Platonismus im Christentum* (Frankfurt am Main 1998).
- BETTETINI, Maria, "Ai limiti della materia, tra neoplatonismo e cristianesimo. Per una lettura del *De musica* di Agostino d'Ippona" in T. FUHRER & M. RELEER (dir.), *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike* (Stuttgart 1999) 123-138.

- CHADWICK, Henry, "Christian Platonism in Origen and in Augustine" in H. Chadwick (ed.), *Heresy and Orthodoxy in the Early Church* (Aldershot 1991) 217-230.
- CIPRIANI, Nello, "Il rifiuto del pessimismo porfiriano nei primi scritti di S. Agostino": *Augustinianum* 37 (1997) 113-146.
- CROUSE, Robert, "Paucis mutatis verbis. St. Augustine's Platonism » in *Augustine and his Critics Essays in Honour of Gerald Bonner* (London/New York 2000) 37-50.
- DE VEER, Albert C., «Néoplatonisme et christianisme» in *Bibliothèque augustiniennne* 8 (Paris, 1954) 471-483.
- DE VOGEL, Cornelia, «Platonism and Christianity : a Mere Antagonism or a Profound Common Ground ? »: *Vigiliae Christianae* 38 (1985) 1-62.
- DOIGNON, Jean, "Un faisceau de métaphores platoniciennes dans les écrits d'Augustin de 386": *Revue des études augustiniennes* 40 (1994) 39-43.
- DÖRRIE, Heiturich, *Porphyrios' " Symmikta Zetemata". Ihre Stellung in System und Geschiste des Neuplatonimus nebst einem Kommentaur su den Fragmenten* (München 1959). «Die Lehre von der Seele », *Porphyre, Entretiens sur l'Antiquité classique, t. XII, Vandoeuvres-Genève, Fondation Hardt, 30 août - 5 septembre 1965* (1966) 165-191. «Porphyrius als Mittler zwischen Plotin und Augustin», *Antike und Orient im Mittelalter, Miscellanea Mediaevalia. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts an der Universitäts Köln, Berlin, W. de Gruyter, 1962, p. 26-47* (reed. em: *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, hrsg. v. W. BEIERWALTES, Darmstadt, «Wege der Forschung», 197, Wissensch. Buchgesellschaft, 1969, p. 410-439). «Was ist spätantiker Platonismus?»: *Theologische Rundschau* 36 (1971) 285-302. «Une exégèse néoplatonicienne du prologue de l'Évangile de saint Jean ». *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*. Jacques FONTAINE et Charles KANNENGLASSER (ed.), (Paris 1972) 75-87.
- FINAN, Thomas & TWOMEY, Vincent (ed.), *The Relationship between Neoplatonism and Christianity* (Dublin 1992).
- FORTIN, Ernest, «Saint Augustin et la doctrine néoplatonicienne de l'âme (Ep. 137, 11) in *Augustinus Magister III* (Paris 1954) 371-380.
- FUHRER, Therese, "Die Platoniker und die ciuitas dei (Aug. Ciu. Dei 8-10)" in E.A. LIVINGSTONE (ed.), *Studia patristica. Papers Presented at the Twelfth Internat. Conference of Patristic Studies held in Oxford 1995*, vol. 33/16: *Augustine and his*

- Opponents* (Leuven 1997) 83-87. "Die Platoniker und die civitas dei (Buch VIII-X)" in C. HORN (dir.), *Augustinus, De civitate dei* (Berlin 1997) 87-108.
- GADAMER, Hans Georg, "Denken als Erlösung. Plotin zwischen Platon und Augustinus": *Archivo di Filosofia* 2 (1980) 171-180.
- GIRGENTI, G., "L'identità di Uno ed Essere nel Commentario al Parmenide di Porfirio e la recezione in Vittorino, Boezio e Agostino": *Rivista di filosofia neo-scolastica* 86 (1994) 665-688.
- HADOT, Pierre, «Etre, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin», *Les sources de Plotin* (Vandoeuvres-Genève 1960), 105-157. «Citations de Porphyre chez Augustin (A propos d'un ouvrage récent)», *Revue des études augustiniennes* 6 (1960) 205-244 ; *Porphyre et Victorinus* (Paris 1968) ; *Marius Victorinus* (Paris 1971).
- HEIDEGGER, Martín, "Augustinus und der Neuplatonismus (Vorlesung Freiburg, Sommersemester 1921, mit Notizen des Verf.s sowie Ergänzungen aus der Nachschrift von O. Becker)" in C. STRUBE (dir.), *Phänomenologie des religiösen Lebens* (= Gesamtausgabe, Abt. II: Vorlesungen 1919-1940, Bd. 60) (Frankfurt am Main 1995) 157-299.
- HENRY, Paul, *Plotin et l'Occident* (Louvain 1934).
- HÜBNER, Wolfgang, "Hören und Sehen in der Klassifikation der mathematischen Wissenschaften bei Platon und Augustinus" in W. KULLMANN & J. ALTHOFF (dir.), *Vermittlung und Tradierung von Wissen in der griechischen Kunst* (Tübingen 1993) 353-374.
- MADEC, Goulven, "Le neoplatonisme dans la conversion d'Augustin. Etat d'une question centenaire », in *Internationales Symposium über den Stand der Augustinus-Forschung* 12-16 April (Wurzburg 1989), 9-25. [Reed. em *Petites études augustiniennes* (Paris 1994), 51-69]. « Augustin et Porphyre : Ebauche d'un bilan des recherches et des conjectures » in *Sophiês Maiêtôres : Chercheurs de sagesse. Hommage à Jean Pépin* (Paris 1992) 367-382.
- MARTÍN, Jesús Angel, "San Agustín y la tradición estética platónica": *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 17 (1990) 299-306.
- MOREAU, Madeleine, "Herméneutique platonicienne ou herméneutique chrétienne?" in *Bibliothèque augustinienne* 11/2 (1997) 471-474.
- NANTZE, Madeleine, *Augustine, Neoplatonism and the Problem of Evil*. Dissertation, California Polytechnic State University (California 1999).

- O'DALY, Gerald, *Platonism Pagan and Christian. Studies in Plotinus and Augustine* (Aldershot 2001).
- O'MEARA, John J., "Scepticism and Ineffability in Plotinus": *Phronesis* 45 (2000) 240-251.
- O'CONNEL, R. J., *Saint Augustine's Platonism* (Villanova 1984).
- PEPIN, Jean, « Une curieuse déclaration idéaliste du De genesi ad litteram (12, 10, 21) de saint Augustin et ses origines plotiniennes (Ennéade V, 3, 1-9 et V,5, 1-2) » : *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse* 34 (1954), p. 374-376. « Une hesitation de saint Augustin sur la distinction de l'intelligence et de l'intelligible et sa source plotinienne » in *Actes des XIe. Congrès International de Philosophie. Bruxelles, 20-22 août* (Amsterdam/ Louvain 1953) 137-145. « Une nouvelle source de saint Augustin, le Zétéma de Porphyre sur l'union de l'âme et du corps » : *Revue des études augustiniennes* 86 (1964), 53-107. *Ex platoniorum persona. Etudes sur les lectures philosophiques de saint Augustin* (Amsterdam 1977). "Augustin, Quaestio 'De ideis'. Les affinités plotiniennes" in H.J. WESTRA (ed.), *From Athens to Chartres. Neoplatonism and Medieval Thought. Studies in Honour of E. Jeauneau* (Leiden 1992) 117-134. "Pourquoi l'âme automotrice aurait-elle besoin d'un véhicule? (Nouveaux schèmes porphyriens chez saint Augustin II)" in J. J. CLEARY (ed.) *Traditions of Platonism: Essays in Honour of J. Dillon* (Aldershot 1999) 293-305. "La hiérarchie par les degrés de mutabilité (Nouveaux schèmes porphyriens chez saint Augustin I) » in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* (Firenze 1999) 89-107.
- REALE, Giovanni, "La recezione del Platonismo nel "De ordine" di Agostino" in F.CONCA, I. GUALANDRI, G. LOZZA (dir.), *Politica, cultura e religione nell'impero romano (secoli IV-VI), tra oriente e occidente. Atti del secondo convegno di studio tardoantichi, Milano, 11-13 ottobre 1990* (Napoli 1993) 89-109.
- RICHEY, Lance Byron, "Porphyry, Reincarnation and Resurrection in De ciuitate Dei": *Augustinian Studies* 26,1 (1995) 129-142.
- RIST, John M., *Platonism and its Christian Heritage* (London 1985).
- ROLL, Eugen, *Der platonisierende Augustinus* (Stuttgart 1990).

- RUSSELL, Robert P., "The Role of Neoplatonism in St. Augustine's *De civitate Dei*" in H.J. BLUMENTHAL & R.A. MARKUS (ed.), *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honour of A.H. Armstrong* (London 1981) 160-170.
- SCIACCA, M. F., *Saint Augustin et le neoplatonisme* (Louvain/Paris, 1956).
- SINNIGE, Theo Gerard, "La metafísica del Uno y las Enéadas de Plotino": *Estudio Agustiniiano* 38 (2003) 147-151.
- SOLIGNAC, A., « Réminiscences plotiniennes et porphyriennes dans le début du 'De ordine' de saint Augustin » : *Archives de Philosophie* 20 (1957) 446-465. « Il circolo neoplatonico milanese al tempo della conversione di Agostino » in *Agostino a Milano. Il Battesimo. Agostino nelle terre di Ambrogio, 22-24 aprile 1987* (Palermo 1988) 43-56. "Présence à soi-même et présence à Dieu d'après Porphyre », in *Bibliothèque augustinienne. Oeuvres de saint Augustin* 13 (1998) 679-681. « Ce qu'Augustin dit avoir lu de Plotin » in *Bibliothèque augustinienne* 13 (1998) 682-689.
- STUDER, Basil, "La "cognitio historialis" di Porfirio nel "De civitate Dei" di Agostino (Civ. 10,32) " in *La narritività cristiana antica. Codici narrativi, strutture formali, schemi retorici. XXIII incontro di studioso dell'antichità cristiana -Roma 1994-* (Roma 1995) 529-553.
- TODISCO, Orlando, "Il platonismo ostacolo o sostegno del cristianesimo? Il problema del male e l'irrelevanza della Croce": *Miscellanea Francescana* 96 (1996) 3-58.
- ZAMBON, Marco, *Porphyre et le moyen-platonisme* (Paris 2002).

3. Interlocutores em âmbito apologético e de controvérsia

3.1. Maniqueísmo

- ADKIN, Neil, "Heretics and Manichees": *Orpheus* 14 (1993) 135-140.
- AMERSFOORT, J. van, "Some Remarks on the Gospel Tradition in the Anti-Manichean Writings of Augustine of Hippo" in M.F. WILES & E.J. YARNOLD (ed.), *Studia patristica* 38 (Leuven 2001) 324-330.

- BEDUHN, Jason David, *The Manichaean Body in Discipline and Ritual* (Baltimore/London 2000).
- BERROUARD, Marie-François, “Le docétisme manichéen” in *Bibliothèque augustinienne. Oeuvres de saint Augustin* 71 (Paris 1993) 893-895. “L'origine des animaux et de l'homme selon le Manichéisme” in *Bibliothèque augustinienne Oeuvres de saint Augustin* 71 (Paris 1993) 841-842.
- CHADWICK, Henry, “The Attractions of Mani”: *Compostellanum* 34 (1989) 203-222.
- COYLE, John Kevin, “Agustín, el maniqueísmo y la contracepción”: *Augustinus* 44 (1999) 89-97. “Anti-Manichean Works” in A.D. FITZGERALD (ed.), *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia* (Michigan/Cambridge 1999) 39-41. “Epistulam Manichaei quam vocant fundamenti, Contra” in A.D. FITZGERALD (ed.), *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia* (Michigan/Cambridge 1999) 311-312. “Fortunatum Manicheum, Acta contra” in Allan D. FITZGERALD (ed.), *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia* (Michigan/Cambridge 1999) 371-372. “Mani, Manicheism” in A.D. FITZGERALD (ed.), *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia* (Michigan/Cambridge 1999) 520-525. “Augustin et le manichéisme”: *Connaissance des Pères de l'Eglise* 83 (2001) 45-55. “What Did Augustine Know about Manichaeism When He Wrote His Two Treatises De moribus” in J. van OORT & O. WERMELINGER & G. WURST (ed.), *Augustine and Manichaeism in the Latin West. Proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Association of Manichaean Studies (IAMS)* (Leiden/Boston/Köln 2001) 43-56.
- DECRET, François *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine. Les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec saint Augustin* (Paris 1970). “Le "Globus horribilis" dans l'eschatologie manichéenne, d'après les traités de saint Augustin” in *Melanges d'Histoire des Religions offerts a Henri-Charles Puech* (1974) 487-492. “Acta contra Fortunatum Manicheum” in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 1 (1986-1994) 53-58. “Adimantum Manichei discipulum (Contra -)” in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 1 (1986-1994) 90-94. “Adimantus” in C. MAYER (dir.),

- Augustinus-Lexikon* 1 (1986-1994) 94-95. "Aspects de l'Eglise Manichéenne. Remarques sur le Manuscrit de Tébéssa" in A. ZUMKELLER (ed.), *Signum Pietatis. Festgabe für Cornelius Petrus Mayer OSA zum 60. Geburtstag* (Würzburg 1989) 123-151. "Saint Augustin, témoin de manichéisme dans l'Afrique romaine" in C.P. MAYER & K.H. CHELIUS (dir.), *Internationales Symposium über den Stand der Augustinus-Forschung, 12.-16. April 1987 im Schloß Rauischholzhausen* (Würzburg 1989) 87-97. "Le dogme manichéen fondamental des deux principes selon Faustus de Milev" in A. VAN TONGERLOO - S. GIVERSEN (ed.), (*Manichaeae Studies* 1), *Manichaica selecta. Studies presented to Professor Julien Ries on the Occasion of His Seventieth Birthday* (Lovanii 1991) 59-69. "La christologie manichéenne dans la controverse d'Augustin avec Fortunatus": *Augustinianum* 35 (1995) 443-456. "Duabus animabus (De)" in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 2 (1996-2002) 667-672. "La doctrine centrale du *spiritualis saluator* dans les sources manichéennes africaines" in von R.E. EMMERICK (ed.), *Studia Manichaica IV. Internat. Kongreß zum Manichäismus, Berlin 1997* (Berlin 2000) 138-153. "Objectif premier visé par Augustin dans ses controverses orales avec les responsables manichéens d'Hippone" in J. VAN OORT - O. WERMELINGER - G. WURST (ed.), *Augustine and Manichaeism in the Latin West. Proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Association of Manichaeae Studies (IAMS)* (Leiden/Boston/Köln 2001) 57-66.
- DOIGNON, Jean, "Un morceau de polémique anti-manichéenne sur le mal, Dieu et l'âme (2,17,46)" in *Bibliothèque augustinienne. Oeuvres de saint Augustin* 4,2 (1997) 372.
- ERLER, Michael, "Augustinus' Gesprächsstrategie in seinen antimanichäischen Disputationen" in G. VOGT-SPIRA, *Strukturen der Mündlichkeit in der römischen Literatur* (Tübingen 1990) 271-311.
- GIUFFRÉ-SCIBONA, Concetta, "Funzione, denominazioni, carattere del Nous nelle opere antimanichee di Agostino" in A. TONGERLOO & J. OORT (ed.), *The Manichaeae NOUS. Proceedings of the International Symposium Organized in Louvain from 31 July to 3 August 1991* (Louvain 1995) 139-144.

- HOFFMANN, Andreas, "Verfälschung der Jesus-Tradition. Neutestamentliche Texte in der manichäisch-augustinischen Kontroverse" in L. CIRILLO & A. van TONGERLOO (dir.), *Atti del terzo congresso internazionale di studi «Manicheismo e oriente Cristiano antico». Arcavata di Rende-Amantea 31 agosto-5 settembre 1993* (Louvain 1997) 149-182. "Erst einsehen, dann glauben. Die nordafrikanischen Manichäer zwischen Erkenntnisanspruch, Glaubensforderung und Glaubenskritik" in J. VAN OORT - O. WERMELINGER - G. WURST (ed.), *Augustine and Manichaeism in the Latin West. Proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Association of Manichaeic Studies (IAMS)* (Leiden/Boston/Köln 2001) 67-112.
- KOTZÉ, A., "Reading Psalm 4 to the Manicheans": *Vigiliae Christianae* 55 (2001) 119-236.
- LAMBERIGTS, Mathijs, "Was Augustine a Manichaeic? The Assessment of Julian of Aelclanum" in J. van OORT & O. WERMELINGER & G. WURST (ed.), *Augustine and Manichaeism in the Latin West. Proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Association of Manichaeic Studies (IAMS)* (Leiden/Boston/Köln 2001) 113-136.
- LAMELAS, I., "Il problema del peccato nel sistema manicheo "Delle due anime". Iudizio critico sull'argomentazione di Agostino nel De duabus animabus, XII,17-18": *Antonianum* 73 (1998) 733-741.
- LANZI, Nicola, "La ricerca di Cristo nel periodo manicheo di S. Agostino": *Divinitas* 37 (1993) 285-292.
- LEE, Kam-Lun Edwin, *Augustine, Manichaeism, and the Good*, Patristic Studies 2 (New York 1999).
- MAGRIS, Aldo, "Augustins Prädestinationslehre und die manichäischen Quellen" in J. VAN OORT & O. WERMELINGER & G. WURST (ed.), *Augustine and Manichaeism in the Latin West. Proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Association of Manichaeic Studies (IAMS)* (Leiden/Boston/Köln 2001) 148-160.
- MARA, Maria Grazia, "Agostino e la polemica antimanichea: il ruolo di Paolo e del suo epistolario": *Augustinianum* 32 (1992) 119-143. "La Expositio epistulae ad Galatas di Agostino, aspetti della polemica antimanichea" in G. SFAMENI GASPARRO (dir.), *Agathé elpís. Studi storico-religiosi in onore di U. Bianchi* (Roma 1994) 479-486.

- MAYER, Cornelius Petrus, “Die antimanichäischen Schriften Augustins. Entstehung, Absicht und kurze Charakteristik der einzelnen Werke unter dem Aspekt der darin verwendeten Zeichentermini”: *Augustinianum* 14 (1974) 277-313. *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustins 2. Die antimanichäische Epoche*, Cassiciacum 24,2 (Würzburg 1974).
- MOREAU, Madeleine, “La critique manichéenne de l'Ancien Testament comme arrière-plan du livre III » in *Bibliothèque augustiniennne. Oeuvres de saint Augustin* 11/2 (1997) 546-555.
- NÉDONCELLE Maurice, «L'abandon de Mani par Augustin ou la logique de l'optimisme», *Recherches augustiniennes* II (1962) 17-32.
- OORT, Johannes van & SCHINDLER, Alfred & WERMELINGER, Otto, “Manichaeism and Anti-Manichaeism in Augustine's Confessiones” in L. CIRILLO & A. van TONGERLOO (dir.), *Atti del terzo congresso internazionale di studi «Manicheismo e oriente Cristiano antico»*. Arcavata di Rende-Amantea 31 agosto-5 settembre 1993 (Louvain 1997) 235-247.
- OORT, Johannes van, “Augustin und der Manichäismus”: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 46 (1994) 126-142 [reed.: “Augustinus und der Manichäismus” in A. VAN TONGERLOO & J. VAN OORT (ed.), *The Manichaean NOUS. Proceedings of the International Symposium Organized in Louvain from 31 July to 3 August 1991* (Louvain 1995) 289-307]. “Augustine's Criticism of Manichaeism: the Case of "Confessions" III,6,10 and its Implications” in P.W. HORST (ed.), *Aspects of Religious Contact and Conflict in the Ancient World* (Utrecht 1995) 57-68. “Manichaeism in Augustine's De civitate Dei” in E. CAVALCANTI (dir.), *Il De ciuitate Dei, l'opera, le interpretazioni, l'influsso* (Roma 1995) 193-214. “Secundini Manichaei epistula: Roman Manichaean 'Biblical' Argument in the Age of Augustine” in J. van OORT & O. WERMELINGER & G. WURST (ed.), *Augustine and Manichaeism in the Latin West. Proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Association of Manichaean Studies (IAMS)* (Leiden/Boston/Köln 2001) 161-173.
- RIES, Julien, “Notes de lecture du Contra Epistulam Fundamenti d'Augustin à la lumière de quelques documents manichéens”: *Augustinianum* 35 (1995) 537-548. “Jésus Sauveur dans la controverse anti-manichéenne de saint Augustin” in J. VAN OORT & O. WERMELINGER & G. WURST (ed.), *Augustine and Manichaeism*

- in the Latin West. Proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Association of Manichaeic Studies (IAMS)* (Leiden/Boston/Köln 2001) 185-194. “Le jugement porté sur le Manichéisme par saint Augustin à la lumière de son expérience relatée dans les Confessions” in M.F. WILES & E.J. YARNOLD (ed.), *Studia patristica* 38 (Leuven 2001) 264-274.
- RUDOLPH, Kurt, “Augustinus Manichaicus - das Problem von Konstanz und Wandel” in J. van OORT & O. WERMELINGER & G. WURST (ed.), *Augustine and Manichaeism in the Latin West. Proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Association of Manichaeic Studies (IAMS)* (Leiden/Boston/Köln 2001) 1-15.
- RUTZENHÖFER, Elke, “Contra Fortunatum disputatio, Die Debatte mit Fortunatus”: *Augustiniana* 42 (1992) 5-72.
- SCOPELLO, Madeleine, “Agostino contro Mani: Note sull'opera polemica del Contra Epistulam Manichei quam uocant Fundamenti” in *La polemica con i manichei di Agostino di Ippona. Lectio Augustini XIV* (Roma 2000) 7-34.
- SFAMENI GASPARRO, Giulia, “Natura e origine del male: alle radici dell'incontro e del confronto di Agostino con la gnosi manichea” in L. ALICI & R. PICCOLOMINI & A. PIERETTI (dir.), *Il mistero del male e la libertà possibile. Lettura dei Dialoghi di Agostino. Atti del 5 Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia*, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 45 (Roma 1994) 7-55.
- “Au coeur du dualisme manichéen: La polémique augustinienne contre la notion de "mutabilité" de Dieu dans le Contra Secundinum” in J. van OORT & O. WERMELINGER & G. WURST (ed.), *Augustine and Manichaeism in the Latin West. Proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Association of Manichaeic Studies (IAMS)* (Leiden/Boston/Köln 2001) 230-242.
- SMAGINA, Eugenia, “Das manichäische Kreuz des Lichts und der Jesus patibilis” in J. VAN OORT & O. WERMELINGER & G. WURST (ed.), *Augustine and Manichaeism in the Latin West. Proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Association of Manichaeic Studies (IAMS)* (Leiden/Boston/Köln 2001) 243-249.
- TESKE, Roland J., “Augustine, the Manichees and the Bible” in P. BRIGHT (ed.), *Augustine and the Bible, The Bible Through the Ages 2*, Notre Dame (Indiana 1999) 208-221.

WEBER, Dorotea, "Augustinus, De Genesi contra Manichaeos. Zu Augustins Darstellung und Widerlegung der manichäischen Kritik am biblischen Schöpfungsbericht" in J. van OORT & O. WERMELINGER & G. WURST (ed.), *Augustine and Manichaeism in the Latin West. Proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Association of Manichaeic Studies (IAMS)* (Leiden/Boston/Köln 2001) 298-306.

3.2. Pelagianismo

BERROUARD, Marie-François, "Approfondissement du commentaire augustinien de Io. 3,1-16, au début de la crise pélagienne" in *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 71 (1993) 928-930.

BONNER, Gerald, "Augustine and Pelagianism": *Augustinian Studies* 24 (1993) 27-47.

DODARO, Robert, "Note sulla presenza della questione pelagiana nel De civitate Dei" in E. CAVALCANTI (dir.), *Il De ciuitate Dei. L'opera, le interpretazioni, l'influsso* (Roma 1995) 245-270. "Sacramentum Christi: Augustine on the Christology of Pelagius" : *Studia patristica* 27 (1993), 274-280. [reed. em : "Sacramentum Christi: Agustín sobre la Cristología de Pelagio": *Augustinus* 40 (1995) 83-93].

DOUCET, Dominique, "Da quod iubet et iube quod vis: analyse et situation": *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 90 (1989) 101-112.

DUVAL, Yves-Marie, « La date du "De natura" de Pélage. Les premières étapes de la controverse sur la nature de la grâce » : *Revue des études augustinienes* 36 (1990) 257-283.

FENDT, Gene, "Between a Pelagian Rock and a Hard Predestinarianism: The Currents of Controversy in City of God 11 and 12": *The Journal of Religion* 81 (2001) 211-227.

LÖHR, Winrich A., "Pelagius' Schrift De natura: Rekonstruktion und Analyse": *Recherches augustinienes* 31 (1999) 235-294.

LÖSSL, Josef, *Julian von Aeclanum. Studien zu seinem Leben, seinem Werk, seiner Lehre und ihrer Überlieferung* (Leiden/Boston/Köln 2001).

MADEC, Goulven, "Pélage et Augustin, le débat sur la liberté et la grâce": *Itinéraires augustinienes* 13 (1995) 5-14.

- MARKUS, Robert A., “Augustine's Confessions and the Controversy with Julian of Eclanum: Manicheism Revisited”: *Augustiniana* 41 (1991) 913-925.
- MATTHEWES, Charles T., “The Career of the Pelagian Controversy: Introductory Essay”: *Augustinian Studies* 33 (2002) 202-212.
- MICHEL, Alain, “A propos de la nature et de la grâce: quelques interprétations de l'augustinisme” in *Fontaine. Mélanges offerts à Jacques Fontaine à l'occasion de son 70e anniversaire, par ses élèves, amis et collègues* (Paris 1992) 201-210.
- PANG-WHITE, Ann A., “Does Augustine Contradict Himself in *Contra duas epistulas Pelagianorum*?”: *American Catholic Philosophical Quarterly* 73 (1999) 407-418.
- RACKETT, Michael R., “Anti-Pelagian Polemic in Augustine's *De continentia*”: *Augustinian Studies* 26,2 (1995) 25-50.
- SOLIGNAC, A., “Autour du *De natura de Pélage* » in *Valeurs dans le stoïcisme. Du Portique à nos jours. Textes rassemblés en hommage à M. Spanneut par M. Soetard* (Lille 1993) 181-192.
- WEISMANN, Francisco José, “La problemática de la libertad en la controversia pelagiana”: *Teología* 63 (1994) 85-99.
- WETZEL, James, “Predestination, Pelagianism, and Foreknowledge” in E. STUMP & N. KRETZMANN (ed.), *The Cambridge Companion to Augustine* (Cambridge 2001) 49-58.

3.3.Outros domínios de controvérsia

- BARDY, Gustave, “ Le sens de l'unité de l'église et les controverses du Ve siècle » : *Année théologique* (1948) 156-174.
- BARNES, Michel René, “Exegesis and Polemic in Augustine's *De Trinitate* I”: *Augustinian Studies* 30 (1999) 43-59.
- CAMERON, Glenn Michael, *Augustine's Construction of Figurative Exegesis against the Donatists in the Enarrationes in Psalmos*, Dissertation (Ann Arbor 1998).

- “Augustine's Use of the Song of Songs Against the Donatists” in F. VAN FLETEREN & J.C. SCHNAUBELT (ed.), *Collectanea Augustiniana. Augustine, Biblical Exegete* (New York 2001) 99-127.
- CAPÁNAGA, Victorino, “Hacia una apologética personal, según la mente de san Agustín”: *Augustinus* 23 (1978) 127-146.
- CRANZ, F. Edward “The Development of Augustine's Ideas on Society before the Donatist Controversy”: *The Harvard Theological Review* 47 (1954) 255-316 [reed. em “The Development of Augustine's Ideas on Society before the Donatist Controversy” in J. DUNN & I. HARRIS (ed.), *Augustine* 1 (Cheltenham 1997) 206-267].
- CLARK, Elizabeth A., “Origenist Controversy” in A.D. FITZGERALD (ed.), *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia* (Michigan/Cambridge 1999) 605-607.
- DALEY, Brian E., “The Giant's Twin Substances: Ambrose and the Christology of Augustine's Contra sermonem Arianorum” in J.T. LIENHARD & E.C. MULLER & R.J. TESKE (ed.), *Collectanea Augustiniana. Augustine: Presbyter Factus Sum* (New York 1993) 477-495.
- DAWSON, David, “Transcendence as Embodiment: Augustine's Domestication of Gnosis”: *Modern Theology* 10 (1994) 1-27.
- DODARO, Robert, “Christus sacerdos: Augustine's Preaching Against Pagan Priests in the Light of S. Dolbeau 26 and 23” in G. MADEC (ed.), *Augustin prédicateur (395-411). Actes du Colloque international de Chantilly (5-7 septembre 1996)* (Paris 1998) 377-393.
- EVANS, Gillian R., “Augustine on Exegesis Against the Heretics” in F. Van FLETEREN & J.C. SCHNAUBELT (ed.), *Collectanea Augustiniana. Augustine, Biblical Exegete* (New York 2001) 145-156.
- GIL BARTOLOME, Juan Carlos, “La cuestión donatista en las Enarraciones de los Salmos”: *Cor Unum* 48 (1993) 163-175.
- HENRY, Nathalie, “The Lily and the Thorns: Augustine's Refutation of the Donatist Exegesis of the Song of the Songs”: *Revue des études augustiniennes* 42 (1996) 255-266.
- HUGHES, Kevin L., “Augustine and the Adversary. Strategies of Synthesis in Early Medieval Exegesis”: *Augustinian Studies* 30,2 (1999) 221-233.

- LANCEL, Serge & ALEXANDER, James S., “Donatistae” in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 2 (1996-2002) 606-638.
- MARA, Maria Grazia, “Arriani, Arrius” in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 1 (1986-1994) 450-459.
- OORT, Johannes van, “New Light on Christian Gnosis”: *Louvain Studies* 24 (1999) 21-39.
- SPEIGL, Jacob, “Zur apologetischen und antihäretischen Ausrichtung des Religionsbegriffes Augustins”: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 86 (2002) 26-43.

II – Estudos Temáticos

1. *Aeternitas*

- AYRES, Lewis “Being (esse/essentia)” in A.D. FITZGERALD (ed.), *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia* (Michigan/Cambridge 1999) 96-98.
- BARDY, Gustave, “Pour l’histoire du mot ‘essentia’” in *Bibliothèque augustinienne. Oeuvres de saint Augustin* 35 (1959) 494-496.
- BEIERWALTES, Werner, «Deus est esse. Esse est Deus. Die onto-theologische Grundfrage als aristotelisch-neuplatonische Denkstruktur», *Platonismus und Idealismus* (Frankfurt am Main 1972), p. 5-82. “ La dottrina agostiniana dell’Essere nell’interpretazione di “Ego sum qui sum”” (Exodo 3, 14) e alcuni precedenti concezioni” in *Agostino e il Neoplatonismo cristiano* (Milano 1995) 91-120.
- BERLINGER, Rudolph, «Der Name Sein. Prolegomena zu Augustins Exodus-Metaphysik», *Wirklichkeit der Mitte. Beitrage zu einer Strukturanthropologie. Festgabe für August Wetter*, (München, 1968) 80-94 [reed. em *Philosophie als Wissenschaft. Vermischte Schriften*, Band 1 (Amsterdam 1975), p. 125-142].
- BERROUARD, Marie-François, « Idipsum », in *Bibliothèque augustinienne. Oeuvres de saint Augustin* 71 (1993) 845-848.
- BRADLEY, Ritamary, « Naming God in Saint Augustine’s Confessions »: *The Thomist* 17 (1954), 186-196.

- DE VOGEL, Cornelia, «"Ego sum qui sum" et sa signification pour une philosophie chrétienne», *Revue des Sciences Religieuses* 35 (1961) 337-355.
- DUBARLE, Dominique, "Essai sur l'ontologie théologique de saint Augustin". *Recherches augustiniennes* 16 (1981) 197-288. [reed. em : *Dieu avec l'être. De Parménide à Saint Thomas. Essais d'ontologie théologique* (Paris 1986), 167-258].
- GRABOWSKI, John Stanislaus, *The All-Present God. A Study in St. Augustine* (London, 1954)
- HADOT, Pierre, "La notion d'infini chez saint Augustin": *Philosophie* 26 (1990) 59-72.
- KATO, Takeshi, "Idipsum in Augustine's Confessions" in *Prayer and Spirituality in the Early Church* 2. P. ALLEN, W. MAYER & L. CROSS, ed. (Brisbane 1999) 217-225.
- LAUQUE, Alain, *La confession de Dieu comme être chez saint Augustin*. (Dissertação). Université March Bloch (Strasbourg 2001).
- LUTZ-BACHMANN, Matthias, "Zeitbewußtsein und Ewigkeit, Anmerkungen zur Bedeutung eines endlichen Zeitbegriffs im Buch XI der Confessiones von Augustinus" in M. THURNER (dir.), *Die Einheit der Person. Beiträge zur Anthologie des Mittelalters. R. Heinzmann zum 65. Wiegenfeste* (Stuttgart/Berlin/Köln 1998) 63-73.
- MADEC, Goulven, «"Ego sum qui sum" de Tertullien à Jérôme», *Dieu et l'être. Exégèses d'Exode 3, 14 et de Coran 20, 11-14* (Paris 1978) 121-139. "Deus" in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 2 (1996-2002) 313-365. "Ego sum qui sum" in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 2 (1996-2002) 738-741. *Le Dieu d'Augustin* (Paris 1998).
- MUNZ, Peter, « Sum qui sum » : *The Hibbert Journal* 50 (1951-1952), 143-152.
- O'DALY, Gerard J.P., "Aeternitas" in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 1 (1986-1994) 159-164.
- SOLIGNAC, A., "Idipsum" *Bibliothèque augustinienne. Oeuvres de saint Augustin* 14 (1996) 550-552.
- STEAD, Christopher G., "Augustine's Philosophy of Being" in G. VESEY (ed.), *The Philosophy in Christianity* (Cambridge 1989) 71-84.
- SWETNAM, James, "A note on "in idipsum" in St. Augustine": *The Modern Schoolman* 30 (1952-1953), 328-331.
- TRAPÈ, A. « S. Agostino. Dal mutabile all'imutabile o la filosofia dell'Ipsum esse », *Studi tomistici* 26, 1985, p. 46-58.

2. Auctoritas / Ratio

- BERROUARD, Marie-François, “L'intelligence de la Parole de Dieu est la récompense de la foi” in *Bibliothèque augustinienne. Oeuvres de saint Augustin* 71 (1993) 895. “Parce que tu as vu, tu as cru” in *Bibliothèque augustinienne. Oeuvres de saint Augustin* 71 (1993) 953-954. “Refus de tout ésotérisme et exhortation à l'intelligence de la foi” in *Bibliothèque augustinienne. Oeuvres de saint Augustin* 74B (1998) 470-474. “Une exigence de la foi: comprendre” in *Bibliothèque augustinienne. Oeuvres de saint Augustin* 74B (1998) 469-470.
- CAVALCANTI, Elena, “Dai "testimonia" all'"armonia delle Scritture": La raccolta dei profeti nel libro XVIII del De civitate Dei”: *Annali di Storia dell'Esegesi* 11 (1994) 491-510.
- CIPRIANI, Nello, “De fide rerum quae non videntur” in *"De vera religione", "De utilitate credendi", "De fide rerum quae non videntur" di Agostino d'Ippona*, Lectio Augustini. Settimana Agostiniana Pavese 10 (Roma 1994) 95-109. “L'autonomia della volontà nell'atto di fede: le ragioni di una teoria prima accolta e poi respinta da S. Agostino” in L. ALICI (dir.), *Il mistero del male e la libertà possibile: Linee di antropologia agostiniana. Atti del VI Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia* (Roma 1995) 7-17. “Rivelazione cristiana e verità in s. Agostino. A proposito di un recente saggio”: *Augustinianum* 41 (2001) 477-508.
- DI GIOVANNI, Alberto, “Parola e fede nel dialogo interpersonale”: *Rivista di filosofia neo-scolastica* 59 (1967) 498-520.
- DOIGNON, Jean, “De l'autorité à la raison: une pédagogie classique de la béatitude (2,9,26)” in *Bibliothèque augustinienne. Oeuvres de saint Augustin* 4,2 (1997) 357-359.
- EVANS, Gillian, “Augustine on Knowing What to Believe”: *Augustinian Studies* 24 (1993) 7-25.
- FALGUERAS SALINAS, Ignacio, *De la razón a la fe por la senda de san Agustín de Hipona*, Colección Filosófica 157 (Pamplona 2000).
- FISICHELLA, Rino, “Oportet philosophari in theologia I. Delineazione di un sentiero per una valutazione del rapporto tra teologia e filosofia”: *Gregorianum* 76 (1995) 221-262.

- FREITAS, Manuel J. C., “Razão e fé no pensamento de santo Agostinho”: *Didaskalia* 29 (1999) 249-255.
- GALINDO RODRIGO, José Antonio, “La inteligencia humana ante Dios” in J. OROZ RETA & J.A. GALINDO RODRIGO (dir.), *El pensamiento de san Agustín para el hombre de hoy 1. La filosofía agustiniana* (Valencia 1998) 521-615.
- HENN, William, *One Faith. Biblical and Patristic Contributions toward Understanding Unity in Faith* (Mahwah 1995).
- HILL, Edmund, “Unless you Believe, you Shall not Understand. Augustine's Perception of Faith”: *Augustinian Studies* 25 (1994) 51-63.
- HOITENGA Jr., Dewey J., “Faith Seeks Understanding: Augustine's Alternative to Natural Theology” in J.T. LIENHARD & E.C. MULLER & R.J. TESKE (ed.), *Collectanea Augustiniana. Augustine: Presbyter Factus Sum* (New York 1993) 295-304.
- HOLTE, Ragnar, “Faith and Interiority in S. Augustine's Confessions” in L. ALICI (dir.), *Interiorità e intenzionalità in S. Agostino. Atti del 1. e 2. Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia* (Roma 1990) 71-83.
- INGLIS, John, “Through a Looking Glass, Darkly: Interpreting Augustine on Faith and Reason”: *The University of Dayton Review* 23 (1995) 23-29.
- KRETZMANN, Norman, “Faith Seeks, Understanding Finds: Augustine's Charter for Christian Philosophy” in T.P. FLINT (ed.), *Christian Philosophy* (Notre Dame, Indiana 1990) 1-36.
- LÖSSL, Josef, “Augustinus - Exeget oder Philosoph? Schriftgebrauch und biblische Hermeneutik in De vera religione”: *Wissenschaft und Weisheit* 56 (1993) 97-114.
 “Autorität durch Authentizität. Augustins Lehre von den Lebensaltern in De uera religione”: *Wissenschaft und Weisheit* 59 (1996) 3-18.
- LÜTCKE, Karl-Heinrich, “Auctoritas” in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 1 (1986-1994) 498-510.
- O'CONNELL, Robert J., “Faith, Reason, and Ascent to Vision in St Augustine”: *Augustinian Studies* 21 (1990) 83-126.
- PACIONI, Virgilio, “Auctoritas e ratio: la via alla vera libertà” in L. ALICI (dir.), *Il mistero del male e la libertà possibile: Linee di antropologia agostiniana. Atti del VI Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia* (Roma 1995) 81-109 .

- PANDOLFI, C., "Una lettura metafisica del "De fide rerum quae non videntur" di S. Agostino": *Aquinas* 38 (1995) 131-144.
- POLLASTRI, Alessandra, "La fede negli scritti di s. Agostino" in *La fede nei Padri della Chiesa* (Roma 1999) 277-301.
- ROUSSELET, Jean, "La légitimité de l'exégèse philosophique: saint Augustin" in J. DION (ed.), *Culture antique et fanatisme* (Paris 1996) 103-112.
- SOLIGNAC, A., "Les excès de l'"intellectus fidei" dans la doctrine d'Augustin sur la grâce": *Nouvelle revue théologique* 110 (1988) 825-849.
- TESELLE, Eugene, "Credere" in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 2 (1996-2002) 119-131. "Fides" in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 2 (1996-2002) 1333-1340.
- VAN FLETEREN, Frederick, "Augustine's Principles of Biblical Exegesis, De doctrina christiana Aside: Miscellaneous Observations": *Augustinian Studies* 27,2 (1996) 107-128. "Augustine and Anselm, Faith and Reason" in G.C. BERTHOLD (dir.), *Faith seeking Understanding. Learning and the Catholic Tradition. Selected Papers from the Symposium and Convocation Celebrating the Saint Anselm College Centennial* (Manchester 1991) 57-66.

3. Beata uita / Virtutes

- BARDY, Gustave, "Beatitudo", in *Bibliothèque augustinienne. Oeuvres de saint Augustin* 37 (1960) 723-724.
- BROMBART, André, "Le désir en quête de Dieu": *Itinéraires augustiniens* 3 (1990) 19-26.
- BUSSANICH, John, "Happiness, Eudaimonism" in A.D. FITZGERALD (ed.), *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia* (Michigan/Cambridge 1999) 413-414.
- CARVALHO, Mário A.S., "'Beatos esse nos uolumus'. Uma leitura do De beata uita de Sto. Agostinho": *Humanística e Teologia* 9 (1988) 69-95.
- CARUANA, Salvino, *The Ethical Implications of Christian Life in Saint Augustine of Hippo's De sermone domini in monte* (Malta 1998).
- CASSIDY, Eoin, "Friendship and Beauty in Augustine" in F. O'ROURKE (ed.), *At the Heart of the Real. Philosophical Essays in honour of D. Connell* (Dublin 1992) 51-

66. *Le rôle de l'amitié dans la quête du bonheur chez S. Augustin* (Louvain/Paris 1994).
- CAVALCANTI, Elena, "La revisione dell'etica classica nel *De civitate Dei*" in E. CAVALCANTI (dir.), *Il De ciuitate Dei, l'opera, le interpretazioni, l'influsso* (Roma 1995) 293-323.
- DAVIS, G.S., "The Structure and Function of the Virtues in the Moral Theology of St. Augustine" in *Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione, Roma, 15-20 settembre 1986. Atti 3* (Roma 1987) 9-18.
- DODARO, Robert, "Il Timor mortis e la questione degli exempla uirtutum: Agostino, *De ciuitate Dei I-X*" in L. ALICI (dir.), *Il mistero del male e la libertà possibile (III): Lettura del De ciuitate Dei di Agostino. Atti del VII Seminario a Perugia* (Roma 1996) 7-48. "Justice" in Allan D. FITZGERALD (ed.), *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia* (Michigan/Cambridge 1999) 481-483.
- DOIGNON, Jean, "'Vie heureuse" et perfection. Variantes philosophiques dans l'unisson d'Augustin et de Monique à la fin du *De beata uita*": *Revue des études augustiniennes* 41 (1995) 309-314. "Beata uita (De -)" in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 1 (1986-1994) 618-624. "Desiderare, desiderium" in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 2 (1996-2002) 306-309. "L'exemple de la conjuration de Catilina et la théorisation de la vertu (2,7,22)" in *Bibliothèque augustinienne. Oeuvres de saint Augustin* 4,2 (1997) 352-354.
- FATICA, Luigi, "Appunti di etica politica in Agostino" in *L'etica cristiana nei secoli III e IV: eredità e confronti* (Roma 1996) 413-422.
- FIEDROWICZ, Michael, "'Ciues sanctae ciuitatis Dei omnes affectiones rectas habent" (Civ. Dei 14,9): Terapia delle passioni e preghiera in S. Agostino" in *L'etica cristiana nei secoli III e IV: eredità e confronti* (Roma 1996) 431-440.
- FISCHER, Norbert, "Bonum" in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 1 (1986-1994) 671-681.
- HADOT, Ilsetraut, "Amicitia" in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 1 (1986-1994) 287-293.
- HERBENICK, Raymond M., "Augustine's Moral Thermometer of Human Goodness": *The University of Dayton Review* 22 (1994) 251-294.
- HOLTE, Ragnar, *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et la fin de l'homme dans la philosophie ancienne* (Paris 1962).

- HORN, Christoph, "Augustinus über Tugend, Moralität und das höchste Gut" in T. FUHRER & M. ERLER (dir.), *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike* (Stuttgart 1999) 173-190.
- JACKSON, Isaiah, "Augustine, Music and Human Goodness: A Commentary": *The University of Dayton Review* 22 (1994) 233-236.
- KANSAKI, S., "Actio uitae and inquisitio ueritatis in earlier dialogues of Augustine": *Studies in Medieval Thought* 33 (1991) 1-25.
- KENT, Bonnie, "Augustine's Ethics" in E. STUMP & N. KRETZMANN (ed.), *The Cambridge Companion to Augustine* (Cambridge 2001) 205-233.
- LIENHARD, Joseph T., "Friendship in Paulinus of Nola and Augustine": *Augustiniana* 40 (1990) 279-296.
- MANN, William E., "Inner-Life Ethics" in G.B. MATTHEWS (ed.), *The Augustinian Tradition* (Berkeley, California 1999) 140-165.
- MOSSER, David N., "Augustine on the Possibility of Human Goodness: The Theme of Happiness Considered": *The University of Dayton Review* 22 (1994) 357-366.
- PANIGBATAN ABAD, John Elmer, "Beata Vita: A Comparison between Augustine's Concept of Happiness in Book X of the Confessiones and Boethius' De consolatione Philosophiae, Book III": *Augustinian Legacy* 4 (2002) 25-44.
- PEGUEROLE, Juan, "El orden del amor. Esquema de la ética de san Agustín": *Augustinus* 22 (1977) 221-228.
- PIZZOLATO, Luigi F., *Agostino e l'essenza dell'amicizia cristiana. L'idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano* (Torino 1993).
- SFAMENI GASPARRO, Giulia, *Agostino: tra Etica e Religione* (Brescia 1999).
- SOLIGNAC, A., "La volonté universelle de vie heureuse" in *Bibliothèque augustiniennne. Œuvres de saint Augustin* 14 (1996), 567-569.
- TORCHIA, Natale J., "The Significance of Ordo in St. Augustine's Moral Theory" in J.T. LIENHARD & E.C. MULLER & R.J. TESKE (ed.), *Collectanea Augustiniana. Augustine: Presbyter Factus Sum* (New York 1993) 263-276.
- VANNIER, Marie-Anne, "Du bonheur à la béatitude d'après S. Augustin et S. Thomas": *La vie spirituelle* 146 (1992) 45-58.

4. *Caritas, pax omnium rerum*

- BARDY, Gustave, « Amor meus, pondus meum » in *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 35 (1959) 487-488. « Le repos de Dieu » in *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 35 (1959) 508-509. « Amour et charité » in *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 35 (1959) 529-531. « L'ordre de la charité » in *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 37 (1960) 703-704. “L'ordre dans la charité” in *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 37 (1960) 742-743. « La paix » in *Bibliothèque augustinienne* 37 (1960) 740-741.
- BEIERWALTES, Werner, *Regio beatitudinis. Su Augustins Begriff des glücklichen Lebens* (Heidelberg 1981).
- BERROUARD, Marie-François, “Les deux "ordres" de la charité” in *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 72 (1977) 723-725. “Il faut tout ensemble haïr et aimer le monde persécuteur” in *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 74B (1998) 455-456.
- BESCHIN, Giuseppe, *S. Agostino. Il significato dell'amore* (Roma 1983).
- CANNING, Raymond, *The Unity of Love for God and Neighbour in St. Augustine* (Heverlee-Leuven 1993).
- CAVALLARI, Eugenio, “La verità dell'amore”: *Presenza agostiniana* 20 (1993) 10-18.
- CLERICI, Agostino, *Ama e fa' quello che vuoi. Carità e verità nella predicazione di Sant'Agostino* (Palermo 1991).
- COADY, C.A.J. & ROSS, J., “Saint Augustine and the Ideal of Peace”: *American Catholic Philosophical Quarterly* 74 (2000) 153-161.
- COLLINGE, William J., “The Relation of Religious Community Life to Rationality in Augustine”: *Faith Philosophy* 5 (1988) 242-253.
- DIDEBERG, Dany, “Amor” in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 1 (1986-1994) 294-300. “Caritas” in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 1 (1986-1994) 730-743. “Carità fraterna e amore di Dio n S. Agostino” : *Parola Spirito e Vita. Quaderni di lettura biblica* 11 (1985) 253-264. “Caritas. Prolégomènes à une étude de la théologie augustinienne de la charité ». in *Signum Pietatis. Festgabe für Cornelius Petrus Mayer OSA zum 60. Geburtstag* (Würzburg 1989) 369-381.
- DUFFY, Stephen J., *The Dynamics of Grace. Perspectives in Theological Anthropology* (Collegeville 1993).

- DUVAL, Yves-Marie, "Consolatio" in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 1 (1986-1994) 1244-1247.
- ESTAL GUTIÉRREZ, Gabriel del, "Construcción agustiniana de la paz" in *Jornadas Agustinianas, Madrid, 22-24 abr. 1987* (Valladolid 1988) 239-254.
- FLÓREZ, Ramiro, "Reflexiones sobre el "ordo amoris"": *Revista Agustiniana de Espiritualidad* 3 (1962) 137-168.
- GLIDDEN, David, "Augustine's Hermeneutics and the Principle of Charity": *Ancient Philosophy* 17 (1997) 135-157.
- GRANADOS, José, "'Vides trinitatem si caritatem vides". Vía del amor y Espíritu Santo in el *De Trinitate* de San Agustín": *Revista agustiniana* 43 (2002) 23-61.
- HARTMANN, Norbert, "Ordo amoris. Zur augustinischen Wesensbestimmung des Sittlichen": *Wissenschaft und Weisheit* 18 (1955) 1-23.
- LIENHARD, Joseph T., "Friendship with God, Friendship in God: Traces in St. Augustine" in F. VAN FLETEREN & J.C. SCHNAUBELT & J. REINO (ed.), *Collectanea Augustiniana. Augustine, Mystic and Mystagogue* (New York 1994) 207-229.
- MARIE-ANCILLA (Soeur), *La Charité et l'Unité: Une clé pour entrer dans la théologie de saint Augustin*. Cahiers de l'école cathédrale 6 (Paris 1993).
- MOHLER, James A., *Late Have I Loved You. An Interpretation of Saint Augustine on Human and Divine Relationships* (Brooklyn 1991).
- NICOLOSI, S., "La filosofia dell'amore in Sant'Agostino. Eternità dell'amore e amore dell'eternità": *Orpheus N.S.* 6 (1985) 325-249. [reed. em: "La filosofia dell'amore" in *L'umanesimo di S. Agostino. Atti del Congresso Internazionale 1986* (Bari 1988) 553-572].
- O'CONNOR, W.R., *Augustine's Philosophy of Love* (Ann Arbor 1982).
- RUGGIERO, Fabio, *Il volti della pace* (Roma 1999).
- RIGGI, Calogero "Dei è amore" nell'esegesi di Agostino d'Ipbona": *Parola, spirito e vita* 10 (1984) 253-264.
- RIST, John, "Love and Will. Around *De Trinitate* XV 20,38" in von J. BRACHTENDORF (ed.), *Gott und sein Bild - Augustins De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung* (Paderborn/München/Wien/Zürich 2000) 205-216.

- SOLIGNAC, A., "La conception augustinienne de l'amour", in *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 14 (1996) 617-622. « Sero te amaui » in *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 14 (1996) 569-572.
- STEVENSON, W.R., *War, Love, and Paradox in the Thought of St. Augustine*. Dissertação (Charlottesville 1984).
- TRAPÈ, A., "Libertà e grazia" in *Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione, Roma, 15-20 settembre 1986. Atti I* (Roma 1987) 189-202.

5. *Ciuitas*

- ARBESMANN, Rudolph Eugen, "The Idea of Rome in the Sermons of St. Augustine" in J. DUNN & I. HARRIS (ed.): *Augustine* 1 (Cheltenham 1997) 186-205.
- BARDY, Gustave, « La formation du concept de 'Cité de Dieu' dans l'oeuvre de saint Augustin » : *Année théologique* 12 (1952) 5-19. "Eloge de Rome" in *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 33 (1959) 791-792. « La fin propre des deux cités » in *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 37 (1960) 747-748. « Justice et République d'après saint Augustin » in *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 37 (1960) 759-760.
- BUBACZ, Bruce S., "Destino y voluntad nacional de la ciudad terrena en el "De civitate Dei"" : *Augustinus* 31 (1986) 25-31.
- CAVALCANTI, Elena, "'Virtus et felicitas": Gli elogi degli imperatori cristiani nel V libro del "De ciuitate dei" di Agostino e i panegirici latini per Costantino e Teodosio" in G.A. PRIVITERA (dir.), *Paideia cristiana. Studi in onore di Mario Naldini*, Scritti in onore 2 (Roma 1994) 447-500.
- DODARO, Robert, "Augustine's Secular City" in R. DODARO & G. LAWLESS (ed.), *Augustine and his Critics. Essays in Honour of Gerald Bonner* (London/New York 2000) 231-259.
- DOIGNON, Jean, "Oracles, prophéties, "on-dit" sur la chute de Rome (395-410). Les réactions de Jérôme et d'Augustin" : *Revue des études augustinienes* 36 (1990) 120-146.

- DONNELLY, Dorothy F., "The City of God and Utopia: A Revaluation": *Augustinian Studies* 8 (1977) 111-123.
- FORTIN, Ernest L., "Augustine's "City of God" and the Modern Historical Consciousness": *The Review of Politics* 41 (1979) 323-343. "The Political Implications of St. Augustine's Theory of Conscience" in J. DUNN & I. HARRIS (ed.), *Augustine* 2 (Cheltenham 1997) 12-31. "Civitate Dei, De" in A.D. FITZGERALD (ed.), *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia* (Michigan/Cambridge 1999) 196-202.
- FREDOUILLE, Jean-Claude, "Les Sermons d'Augustin sur la chute de Rome" in G. MADEC (ed.), *Augustin prédicateur (395-411). Actes du Colloque International de Chantilly (5-7 septembre 1996)* (Paris 1998) 439-448.
- HOLLERICH, Michael J., "Augustine as a Civil Theologian?" in J.T. LIENHARD & E.C. MULLER & R.J. TESKE (ed.), *Collectanea Augustiniana. Augustine: Presbyter Factus Sum* (New York 1993) 57-69.
- KRIES, Douglas, "Augustine's Response to the Political Critics of Christianity in the De Ciuitate Dei": *American Catholic Philosophical Quarterly* 74 (2000) 77-93.
- LA PIANA, Lillo, "L'Unità strutturale del "De Civitate Dei" di Sant' Agostino": *Salesianum* 50 (1988) 345-365.
- LAMIRANDE, Emilien, "Babylon(ia)" in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 1 (1986-1994) 566-569. "Ciuitas dei" in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 1 (1986-1994) 958-969. "Excidio urbis Romae (De -)" in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 2 (1996-2002) 1165-1169.
- LANGA, Pedro, "La "Ciudad de Dios" y la "Ciudad del hombre": convergencias y tensiones": *Estudio agustiniano* 25 (1990) 505-524.
- LAVERE, George J., "The Problem of the Common Good in Saint Augustine's Civitas terrena" in J. DUNN & I. HARRIS (ed.), *Augustine* 2 (Cheltenham 1997) 155-164.
- LEGRAS, Michel, *Saint Augustin, juge des valeurs morales et politiques de la Rome antique dans la Cité de Dieu* (Bordeaux 1994).
- LEPELLEY, Claude, "Ciuis, ciuitas" in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 1 (1986-1994) 942-957. "Débats religieux et société antique tardive à travers l'oeuvre d'Augustin: à propos des sermons inédits découverts par François Dolbeau" in *Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes, Ve section*, 101 (1992-1993) 259-263.

- LETTIERI, Gaetano, *Il senso della storia in Agostino d'Ippona. Il "saeculum" e la gloria nel "De civitate Dei"* (Roma 1988).
- MACKINNON, Patricia L., "Augustine's City of God: The Divided Self / The Divided Ciuitas" in D.F. DONNELLY (ed.), *The City of God. A Collection of Critical Essays* (New York 1995) 319-352.
- MACQUEEN, David J., "Contemptus Dei: St. Augustine on the Disorder of Pride in Society, and its Remedies": *Recherches augustiniennes* 9 (1973) 227-293. [reed. em: "Contemptus Dei: St. Augustine on the Disorder of Pride in Society, and its Remedies" in J. DUNN & I. HARRIS (ed.), *Augustine* 2 (Cheltenham 1997) 43-109].
- MARCONI, Arnaldo, "Il De ciuitate Dei e il suo publico" in F.E. CONSOLINO & S. MANNELLI (dir.), *Pagani e cristiani da Giuliano l'apostata al sacco di Roma*, 1 (Rubettino 1995) 243-244.
- MARROU, Henri-Irénée, "Civitas Dei, civitas terrena: num tertium quid?" in J. DUNN & I. HARRIS (ed.), *Augustine* 1 (Cheltenham 1997), 314-322.
- MCLYNN, Neil B., "Augustine's Roman Empire": *Augustinian Studies* 30,2 (1999) 29-44. "Augustine's Roman Empire: Reaching out from Hippo Regius": *Patristica. Proceedings of the Colloquia of the Japanese Society for Patristic Studies*, Supplementary Volume 1 (2001) 153-177.
- NAVARRO GIRÓN, María Ángeles, "Finitud y finalidad. Releyendo la Ciudad de Dios de san Agustín": *Revista agustiniana* 42 (2001) 841-877.
- NIEBUHR, Reinhold, "Augustine's Political Realism" in D.F. DONNELLY (ed.), *The City of God. A Collection of Critical Essays* (New York 1995) 119-134.
- O'DALY, Gerard J.P., "Ciuitate Dei (De-)" in *Augustinus-Lexikon* 1 (1986-1994), 970-1010.
- O'DONNELL, James J., "The Inspiration for Augustine's De civitate Dei" in J. DUNN & I. HARRIS (ed.), *Augustine*, 2 (Cheltenham 1997) 133-137.
- O'DONOVAN, Oliver, "Augustine's City of God XIX and Western Political Thought": *Dionysius* 11 (1987) 89-110. [reed. em: "Augustine's City of God XIX and Western Political Thought" in J. DUNN & I. HARRIS (ed.), *Augustine* 2 (Cheltenham 1997) 228-249].

- OORT, Johannes van, *Jerusalem and Babylon. A Study in Augustine's City of God and the Sources of the Doctrine of the Two Cities* (Leiden, 1991).
- PICCALUGA, Giulia, "Fondazione della realtà e uscita dalla storia nel Sermo "De urbis excidio"": *Augustinianum* 35 (1995) 497-510.
- RIEF, Joseph, *"Bellum" im Denken und in den Gedanken Augustins* (Barsbüttel 1990).
- RODOMONTI, Annalisa, "Il Discorso 105 di S. Agostino e il mito di Roma eterna": *Renovatio* 26 (1991) 231-266.
- SÁNCHEZ DE LA TORRE, Ángel, "Las virtudes cívicas en el pensamiento de San Agustín de Hipona": *Revista Agustiniiana* 34 (1993) 831-885.
- SPICER, Malcolm, "Augustine's City of God. Some Principles of Theology": *Augustinus* 38 (1993) 459-468.
- STARNEs, Colin J., "El público de los primeros diez libros de la Ciudad de Dios y la lógica de su argumento": *Augustinus* 40 (1995) 273-282.]
- STUDER, Basil, "Zum Aufbau von Augustins De Civitate Dei": *Augustiniana* 41 (1991) 937-951.
- TESELLE, Eugene, *Living in Two Cities. Augustinian Trajectories in Political Thought*, (New York 1998).
- WEISS, Jean-Pierre, "L'image de Rome chez saint Augustin" in J. RIEU (ed.), *Antiquité et Nouveaux Mondes* (Nice 1996) 45-63.
- WILKS, Michael J., "Roman Empire and Christian State in the De civitate Dei" in J. DUNN & I. HARRIS (ed.), *Augustine* 1 (Cheltenham 1997) 512-535.

6. Cogito

- ACWORTH, R., "Two Studies of St. Augustine's Thought. 1. God and Human Knowledge in St Augustine. 2. St. Augustine and the Teleological Argument for the Immortality of the Soul": *Downside Review* 75 (1957) 207-214.215-221.
- AGAËSSE, Paul, "'Nosse" et "cogitare"' in *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 16 (1995) 605-607. "'Phantasia" et "Phantasma"' in *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 16 (1995) 583. "Intentio, extensio" in *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 16 (1995) 589-590. "La connaissance de l'âme par elle-même" in *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 16 (1995) 603-605. "L'âme image de Dieu": *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 48 (1972) 628-633.
- ALCORTA ECHEVARRIA, José Ignacio, "La imagen de Dios en el hombre según san Agustín": *Augustinus* 12 (1967) 29-38.
- ALLARD, Guy-H., "Le contenu du cogito augustinien": *Dialogue* 4 (1965/66) 465-475.
- ÁLVAREZ TURIENZO, Saturnino, "San Agustín: imagen de la Trinidad en su concepción antropológica": *Estudios trinitarios* 23 (1989) 31-56.
- ANTONELLI, Maria Teresa, "Giudizio sull'apriorismo": *Giornale di metafisica* 12 (1957) 434-471.
- AYRES, Lewis, "The Discipline of Self-Knowledge in Augustine's De Trinitate Book X" in L. AYRES (ed.), *The Passionate Intellect*, Rutgers University Studies in the Classical Humanities 7 (Brunswick, New Jersey 1995) 261-296.
- BARDY, Gustave, "Définition des idées" in *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 10 (1952) 724-725. "La connaissance des idées" in *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 10 (1952) 725-726. "Le nom des idées" in *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 10 (1952) 724. "Pour l'histoire de la question 46" in *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 10 (1952) 727.
- BERMON, Emmanuel, *Le cogito dans la pensée de saint Augustin* (Paris 2001).
- BERROUARD, Marie-François, "L'image de Dieu dans l'âme et sa rénovation" in *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 71 (1993) 891.
- BIOLO, Salvino, *La coscienza nel "De Trinitate" di S. Agostino*, Analecta Gregoriana 172 (Roma 1969). « L'intérieure testimonianza del Tu assoluto in S. Agostino » : *Doctor Communis* 39 (1986) 393-404 ; "Coscienza e conoscenza di sé in s.

- Agostino” in L. ALICI (dir.), *Interiorità e intenzionalità in S. Agostino. Atti del 1. e 2. Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia* (Roma 1990) 75-86; *L'autocoscienza in S. Agostino* (Roma 2000).
- BOOTH, Edward, “St. Augustine's "notitia sui" Related to Aristotle and the Early Neo-Platonists”: *Augustiniana* 27 (1977) 70-132.364-401; 28 (1978) 183-221; 29 (1979) 97-124.
- BOYER, Charles, “Le cogito dans saint Augustin”: *Vita e Pensiero* (1937) 79-83.
- BRACHTENDORF, Johannes, “Der menschliche Geist als Bild des trinitarischen Gottes - Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten” in J. BRACHTENDORF (dir.), *Gott und sein Bild - Augustins De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung* (Paderborn / München / Wien / Zürich 2000) 155-170. *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus. Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in «De Trinitate»* (Hamburg 2000).
- BRASA DÍEZ, Mariano, “El contenido del "cogito" agustiniano”: *Augustinus* 21 (1976) 277-285.
- BREYFOGLE, Todd, “Memory and Imagination in Augustine's Confessions”: *New Blackfriars* 75 (1994) 210-223. “Imagination” in A.D. FITZGERALD (ed.), *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia* (Michigan/Cambridge 1999) 442-443. “Intellectus” in A.D. FITZGERALD (ed.), *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia* (Michigan/Cambridge 1999) 452-454.
- BRITAIN, Ch., “Non-Rational Perception in the Stoics and Augustine”: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 22 (2002) 253-308.
- BUBACZ, Bruce S., “Augustine's Illumination Theory and Epistemic Structuring”: *Augustinian Studies* 11 (1980) 35-48. *Augustine's Theory of Knowledge. A Contemporary Analysis* (New York/Toronto 1981). “Consistencia y convicción en san Agustín. El lado práctico de la iluminación”: *Augustinus* 39 (1994) 85-92.
- CAMPELO, Moisés M., *Conocer y pensar. Introducción a la noética agustiniana* (Valladolid 1981). “El hombre imagen trinitaria de Dios”: *Religión y Cultura* 46 (2000) 377-390.
- CAPÁNAGA, Victorino, “Ciencia y experiencia en San Agustín”: *Augustinus* 3 (1958) 374-378.
- CARY, Phillip, “God in the Soul: Or the Residue of Augustine's Manichaeism”: *The University of Dayton Review* 22 (1994) 69-82. *Augustine's*

- Invention of the Inner Self: the Legacy of a Christian Platonist* (New York/Oxford 2000).
- CERESOLA, Giovanna, *Fantasia e illusione in S. Agostino dai Soliloquia al De Mendacio* (Genova 2001).
- CHARLES-SAGET, Annick, “Les transformations de la conscience de soi entre Plotin et Augustin” in J. ASSMANN & G.G. STROUMSA (ed.), *Transformations of the Inner Self in Ancient Religions* (Leiden/Boston/Köln 1999) 195-207.
- CILLERUELO, Lope, “La "memoria Dei" según San Agustín” in *Augustinus Magister (Congrès International Augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954)* 1 (Paris 1954) 499-509.
- CIPRIANI, Nello, “Memory” in A.D. FITZGERALD (ed.), *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia* (Michigan/Cambridge 1999) 553-555.
- CLARK, Mary T., “Augustine on Conscience” in E.A. LIVINGSTONE (ed.), *Studia patristica. Papers presented at the Twelfth Internat. Conference of Patristic Studies held in Oxford 1995*, vol. 33/16: *Augustine and his Opponents* (Leuven 1997) 63-67. “Image Doctrine” in A.D. FITZGERALD (ed.), *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia* (Michigan/Cambridge 1999) 440-442.
- CORKUM, Philip Ross, *Et mirum si non ipsius animi: on Augustine Confessions, Book XI* (Ann Arbor 1994).
- CROUSE, Robert, “Knowledge” in A.D. FITZGERALD (ed.), *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia* (Michigan/Cambridge 1999) 486-488.
- CUTINO, Michele, “Per una interpretazione della Praefatio al VI Libro del De musica di Agostino”: *Augustinianum* 37 (1997) 147-164.
- DALBO, Federico, “Lo spazio della memoria nelle "Confessioni" di Agostino”: *Studia Patavina* 47 (2000) 149-165.
- DESJARDINS, René, *Le souvenir de Dieu. Recherche avec saint Augustin* (Paris 1975).
- DI MARTINO, Carla, “Il ruolo della intentio nell’evoluzione della psicologia di Agostino: dal *De libero arbitrio* al *De Trinitate*”: *Revue des études augustiniennes* 46 (2000) 173-198.
- DIXON, Sandra L., *Augustine: the scattered and gathered Self* (St. Louis 1999).
- DOIGNON, Jean, “De la connaissance et de l’âme (2,2,5-6)” in *Bibliothèque augustiniennne. Œuvres de saint Augustin* 4,2 (1997) 344-345. “Points de vue théoretiques et imagés sur la mémoire (2,2,6-7)” in *Bibliothèque augustiniennne. Œuvres de saint Augustin* 4,2 (1997) 345-346. “Synkrisis de la connaissance de

- l'âme et de Dieu (2,18,47)" in *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 4,2 (1997) 373.
- DOLBY MÚGICA, María del Carmen, *El hombre es imagen de Dios. Visión antropológica de san Agustín* (Pamplona 1993).
- DOUCET, Dominique, "Soliloques II,12,22: Être dans un sujet": *Augustiniana* 43 (1993) 43-51. "La problématique de la lumière chez Augustin": *Bulletin de littérature ecclésiastique* 100 (1999) 31-58.
- DRECOLL, Volker Henning, "Mens - notitia - amor. Gnadenlehre und Trinitätslehre in De Trinitate IX und in De peccatorum meritis et remissione/De spiritu et littera" in J. BRACHTENDORF (dir.), *Gott und sein Bild - Augustins De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung* (Paderborn / München / Wien/Zürich 2000) 137-153.
- FABRO, Cornelio, "Coscienza e autocoscienza dell'anima": *Doctor communis* 9 (1958) 97-123.
- FERRETTI, Silvia, "Zur Ontologie der Erinnerung in Augustinus' Confessiones" in A. ASSMANN & D. HARTH (dir.), *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung* (Frankfurt 1991) 356-362.
- FERRI, Ricardo, "Mens, ratio e intellectus nei primi dialoghi di Agostino": *Augustinianum* 38 (1998) 121-156.
- FINAN, Thomas, "Modes of vision in St. Augustine: "De Genesi ad litteram" XII" in *The Relationship Between Neoplatonism and Christianity. Proceedings of the First Patristic Conference in Maynooth* (Dublin 1992) 141-154.
- FORMENT GIRALD, Eudaldo, "El problema del "cogito" en san Agustín": *Augustinus* 34 (1989) 7-30.
- GASSERT, Robert G., "The Meaning of "Cogitatio" in St. Augustine": *The Modern Schoolman* 26 (1948-49) 238-245.
- GODET, J., *L'image de Dieu en l'homme et sa restauration dans les Enarrationes in Psalmos de S. Augustin d'Hippone*, Dissertação (Roma 1994).
- GRABMANN, M., "Des hl. Augustinus *quaestio de ideis* in ihrer inhaltlichen und geschichtlichen Bedeutung": *Philosophisches Jahrbuch* (1930) 297-307.
- HANKEY, Wayne J., "Knowing as We Are Known' in Confessions 10 and Other Philosophical, Augustinian and Christian Obedience to the Delphic Gnothi Seauton from Socrates to Modernity": *Augustinian Studies* 24 (2003) 23-48. "Mind" in A.D. FITZGERALD (ed.), *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia* (Michigan/Cambridge 1999) 563-567.

- HARRISON, Carol, "Sense Perception" in A.D. FITZGERALD (ed.), *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia* (Michigan/Cambridge 1999) 766-767.
- "Senses, Spiritual" in Allan D. FITZGERALD (ed.), *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia* (Michigan/Cambridge 1999) 767-768.
- HUNDERT, E.J., "Augustine and the Sources of the Divided Self": *Political Theory* 20 (1992) 86-104. [reed. em: "Augustine and the Sources of the Divided Self" in J. DUNN & I. HARRIS (ed.), *Augustine 2* (Cheltenham 1997) , 435-454].
- INCARDONA, Nuncio, "Fondamenti teologici e limiti teoretici dell'atto del pensare in san Agostino" in *Augustinus Magister (Congrès International Augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954)* 1 (Paris 1954) 463-475.
- JOHANSEN, K. Friis, "The Mind's Discovery of Itself. Augustine on Self-Knowledge with a View to the Pagan Tradition" in *Henologische Perspektiven. Festschrift E.A. Willers 2* (Amsterdam/Atlanta 1997) 62-82.
- KENEY, John P., "Augustine's Inner Self": *Augustinian Studies* 33 (2002) 79-90.
- KÖRNER, Franz, "Augustinus: Das Grundproblem der Existenz. Die Frage nach der Ratio im Dasein und Denken des Menschen" in J. SPECK (dir.), *Grundproblem der großen Philosophen. Philosophie des Altertums und des Mittelalters: Sokrates, Platon, Aristoteles, Augustinus, Thomas von Aquin, Nikolaus von Kues* (Göttingen 1983) 129-176.
- KRALEVA, Elena, "L'anagogie de l'âme vers Dieu dans le De musica d'Augustin" in G.-J. PINAULT (ed.), *Musique et poésie dans l'antiquité. Actes du colloque de Clermont-Ferrand, Université Blaise Pascal, 23 mai 1997* (Clermont-Ferrand 2001) 97-107.
- KREUZER, Johann, "Die Sprachlichkeit der Erinnerung. Überlegungen zum verbum intimum in Buch XV von De Trinitate" in J. BRACHTENDORF (dir.), *Gott und sein Bild - Augustins De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung* (Paderborn/München/Wien/Zürich 2000) 183-203.

- LABRIOLLE, Pierre de, "Le "Cogito" augustinien" in *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 5 (1948) 402.
- LETTIERI, Gaetano, "La dialettica della coscienza nel "De Trinitate"" in L. ALICI (dir.), *Interiorità e intenzionalità in S. Agostino. Atti del 1. e 2. Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia* (Roma 1990) 145-176.
- MADEC, Goulven, "Ascensio, ascensus" in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 1 (1986-1994) 465-475. "Conversion, interiorité, intentionnalité" in L. ALICI (dir.), *Interiorità e intenzionalità in S. Agostino. Atti del 1. e 2. Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia* (Roma 1990) 7-19 [reed. em : "Conversion, intériorité, intentionnalité" in *Petites Etudes Augustiniennes* (Paris 1994) 151-162.] "Savoir c'est voir. Le trois sortes de "vues" selon Augustin" in *Lectures Augustiniennes* (Paris 2001) 221-239.
- MADER, Johann, *Die logische Struktur des personalen Denkens. Aus der Methode der Gotteserkenntnis bei Aurelius Augustinus* (Wien 1965).
- MARGERIE, Bertrand de, "La personne humaine, vestige, image et ressemblance du Dieu trine": *Communio* 24 (1999) 119-126.
- MARKUS, Robert A., "'Imago" and "similitudo" in Augustine": *Revue des études augustiniennes* 10 (1964) 125-143.
- MAYER, Cornelius Petrus, "Conscientia" in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 1 (1986-1994) 1218-1228.
- MONTERO HONORATO, María. del Pilar, "El libro 6 del De musica de san Agustín": *Augustinus* 33 (1988) 335-354.
- MULLER, Earl C., "La unidad de los libros octavo al décimo en el De Trinitate, de Agustín": *Augustinus* 44 (1999) 183-191.
- NEDONCELLE, Maurice, *Sensation séparatrice et dynamisme temporel des consciences* (Paris 1977).
- NESTIK, T.A., "The Theme of Inner Word in Augustine: Thought and Time": *Voprosy Filosofii* 10 (1998) 112-125.

- O'DALY, Gerard J.P. & VERHEIJEN, Luc Melchior J., "Actio-contemplatio" in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 1 (1986-1994) 58-63.
- O'DALY, Gerard J.P., "Anima, animus" in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 1 (1986-1994) 315-340.
- OROZ RETA, José, "De la iluminación a la deificación del alma según san Agustín": *Augustinus* 40 (1995) 225-245; "Tres grandes testigos de la luz interior: San Agustín, san Bonaventura y J. Henry Newman": *Augustinus* 35 (1990) 233-277.
- PEPIN, Jean, "Augustin et Origène sur les sensus interiores" in M.L. BIANCHI (dir.), *Lessico intellettuale Europeo. Sensus-sensatio. VIII Colloquio Intern. -Roma 1995-* (Firenze 1996) 11-23. « Le tout et les parties dans la connaissance de la *mens* par elle-même (De Trin. X 3, 5-4, 6). Nouveaux schème porphyriens chez saint Augustin III) » in *Gott und sein Bild – Augustinus De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung* (Paderborn/München/Wien/Zürich 2000) 105-126.
- RIESENHUBER, Klaus, "Naturverständnis bei Augustinus" in N. EL-KHOURY & H. CROUZEL & R. REINHARDT (dir.), *Lebendige Überlieferung: Prozesse der Annäherung und Auslegung. Festschrift für H.J. Vogt zum 60. Geburtstag* (Beirut/Ostfildern 1992) 271-293.
- RUSTER, Thomas, "Bin ich das Subjekt meines Begehrens? Beobachtungen zum Funktionswandel der Introspektion von Augustinus bis zur Werbung": *Theologisch-praktische Quartalschrift* 144 (1996) 168-176.
- SANTI, Giorgio, "Interiorità e verbum mentis" in L. ALICI (dir.), *Interiorità e intenzionalità in S. Agostino. Atti del I. e 2. Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia* (Roma 1990) 133-143.
- SOLIGNAC, A., "La mémoire selon saint Augustin » in *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 14 (1996) 557-567. « Mémoire. II. 'memoria' dans la tradition augustinienne" in *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique* 10 (1980) 994-1002. « Nous et mens » in *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique* 11 (1982) 459-469. « Intellectuel et Inteligible » in *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 49 (1972) 566-568. « La doctrine augustinienne de l'image et la tradition patristique » in *Bibliothèque augustinienne*.

- Œuvres de saint Augustin* 48 (1972) 622-628. "Analyse et sources de la Question 'De Ideis'", in *Augustinus Magister (Congrès International Augustinien, Paris 21-24 septembre 1954)* I (Paris 1954) 307-315.
- SPRUIT, Leen, "Augustine on "species" and knowledge of sensible reality" in *Species intelligibilis: from perception to knowledge* 1 (Leiden/New York/Köln 1994) 179-186.
- SULLIVAN, John Edward, *The Image of God. The Doctrine of St. Augustine and its Influence* (Iowa-USA, 1963).
- TABET, Miguel A., "La expresión "imago Dei" (Gen 1,26-27) en la reflexión agustiniana": *Augustinus* 38 (1993) 469-479.
- TURNER, Denys, *The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism* (Cambridge 1995).
- VAN FLETEREN, Frederick, "Videndo Deo, De" in A.D. FITZGERALD (ed.), *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia* (Michigan/Cambridge 1999) 869.
- VANNIER, Marie-Anne, "Les anticipations du "Cogito" chez S. Augustin": *Revista Agustiniana* 38 (1997) 665-679. « A propos de cogito chez Augustin », in *Retour, repentir et constitution de soi* (A. CHARLES-SAGET, ed.), (Paris 1998) 85-94.
- WATSON, Gerard, "Cogitatio" in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 1 (1986-1994) 1046-1051. "Cognitio" in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 1 (1986-1994) 1051-1064.
- WEINTRAUB, Karl Joachim, "St. Augustine's Confessions: The Search for a Christian Self" in D. CAPPS & J.E. DITTES (ed.), *The Hunger of the Heart. Reflections on the Confessions of Augustine* (West Lafayette 1990) 3-30.
- WINKLER, K., "La doctrine agustinienne de la mémoire à son point de départ », *Augustinus Magister* I (Paris 1953), p. 511-519.

7. Creatio

- ARRANZ RODRIGO, Marceliano, "Interpretación agustiniana del relato genésíaco de la creación": *Augustinus* 33 (1988) 47-56.
- BARDY, Gustave, "Les quatre états de l'humanité » in *Bibliothèque augustiniennne. Œuvres de saint Augustin* 10 (1952) 740. « Jeunesse et veillesse du monde » in *Bibliothèque augustiniennne. Œuvres de saint Augustin* 10 (1952) 721-722.

- « Création simultanée » in *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 35 (1959) 478. « Éternité, création, temps » in *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 35 (1959) 471-472. « Sur l'éternité du monde et les doctrines platoniciennes » in *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 34 (1959) 635-635.
- BARDY, Gustave & THONNARD, François-Joseph, « Les problèmes de la création » in *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 35 (1959) 504-507.
- BAVEL, Tarsicius J. van “The Creator and the Integrity of Creation in the Fathers of the Church, Especially in Saint Augustine”: *Augustinian Studies* 21 (1990) 1-33.
- BERROUARD, Marie-François, “Les six âges du monde” in *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 71 (1993) 901-903.
- BEIERWALTES, Werner, “Creatio als Setzen von Differenz”, in *Identität und Differenz* (Frankfurt am Main 1980), 121-142.
- BONAFEDE, Giulio, “Creación y salvación, o naturaleza y redención”: *Augustinus* 42 (1997) 69-121.
- BRACHTENDORF, Johannes, “The Goodness of Creation and the Reality of Evil. Suffering as a Problem in Augustine's Theodicy”: *Augustinian Studies* 31 (2000) 79-92.
- BURT, Donald X., “Augustine and Divine Voluntarism”: *Angelicum* 64 (1987) 424-436.
- CERCÓS SOTO, José, “Notas acerca de la nada en San Agustín”: *Revista Agustiniiana* 36 (1995) 809-822.
- COCCHINI, Francesca, “Cosmologia e antropologia nell'interpretazione agostiniana di Rm. 8,19-23 (diu. qu. 83, qu. 67)” in L. PADOVESE (ed.), *Atti del IV Simposio di Tarso su S. Paolo Apostola* (Roma 1996) 147-168.
- COMOTH, Katharina, “Die Bestimmung der Materie bei Augustinus” in S. Agostino e in Husserl” in *Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione, Roma, 15-20 settembre 1986. Atti 2* (Roma 1987) 563-569.
- COUSINEAU, Robert-Henri, “Creation and Freedom. An Augustinian Problem: "Quia voluit" and/or "Quia bonus"?”: *Recherches augustiniennes* 2 (1962) 253-271.
- COUTURIER, Charles, “Structure métaphysique de l'être créé d'après saint Augustin”: *Recherche de philosophie* 1 (1955) 57-84.
- DJUTH, Marianne, “Possibility” in A.D. FITZGERALD (ed.), *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia* (Michigan/Cambridge 1999) 663-667.

- DOUGHERTY, Richard J., "Creation, the Fall, and the Role of the Will in Saint Augustine's *De Civitate Dei*, Books XI-XIV": *The University of Dayton Review* 22 (1994) 89-115.
- GOUSMETT, Chris, "Creation Order and Miracle According to Augustine": *Evangelical Quarterly* 60 (1988) 217-240.
- GUNTON, Colin E., "Between Allegory and Myth: The Legacy of the Spiritualising of Genesis" in C.E. GUNTON (ed.), *The Doctrine of Creation. Essays in Dogmatics, History and Philosophy* (London/Edinburgh 1997) 46-62.
- JOUBERT, Catherine, "Le livre XIII et la structure des "Confessions" de saint Augustin": *Revue des sciences religieuses* 66 (1992) 77-117.
- KLÖCKENER, Martin, "Dies, dies-nox" in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 2 (1996-2002) 414-419.
- LETTIERI, Gaetano, "Il paradosso della creazione nel *De civitate Dei*. Il confronto con il platonismo" in E. CAVALCANTI (dir.), *Il De civitate Dei, l'opera, le interpretazioni, l'influsso* (Roma 1995) 215-244. "La "Genesi" nel libro XII delle "Confessiones": Ermeneutica, creazione, predestinazione" in *La "Genesi" nelle "Confessioni". Atti della giornata di studio su S. Agostino -Roma 1994* (Roma 1996) 55-79.
- LA BONNARDIERE, A.M., *Biblia Augustiniana. A.T. Le Livre de la Sagesse* (Paris 1970). «Le Livre de la Sagesse chez saint Augustin», *Revue des études augustiniennes* 17 (1971) 171-175.
- MADEC, Goulven, "'Nihil" cathare et "nihil" augustinien": *Revue des études augustiniennes* 23 (1977) 92-112. "Defectus" in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 2 (1996-2002) 259-261.
- MARIN, Marcello, "L'approcio di Agostino alla Genesi ed i suoi primi Commentari" in *La Genesi nelle Confessioni. Atti della giornata di studio su S. Agostino (Roma 1994)* (Roma 1996) 19-38.
- MAYER, Cornelius Petrus, "Creatio, creator, creatura" in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 2 (1996-2002) 56-116.
- MÜLLER, Christof, "Corruptio-incorruptio" in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 2 (1996-2002) 47-53.
- PEPIN, Jean, "La forme contient-elle la matière? (Augustin, *De diversis quaestionibus* LXXXIII, 6 et 10)" in A. MOTTE & J. DENOOZ (ed.), *Aristotelica secunda: Mélanges C. Rutten* (Paris 1995) 233-240. *Théologie cosmique et théologie*

- chrétienne (*Ambroise, Exam. I, 1, 1-4*) (Paris 1964). « La doctrine augustinienne des rationes aeternae. Affinités, origines » in *Ratio. VII Colloquio Internazionale, Roma* (Firenze 1994) 47-68.
- RIES, Julien, “La création, l'homme et l'histoire du salut dans le De Genesi contra Manichaeos de saint Augustin” in “*De Genesi contra Manichaeos*”, “*De Genesi ad litteram liber imperfectus*” di Agostino d'Ipbona, *Lectio Augustini. Settimana Agostiniana Pavese* 8 (Palermo 1992) 65-97.
- RUSSELL, Frederick Hooker, “The Bifurcation of Creation. Augustine's Attitude toward Nature” in S.J. RIDYARD & R.G. BENSON (ed.), *Man and Nature in the Middle Ages* (Sewanee 1995) 83-96.
- SMALBRUGGE, Matthias, “La notion de participation chez Augustin. Quelques observations sur le rapport christianisme-platonisme”: *Augustiniana* 40 (1990) 333-347.
- SOLIGNAC, Aimé, « La création », in *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 14 (1996), 572-581. « Conversion et formation », in *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 14 (1996), 613-617. « De nihilo », in *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 14 (1996), 603-606. « Le double moment de la création et les « raisons causales » », in *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 48 (1972), 653-668. « La bonté créatrice et le rôle de l'Esprit dans la création », in *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 48 (1972), 584-589. « La vie des créatures dans le Verbe », in *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 48 (1972), 672-674. « L'homme formé du limon et les raisons causales », in *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 48 (1972), 685-690. “Caelum” in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 1 (1986-1994) 698-702. “Exégèse et métaphysique. Genèse 1,1-3 chez saint Augustin” in *In Principio. Interprétation des premiers versets de la Genèse* (Paris 1973) 153-171.
- TESKE, Roland J., “St. Augustine's View of the Original Human Condition in De Genesi contra Manichaeos”: *Augustinian Studies* 22 (1991) 141-155.
- TORCHIA, N. Joseph, “The Implications of the Doctrine of the *creatio ex nihilo* in St. Augustine's Theology” in E.A. LIVINGSTONE (ed.), *Studia Patristica. Papers presented at the Twelfth Internat. Conference of Patristic Studies held in Oxford 1995, vol. 33/16: Augustine and his Opponents* (Leuven 1997) 266-273. *Creatio ex nihilo and the Theology of St. Augustine* (New York 1999).

- VAN FLETEREN, Frederick, "Natural Place" in A.D. FITZGERALD (ed.), *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia* (Michigan/Cambridge 1999) 584-585.
- "Nature" in A.D. FITZGERALD (ed.), *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia* (Michigan/Cambridge 1999) 585-587.
- VANNIER, Anne-Marie, « Le rôle de l'Hexaémeron dans l'interprétation augustinienne de la création » : *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 71 (1987), 537-547. « Saint Augustin et la création » : *Augustiniana* 40 (1990) 349-371. « Aspects de l'idée de création chez saint Augustin », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 65 (1991), 213-225. « Le mystère de la création » : *Itinéraires augustiniens* 5 (1991), 43-45. "L'interprétation augustinienne de la création et l'emanatisme manchiquéen" in J. van OORT & O. WERMELINGER & G. WURST (ed.), *Augustine and Manichaeism in the Latin West. Proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Association of Manichaean Studies (IAMS)* (Leiden/Boston/Köln 2001) 287-297. "Creatio", "conversio", "formatio" chez saint Augustin (Fribourg ²1997). "Creatio et formatio dans les Confessions" in *Actas do congresso internacional. As Confissões de Santo Agostinho. 1600 Anos Depois: Presença e Atualidade* (Lisboa 2001) 69-78. "La création et son accomplissement chez saint Augustin": *Connaissance des Pères de l'Église* 84 (2001) 32-43.
- WARD, Keith, "God as Creator" in G. VESEY (ed.), *The Philosophy in Christianity* (Cambridge 1989) 99-118.
- WILLIAMS, Rowan, "Creation" in Allan D. FITZGERALD (ed.), *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia* (Michigan/Cambridge 1999) 251-254. "Good for Nothing'? Augustine on Creation": *Augustinian Studies* 25 (1994) 9-24.
- ZUM BRUNN, Emilie, "'Être" ou "ne pas être" d'après saint Augustin": *Revue des études augustinienes* 14 (1968) 91-98. "Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin. Des premiers dialogues aux "Confessions"": *Recherches augustinienes* 6 (1969), 3-102.

8. Domus dei / Ecclesia

- ADAMS, Jeremy du Quesnay, *The populus of Augustine and Jerome. A Study in the Patristic Sense of Community* (New Haven, Connecticut/London 1971).

- BAVEL, Tarsicius J. Van, "'Natural" and "Spiritual" Relationships in Augustine": *Augustiniana* 46 (1996) 197-242.
- BORGOMEIO, P., *L'eglise de ce temps* (Paris 1972).
- BOURASSA, François, "Dans la communion de l'Esprit Saint ». Étude Théologique I.II.III. : *Science et esprit* 34 (1982) 31-56. 135-149.239-268.
- CAMPELO, Moisés M., "Diálogo y comunidad según san Agustín": *Revista Agustiniana* 38 (1997) 157-184.
- CLARK, Mary T., "Agustín y la unidad": *Augustinus* 34 (1989) 293-304.
- DAGEMARK, Siver, "The Praeceptum According to Possidius' Vita Augustini" in *Il monachesimo occidentale dalle origini alla Regula Magistri. XXVI incontro di studiosi dell'antichità cristiana -Roma 1997* (Roma 1998) 369-377.
- FOLGADO FLÓREZ, Segundo, *Dinamismo catolico de la Iglesia en San Agustín* (El Escorial 1977).
- FORTIN, Ernest L., "Justice as the Foundation of the Political Community: Augustine and his Pagan Models" in C. HORN (dir.), *Augustinus, De civitate dei* (Berlin 1997) 41-62.
- GARCIA ÁLVAREZ, Jaime, *Expérience de Dieu et communauté. Suivre le Christ à l'école de S. Augustin* (Paris 1994).
- GREINER, Dominique, "Tête et corps ne font qu'un seul Christ": *Itinéraires augustiniens* 8 (1992) 15-26.
- GROSSI, Vittorino, « Per una rilettura di s. Agostino sulle relazioni Chiesa-mundo » : *Rassegna di Teologia* 27 (1986) 497-515.
- HEYKING, John F.K. von, "A Headless Body Politic?: Augustine's Understanding of "populus" and its Representation": *History of Political Thought* 20 (1999) 549-574.
- LAMIRANDE, Emilien, "Communio sanctorum" in C. MAYER (ed.), *Augustinus-Lexikon* 1 (1986-1994) 1082-1084. "Ecclesia" in C. MAYER (ed.), *Augustinus-Lexikon* 2 (1996-2002) 687-720. "Corpus permixtum" in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 2 (1996-2002) 21-22. "Domus, domus dei" in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 2 (1996-2002) 599-605. "Fidelis" in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 2 (1996-2002) 1330-1333.

- LANGA, Pedro, “Al servicio de la unidad, desde la polémica donatista”: *Augustinus* 47 (2002) 363-383.
- LANZI, Nicola, “ La chiesa-comunione in S. Agostino”: *Doctor communis* 46 (1993) 132-149.
- LÖHRER, Magnus, “Glaube und Heilsgeschichte in De Trinitate Augustins”: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 4 (1957) 385-419.
- LUIS VIZCAÍNO, Pío de, “Estructura de la Regla de san Agustín I”: *Estudio agustiniano* 32 (1997) 407-430.
- MADEC, Goulven, “L’ideal communautaire de la Règle”: *Itinéraires agustiniens* 4 (1990) 5-11.
- MANRIQUE, Andrés, “Comunidad agustiniana y perfección”: *Revista agustiniana de espiritualidad* 8 (1967) 15-22.
- Marie-Ancilla (Soeur), *La Règle de saint Augustin* (Paris 1996).
- ODEN, Any Germaine, *Dominant Images for the Church in Augustine's "Enarrationes in psalmos": a Study in Augustine's Ecclesiology* (Ann Arbor 1993).
- POLLASTRI, Alexandra, “La ecclesiologia di s. Agostino” in *Dizionario di spiritualità biblico-patristica* 8 (Roma 1994) 308-342.
- RATZINGER, Joseph, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (München 1954).
- SCHINDLER, Alfred, “Catholicus, -a”: C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 1 (1986-1994) 815-820.
- STUDER, Basil, *Theologia-Oikonomia: zu einem traditionellen Thema in Augustins De Trinitate* (Roma 1999).
- TEJERINA ARIAS, Gonzalo “La eclesiología agustiniana del Christus totus”: *Revista agustiniana* 42 (2001) 1139-1179.

9. Eruditio

- AMERIO, F., *Il 'De Musica' di sant'Agostino* (Torino 1929). “Sant'Agostino e la musica”: *Humanitas* (1954) 1050-1058.
- ALBRECHT, Michael von, “Zu Augustins Musikverständnis in den Confessiones” in G.W. MOST & H. PETERSMANN & A.M. RITTER (ed.), *Philanthropia kai eusebeia* (Göttingen 1993) 1-16.

- ALEXANDER, David C., "The Biographical Significance of Augustine's *De musica*" in E.A. LIVINGSTONE (ed.), *Studia patristica. Papers presented at the Twelfth Internat. Conference of Patristic Studies held in Oxford 1995*, vol. 33/16: *Augustine and his Opponents* (Leuven 1997) 3-10.
- BARASCH, Moshe, "Augustine and the Visual Arts" in A.R.E. AGUS & J. ASMANN (ed.), *Yearbook for Religious Anthropology 1: Ocular Desire* (Berlin 1994) 77-116.
- BRACHTENDORF, Johannes, "El declive de la dialéctica en los primeros diálogos de san Agustín": *Augustinus* 48 (2003) 19-25.
- BARDY, Gustave, « Les Livres sur les arts libéraux » in *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 12 (1950) 565-566. « Disciplinae » in *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 6 (1952) 494-495.
- BRENNAN, Brian, « Augustine's *De musica* » : *Vigiliae christianae* 42 (1988) 267-281.
- DEHNERT, Edmund Jean, « Music as liberal in Augustine and Boethius », in *Arts libéraux et philosophie au Moyen Age. Actes du IVe. Congrès International de Philosophie Médiévale. Université de Montréal. Canada, 27 août-2 sept., 1967* (Montréal/Paris 1969), 987-991.
- DEPROOST, Paul-Augustin, "La polyphonie au temps de saint Augustin. Position du problème et réflexions autour de quelques textes": *Les Etudes classiques* 56 (1988) 145-154.
- DOIGNON, Jean, « Connaissance de soi et dispersion dans les choses (1, 1, 2-2, 3) » in *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 4,2 (1997) 332-333. "De la géométrie à l'astronomie (2,15,42-43)" in *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 4,2 (1997) 368-369. "Grandeur et décadence de l'eruditio aux yeux d'Augustin du *De ordine* au *De musica*" in L. ALICI (dir.), *Interiorità e intenzionalità in S. Agostino. Atti del 1. e 2. Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia* (Roma 1990) 21-33.
- FISCHER, Marilyn, "Music's Proper Place in Augustine's *De Musica*": *The University of Dayton Review* 22 (1994) 205-218.
- FUSSL, Maximilian & PINGREE, David, "Disciplinae liberales" in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 2 (1996-2002) 472-485.
- HÜBNER, Wolfgang, "Die artes liberales im zweiten Buch von *De ordine*": *Augustinus* 39 (1994) 317-343. "Disciplina" in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 2 (1996-

- 2002) 457-463. "Disciplinarum libri" in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon 2* (1996-2002) 485-487.
- JACOBS, Richard M., "Augustine's Pedagogy of Intellectual Liberation: Turning Students from the "Truth of Authority" to the "Authority of Truth"" in K. PAFFENROTH & K.L. HUGUES (ed.), *Augustine and Liberal Education* (Aldershot 2000) 111-123.
- KELLER, Adalbert, *Aurelius Augustinus und die Musik: Untersuchungen zu "De musica" im Kontext seines Schrifttums* (Würzburg 1993).
- KURSAWE, Barbara, *Docere, Delectare, Movere. Die Officia oratoris bei Augustinus in Rhetorik und Gnadenlehre* (Paderborn 2000).
- LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso, "La música, símbolo de la Trinidad. Consideraciones a propósito de una obra extraordinaria": *Pensamiento* 54 (1998) 443-447.
- LÜTCKE, Karl-Heinrich, "Ars" in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon 1* (1986-1994) 459-465.
- MOREAU, Madeleine, "Le "juste usage" de la culture" in *Bibliothèque augustiniennne. Œuvres de saint Augustin* 11/2 (1997) 528-546.
- MORÃO, Artur, "A música como realidade e como metáfora, nas Confissões" in *Acta do congresso internacional. As Confissões de Santo Agostinho. 1600 Anos Depois: Presença e Actualidade* (Lisboa 2001) 729-744.
- NIEDEN, Hans Jörg, "Immerwährendes Gotteslob: zur theologischen Bestimmung der Musik" in W. SOMMER (dir.), *Zeitenwende - Zeitenende. Beiträge zur Apokalyptik und Eschatologie* (Stuttgart 1997) 275-302.
- O'CONNELL, Robert J., "Art, Wisdom and Bliss: Their Interplay in Saint Augustine" in F. LEMOINE & C. KLEINHENZ (ed.), *Saint Augustin the Bishop* (New York/London 1994) 125-138.
- OTAOLA, Paloma, "El retorno del alma en el "De musica" de san Agustín": *Augustinus* 37 (1992) 169-181. "La música como ciencia, en san Agustín": *Augustinus* 42 (1997) 339-352.
- PIGUET, Jean-Claude, "Augustin: De musica": *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 46 (1999) 579-605.
- PINGREE, David, "Astrologia, astronomia" in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon 1* (1986-1994) 482-490.
- PIZZANI, Ubaldo, « L'enciclopedia agostiniana e i suoi problemi » in *Congresso Internazionale su Agostino nel XVI centenario della conversione, Roma, 15-20*

- settembre 1986. *Atti 1* (Roma 1987), 331-361. « L'enciclopedismo tardoantico e le discipline del quadrivio », in *Metodologie della ricerca sulla tarda antichità* (Napoli 1989), 49-69. "Il primo libro" in *De Musica di Agostino d'Ippona* (Palermo 1990), 13-39. "Il sesto libro" in *De Musica di Agostino d'Ippona* (Palermo 1990), 63-86. "La "Musica disciplina" tra Agostino e Boezio" in G.A. PRIVITERA (ed.), *Paideia cristiana. Studi in onore di Mario Naldini*, Scritti in onore 2. (Roma 1994) 347-364. "Il secondo libro del De doctrina christiana" in *De doctrina christiana di Agostino d'Ippona* (Roma 1995), 39-79. « Scienza e pseudoscienza nel pensiero di s. Agostino », in *Atti del seminario di studi, Letteratura scientifica e tecnica greca e latina. Messina, 29-31 ottobre 1997* (Messina 2000), 31-54.
- QUACQUARELLI, Antonio, "Le scienze e la numerología" in *Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione, Roma, 15-20 settembre 1986. Atti 1* (Roma 1987) 419-438 [reed. em: "Le scienze e la numerologia in St. Agostino": *Vetera Christianorum* 25 (1988) 359-379].
- SALLMANN, Klaus, "Augustinus' Rettung der Musik und die antike Mimesistheorie" in H. EISENBERG (dir.), *Hermeneumata. Festschrift H. Hörner* (Heidelberg 1990) 81-92.
- SCHADEL, Erwin, *Musik als Trinitätssymbol. Einführung in die harmonikale Metaphysik* (Frankfurt 1995).
- SOLIGNAC, A., "L'éducation á l'époque d'Augustin », in *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 13 (1998) 659-661. « A quel point saint Augustin savait-il le grec ? » in *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 14 (1996) 662.
- VAN DEUSEN, Nancy, "Music, Rhythm" in A.D. FITZGERALD (ed.), *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia* (Michigan/Cambridge 1999) 572-574. "Musica, De" in A.D. FITZGERALD (ed.), *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia* (Michigan/Cambridge 1999) 574-576.
- WILLE, Günther, "Cantatio, canticum, cantus" in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 1 (1986-1994) 724-728.
- XAVIER, M. L., ""Trivium" et philosophie. Le "De magistro" de saint Augustin" in S. KNUUTTILA (ed.), *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy II. Proceedings of the 8. International Congress of Medieval Philosophy, Helsinki 1987* (Helsinki 1990) 535-548.

10. *Finis saecula*

- ALFECHE, Mamerto, "Augustine's Discussions with Philosophers on the Resurrection of the Body": *Augustiniana* 45 (1995) 95-140. "The Coming of the New Cosmos": *Augustiniana* 46 (1996) 5-44. "The Transformation from 'corpus animale' to 'corpus spirituale' According to Augustine": *Augustiniana* 42 (1992) 239-310.
- BURRUS, Virginia, "An Immoderate Feast. Augustine Reads John's Apocalypse": *Augustinian Studies* 30,2 (1999) 183-194.
- COYLE, John Kevin, "Adapted Discourse. Heaven in Augustine's City of God and in His Contemporary Preaching": *Augustinian Studies* 30,2 (1999) 205-219.
- DALEY, Brian E., *The Hope of the Early Church: a Handbook of Patristic Eschatology* (Cambridge 1991). "Judgment Day or Jubilee? Approaching the Millenium": *America* 176 (1997) 8-19.
- DELUMEAU, Jean, "Les bonheurs du paradis": *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus des séances de l'année 1998* (1998) 379-387.
- DUBREUCQ, Eric, "La chair, la grâce et l'esprit. Métempsychose et résurrection de Porphyre à saint Augustin": *Archives de philosophie* 60 (1997) 25-45.
- DULAEY, Martine, "A quelle date Augustin a-t-il pris ses distances vis-à-vis du millénarisme": *Revue des études augustiniennes* 46 (2000) 31-60.
- FAUVARQUE, Bertrand, "Eschatologie, conversion et mission": *Mélanges de science religieuse* 53,4 (1996) 13-26.
- FERRISI, Pietro Antonio, "La resurrezione della carne nel "De fide et symbolo" di S. Agostino": *Augustinianum* 33 (1993) 212-232.
- FREDRIKSEN, Paula, "Apocalypticism" in A.D. FITZGERALD (ed.), *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia* (Michigan / Cambridge 1999) 49-53. "Vile bodies: Paul and Augustine on the Resurrection of the Flesh" in M.S. BURROWS & P. ROREM (ed.), *Biblical Hermeneutics in Historical Perspective. Studies in honor of K. Froelich* (Grand Rapids 1991) 75-87.
- FOUBERT, Jean, ""Ad gloriam corporis". Au-delà de Sagesse 9,15: "Corpus quod corrumpitur adgravat animam" (Confessions VII 17,23)" in "*Sophiês Maiêtores*": "*Chercheurs de sagesse*". *Hommage à Jean Pépin* (Paris 1992) 383-402.
- GALLICET, Ezio, "Nec omnino moriebatur (Agostino, Conf. 9,12,29)" in *Kairós. Studi di letteratura cristiana antica per l'anno 2000* (Lecce 2000) 135-151.

- GEERLINGS, Wilhelm, “Antichristus” in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 1 (1986-1994) 377-378.217-230.
- GILLETTE, Gertrude, “La gloria de la segunda venida de Cristo, en las Enarrationes in psalmos, de Agustín”: *Augustinus* 44 (1999) 107-113. “Purity of Heart in St. Augustine” in H.A. LUCKMAN & L. KULZER (ed.), *Purity of Heart in Early Ascetic and Monastic Literature. Essays in Honor of J. Raasch O.S.B., (Collegeville 1999)* 175-195. *The Glory of God in Augustine's Enarrationes in Psalmos*. Dissertação (Ann Arbor, Michigan 1996).
- GIRARD, Jean-Michel, *La mort chez saint Augustin: Grandes lignes de l'évolution de sa pensée, telle qu'elle apparaît dans ses traités* (Fribourg, Suisse 1992).
- HAMELINE, Jean-Yves, “Dimension eschatologique du chant chrétien”: *La Maison-Dieu* 220 (1999) 159-170.
- HARVEY Jr., Paul B., “Approaching the Apocalypse. Augustine, Tyconius, and John's Revelation”: *Augustinian Studies* 30,2 (1999) 133-151.
- HÖFFE, Otfried, “Positivismus plus Moralismus: zu Augustinus' eschatologischer Staatstheorie” in C. HORN (dir.), *Augustinus, De civitate dei* (Berlin 1997) 259-287.
- KLÖCKENER, Martin, “Cura mortuorum” in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 2 (1996-2002) 175-182. “Dies dominicus” in C. MAYER (ed.), *Augustinus-Lexikon* 2 (1996-2002) 419-423.
- LANDES, Richard, “The Fear of an Apocalyptic Year 1000: Augustinian Historiography, Medieval and Modern”: *Speculum* 75 (2000) 97-145. “Millenarismus absconditus. L'historiographie augustinienne et le millénarisme du Haut Moyen Age”: *Moyen Age* 98-99 (1992-1993) 5-26.
- MACCORMACK, Sabine, “Sin, Citizenship, and Salvation of Souls: The Impact of Christian Priorities on Late-Roman and Post-Roman Society”: *Comparative Studies in Society and History* 39 (1997) 644-673.
- MARA, Maria Grazia, “Agostino e il millenarismo”: *Annali dell'esegesi* 15 (1998)
- MATHISEN, Ralph W., “Judgement, Last” in A.D. FITZGERALD (ed.), *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia* (Michigan/Cambridge 1999) 476-478.
- NORONHA GALVÃO, Henrique de, “Beatitudo” in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 1 (1986-1994) 624-638.

- NORRIS Jr., Richard A., "Immortality" in A.D. FITZGERALD (ed.), *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia* (Michigan/Cambridge 1999) 444-445.
- O'COLLINS, Gerald, "Augustine on Resurrection" in F. LEMOINE & C. KLEINHENZ (ed.), *Saint Augustine the Bishop. A Book of Essays* (New York/London 1994) 65-75.
- O'DONNELL, James, "The Next Life of Augustine" in W.E. KLINGSHIRN & M. VESSEY (ed.), *The Limits of Ancient Christianity. Essays on Late Antique Thought and Culture in Honor of R.A. Markus* (University of Michigan 1999) 215-231.
- O'DONOGHUE, N.D., "The Awakening of the Dead": *Irish Theological Quarterly* 56 (1990) 49-59.
- PIZZANI, Ubaldo, "Intentio ed escatologia nel sesto libro del De musica di S. Agostino" in L. ALICI (ed.), *Interiorità e intenzionalità in S. Agostino. Atti del 1. e 2. Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia* (Roma 1990) 35-57.
- RUSSELL, Jeffrey Burton, "Heaven, Paradise" in A.D. FITZGERALD (ed.), *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia* (Michigan/Cambridge 1999) 419-421.
- SCANLON, Michael J., "Eschatology" in A.D. FITZGERALD (ed.), *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia* (Michigan/Cambridge 1999) 316-318.
- SIMONELLI, Cristina, *La resurrezione nel De trinitate di Agostino. Presenza, formulazione, funzione*, Studia Ephemeridis Augustinianum 73 (Roma 2001).
- SINISCALCO, Paolo, "Intra in gaudium Domini tui - Note su una citazione di Matteo 25,21 e 23 nelle Confessiones di Agostino: esperienza mistica e beatitudine celeste" in E. JAIN & R. MARGREITER (dir.), *Probleme philosophischer Mystik. Festschrift K. Albert* (Sankt Augustin 1991) 187-196.
- SOCCI, A., "Amonestación de san Agustín al mundo vencedor": *Revista Católica Internacional "Communio"* 13 (1991) 543-547.
- SOLIGNAC, A., "Le bien originel chez Augustin. Cité de Dieu, XII, 24 » : *Nouvelle revue théologique* 122 (2000), 400-415.
- STUDER, Basil, "Speranza e intenzionalità in Agostino d'Ippone" in *Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità. Atti del IV Seminario internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia*. Studia Ephemeridis Augustinianum 41 (1993) 71-86.

- SWIFT, Louis J., "Defining "Gloria" in Augustine's "City of God"" in T. HALTON & J.P. WILLIMAN (ed.), *Diakonia, Studies in Honor of Robert T. Mayer* (Washington 1986) 133-144.
- VAN FLETEREN, Frederick, "Jerusalem" in A.D. FITZGERALD (ed.), *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia* (Michigan/Cambridge 1999) 462-463.
- VESSEY, Mark & POLLMANN, Karla & FITZGERALD, Allan D., *History, Apocalypse and the Secular Imagination. New Essays on Augustine's City of God* (Bowling Green, Ohio 1999).
- WALKER BYNUM, Caroline, *The Resurrection of the Body. Western Christianity, 200-1336* (New York 1995).

11. Philosophia / Sapientia

- CATAPANO, Giovanni "L'idea di filosofia nel "primo" Agostino" in *Atti e Memorie dell'Accademia di Scienze, Lettere ed Arti già dei Recovrati e Patavina 111* (1998-1999), vol. III (Padova 1999) 89-100. "In philosophiae gremium confugere: Augustine's View of Philosophy in the First Book of his *Contra Academicos*": *Dionysius* 18 (2000) 45-68. *Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino. Analisi dei passi metafilosofici dal Contra Academicos al De uera religione*, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 77 (Roma 2001).
- CUTINO, Michele, "Filosofia tripartita e trinità cristiana nei Dialogi di Agostino": *Revue des études augustiniennes* 44 (1998) 77-100.
- DOIGNON, Jean, "'Aimer la Sagesse" (1,11,32)" in *Bibliothèque augustiniennne. Œuvres de saint Augustin* 4,2 (1997) 343-344.
- DOUCET, Dominique, "Recherche de Dieu, Incarnation et philosophie: Sol. I,1,2-6": *Revue des études augustiniennes* 36 (1990) 91-119.
- DOULL, James A., "Qué es la sapientia agustiniana?": *Augustinus* 36 (1991) 81-88.
- MARIN, Marcello, "Note su philosophia e sapientia in Agostino": *Vetera Christianorum* 27 (1990) 257-272. [reed. em : "Note su "philosophia" e "sapientia" in Agostino" in *La langue latine, langue de la philosophie; Coll. de l'Ecole*

- Française de Rome* (Rome 1992) 263-276.] “I fedeli "chiamati alla sapienza" secondo Agostino”: *Vetera Christianorum* 28 (1991) 61-75 [reed. em : “I fedeli "chiamati alla sapienza" secondo Agostino” in *Sacerdozio battesimale e formazione teologica nella catechesi e nella testimonianza di vita dei Padri* (Roma 1992) 107-117].
- MOREAU, Madeleine, “L’itinéraire spirituel: les sept degrés qui conduisent à la sagesse” in *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 11/2 (1997) 500-506.
- MORIONES, Francisco, “De la filosofía a la teología, buscando a Dios” in J. OROZ RETA & J.A. GALINDO RODRIGO (dir.), *El pensamiento de san Agustín para el hombre de hoy 1. La filosofía agustiniana* (Valencia 1998) 727-777.
- OLSON, Paul A., *The Journey to Wisdom. Self-Education in Patristic and Medieval Literature* (Nebraska 1995).
- PICCOLOMINI, Remo. “La radicalità della ricerca nella formazione del pensiero di Agostino”: *Augustinus* 39 (1994) 373-387.
- RIEF, Joseph, “Liebe zur Wahrheit. Untersuchungen zur Ethik des jungen Augustinus”: *Theologische Quartalschrift* 141 (1961) 281-318.
- STAMMKÖTTER, Franz-Bernhard, “Augustins Bruch mit der Philosophie: De civitate Dei” in *Umbrüche. Historische Wendepunkte der Philosophie von der Antike bis zur Neuzeit. Festschrift K. Flasch* (Amsterdam/Philadelphia 2001) 43-58.
- THONNARD, François-Joseph, «La philosophie et sa méthode rationnelle en augustinisme», *Revue des études augustinienes* 6 (1960) 11-30.

12. Innefabilis Permixon

- ÁLVAREZ TURIENZO, Saturnino, *Regio Media salutis. Imagen del hombre y su puesto en la creación. San Agustín* (Salamanca 1988).
- ANSANI, Rosanna, “La corporeità in Agostino”: *Rivista di teologia morale* 22 (1990) 333-336.
- BALTES, Matthias & LAU, Dieter, “Animal” in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 1 (1986-1994) 356-374.

- BARDY, Gustave, "Sur le mouvement de l'âme" in *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 10 (1952) 706.
- BERROUARD, Marie-François, "Animalis homo" in *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 71 (1993) 837-838. "La réfutation de l'impassibilité stoïcienne" in *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 74A (1993) 415-416.
- BOURKE, Vernon J., "The Body-Soul Relation in the Early Augustine. Quid ergo sum, deus meus? Quae natura sum (Confessiones X,XVI,25)" in J.C. SCHNAUBELT/F. VAN FLETEREN (ed.), *Augustine: "Second Founder of the Faith"* (New York 1990) 435-450.
- CIPRIANI, Nello, "Il modello antropologico nel libro I delle Confessioni" in *Le Confessioni di Agostino (402-2002): Bilancio e prospettive. XXXI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 2-4 maggio 2002*, Studia Ephemeridis Augustinianum 85 (Roma 2003) 421-433.
- COUTURIER, Charles, "La structure métaphysique de l'homme d'après saint Augustin" in *Augustinus Magister (Congrès International Augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954)* 1 (Paris 1954) 543-550.
- DUBREUCQ, Eric, "Chair, corps et âme. Les formulations de la question de l'âme chez saint Augustin": *Recherches de Science Religieuse* 84 (1996) 351-372.
- FERRISI, Pietro Antonio, "Corpo, carne, esistenza nella teologia agostiniana": *Religioni e società* 9 (1994) 70-83. "La svolta antropologica di Agostino d'Ippona: L'anno 400": *Augustinianum* 34 (1994) 377-394.
- FITZGERALD, Allan D., "Body" in Allan D. FITZGERALD (ed.), *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia* (Michigan/Cambridge 1999) 105-107.
- FREDRIKSEN, Paula, "Beyond the Body/Soul Dichotomy: Augustine's answer to Mani, Plotinus and Julian" in W.S. BABCOCK (ed.), *Paul and the Legacies of Paul* (Dallas 1990) 227-250.
- GROSSI, Vittorino, "La questione antropologica nelle Confessioni. Il mistero del male e la libertà possibile" in L. ALICI (dir.), *Il mistero del male e la libertà possibile: Linee di antropologia agostiniana. Atti del VI Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia* (Roma 1995) 29-54. "L'apporto del De civitate Dei all'antropologia agostiniana" in E. CAVALCANTI (ed.), *Il De civitate Dei, l'opera, le interpretazioni, l'influsso* (Roma 1995) 271-292. "Agustín, Teólogo de

- la Antropología cristiana. Nota sobre su somatología” in D. RAMOS-LISSON et alt., *El Diálogo Fe - Cultura en la Antigüedad cristiana* (Pamplona 1996) 97-126.
- HÖLSCHER, Ludger, *Die Realität des Geistes. Eine Darstellung und phenomenologische Neubegründung der Argumente Augustins für die geistige Substantialität der Seele* (Heidelberg 1999). “Die Geistigkeit der Seele. Augustins Argumente in De Trinitate” in J. BRACHTENDORF (dir.), *Gott und sein Bild - Augustins De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung* (Paderborn/München/Wien/Zürich 2000) 127-136.
- LAWLESS, George P., “Augustine and Human Embodiment”: *Augustiniana* 40 (1990) 167-186.
- LEFF, Gordon, “St. Augustine's Concept of Man” in *Essays in Honor of Edward B. King* (Sewanee 1991) 173-186.
- MADEC, Goulven, ““Caro christiana”. Saint Augustin et la corporalité”: *Revue de l'Institut Catholique de Paris. Transversalités* (1997) 151-165.[reed. em “‘Caro christiana’. Saint Augustin et la corporalité” in *Lectures Augustiniennes* (Paris 2001) 257-270]. “Le spiritualisme augustinien à la lumière du “De immortalitate animae”” in *L'opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano. Agostino nelle terre di Ambrogio* (Palermo 1987) 179-190.
- MASSUTTI, Egidio, *Il problema del corpo in S. Agostino* (Roma 1989)
- MAYER, Cornelius Petrus, “Caro-spiritus” in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 1 (1986-1994) 743-759.
- MILES, Margaret Ruth, “Corpus” in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 2 (1996-2002) 6-20.
- O'DALY, Gerard J.P. & ZUMKELLER, Adolar, “Affectus (passio, perturbatio)” in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 1 (1986-1994) 166-180.
- PAGELS, Elaine, “Augustine on Nature and Human Nature” in F. LEMOINE & C. KLEINHENZ (ed.), *Saint Augustine the Bishop. A Book of Essays* (New York/London 1994) 77-108.
- RAMIREZ, J. Roland E., “Augustine's Numbering Numbers and the Immortality of the Human Soul”: *Augustinian Studies* 21 (1990) 153-161.

- REGO, Francisco, *La relación del alma con el cuerpo. Una reconsideración del dualismo agustiniano* (Buenos Aires 2001).
- TESKE, Roland J., “El Homo spiritalis en el De Genesi contra Manichaeos”: *Augustinus* 36 (1991) 305-310. “Homo spiritalis” in the Confessions of St. Augustine” in J. McWILLIAM (ed.), *Augustine, from Rhetor to Theologian* (Waterloo 1992) 67-76. “Soul” in Allan D. FITZGERALD (ed.), *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia* (Michigan/Cambridge 1999) 807-812.
- VIEILLARD-BARON, Jean-Louis, “Saint Augustin ou la rigueur du dualisme et le mépris du corps, aux sources du christianisme” in J.-L. VIEILLARD-BARON (ed.), *Autour de Descartes. Le problème de l'âme et du dualisme* (Paris 1991) 59-73.
- WAGNER, Michael F., “Sense, Experience and the Active Soul: Some Plotinian and Augustinian Themes”: *The Journal of Neoplatonic Studies* 1 (1992-1993) 63-90.

13. Intimus mei

- ALAND, Barbara, “Cogitare Deum in den Confessiones Augustins” in E. DASSMANN & K.S. FRANK (dir.), *Pietas. Festschrift für Bernhard Kötting, Jahrbuch für Antike und Christentum Ergänzungsband 8* (Münster 1980) 93-104.
- ALICI, Luigi, *L'altro nell'io in dialogo con Agostino* (Roma 1999).
- BAIRD, Marie, “The Confessions and the Cloud of Unknowing: Longing for God as a Formative and Transformative Experience”: *Studies in Formative Spirituality* 11 (1990) 73-88.
- BAKAN, David, “Augustine's Confessions: The Unentailed Self” in D. CAPPS & J.E. DITTES (ed.), *The Hunger of the Heart. Reflections on the Confessions of Augustine* (West Lafayette 1990) 109-115.
- BOCHET, Isabelle, “Interprétation scripturaire et compréhension de soi. Du "de doctrina christiana" aux "Confessions" de saint Augustin” in *Comprendre et interpréter. Le paradigme herméneutique de la raison* (Paris 1993) 21-50.
- BONNER, Gerald, “Augustine and Mysticism” in F. VAN FLETEREN & J.C. SCHNAUBELT & J. REINO (ed.), *Collectanea Augustiniana. Augustine, Mystic and Mystagogue* (New York 1994) 113-157. “Starting with Oneself; Spiritual

- Confessions: Part 4: Augustine's Confessions": *The Expository Times* 101 (1990) 163-167.
- CARY, Phillip, *Augustine's Invention of the Inner Self: the Legacy of a Christian Platonist* (New York / Oxford 2000).
- CLERICI, Agostino, *Itinerario cristiano sulle orme di Agostino d'Ipbona* (Milano 1995).
- COURCELLE, Pierre, "Complément au répertoire des textes relatifs a la "région de dissemblance"": *Augustinus* 13 (1968) 135-140. "Treize textes nouveaux sur la "région de dissemblance" (Platon, Politique, 273 d)": *Revue des études augustiniennes* 16 (1970) 271-281.
- DEPROOST, Paul-Augustin, "Au-delà de l'énigme, la béance de Dieu. Secret et intériorité dans les Confessions de saint Augustin" in *Le secret: motif et moteur de la littérature. Etudes réunies et présentées par Chantal Zabus* (Louvain-la-Neuve 1999) 37-62.95.
- DOUCET, Dominique, "Le modicum lumen et l'étincelle. Lecture de Confessions X, 23, 33": *Augustiniana* 46 (1996) 45-59.
- FELDMANN, Erich, "Confessiones" in C. MAYER (ed.), *Augustinus-Lexikon* 1 (1986-1994) 1134-1193.
- FISCHER, Norbert, "Augustins Weg der Gottessuche ("foris, intus, intimum")": *Trierer theologische Zeitschrift* 100/2 (1991) 91-113. "'Erfahrung" in Augustins "Confessiones"": *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 25 (1996) 206-220. "Unsicherheit und Zweideutigkeit der Selbsterkenntnis: Augustins Antwort auf die Frage "quid ipse intus sim" im zehnten Buch der Confessiones" in R.L. FETZ & R. HAGENBÜCHLE & P. SCHULZ (dir.), *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität* (Berlin/New York 1998) 340-366.
- FLÓREZ, Ramiro, "Interioridad y abismo" in L. ALICI & R. PICCOLOMINI & A. PIERETTI (dir.), *Ripensare Agostino: Interiorità e intenzionalità. Atti del IV Seminario internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia*, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 41 (Roma 1993) 41-69.
- FOLLIET, Georges, "'In penetralibus mentis adorare Deum" (Augustin, Epistula, 10,3)": *Sacris erudiri* 33 (1992-1993) 125-133.
- GARCÍA ÁLVAREZ, Jaime, "San Agustín y la experiencia de Dios": *Communio* 18 (1996) 307-324.

- GEORGIU, Steve T., *The Last Transfiguration: The Quest for Spiritual Illumination in the Life and Times of Saint Augustine* (Grand Rapids 1994).
- GONZÁLEZ, Isaac, “La soledad y el diálogo en la mística agustiniana” in R. LAZCANO (ed.), *Soledad, diálogo, comunidad. III Jornadas Agustinianas (Madrid, 11-12 de marzo de 2000)* (Madrid 2000) 171-219.
- HUNDERT, E.J., “Augustine and the Sources of the Divided Self” in J. DUNN & I. HARRIS (ed.), *Augustine 2* (Cheltenham 1997) 435-454.
- INNES, Robert, “Integrating the Self Through the Desire of God”: *Augustinian Studies* 28,1 (1997) 67-109.
- JÁÑEZ BARRIO, Tarsicio, “Conversión de san Agustín. Induite Dominum Jesum Christum”: *Augustinus* 35 (1990) 99-125.
- KENNEY, John Peter, “St. Augustine and the Invention of Mysticism” in E.A. LIVINGSTONE (ed.), *Studia Patristica. Papers presented at the Twelfth Internat. Conference of Patristic Studies held in Oxford 1995*, vol. 33/16: *Augustine and his Opponents* (Leuven 1997) 125-130. [reed. Em: “San Agustín y el descubrimiento del misticismo”: *Augustinus* 44 (1999) 153-159.]
- KERSTING, Wolfgang, “"Noli foras ire, in te ipsum redi". Augustinus über die Seele”: *Prima Philosophia* 3 (1990) 309-331.
- LAUDER, Robert E., “Augustine: Illumination, Mysticism and Person” in F. VAN FLETEREN & J.C. SCHNAUBELT & J. REINO (ed.), *Collectanea Augustiniana. Augustine, Mystic and Mystagogue* (New York 1994) 177-205.
- MADEC, Goulven, “Cor” in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 2 (1996-2002) 1-6. “La conversion d'Augustin. Intériorité et communauté”: *Lumen vitae* 42 (1987), 184-194.
- MARKSCHIES, Christoph, “Innerer Mensch” in *Reallexikon für Antike und Christentum* 18 (1998) 266-312.
- NAWRATIL, Karl, “Der "Innere Mensch": ein Beitrag zu Wort- und Begriffsgeschichte vom "homo interior"”: *Wiener humanistische Blätter* 42 (2000) 44-51.
- OROZ RETA, José, “Dall'interiorità dell'anima alla contemplazione di dio nel "De Trinitate" di sant'Agostino” in L. ALICI (dir.), *Interiorità e intenzionalità in S. Agostino. Atti del 1. e 2. Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia* (Roma 1990) 85-106.

- POSSET, Franz, "The "Palate of the Heart" in St. Augustine and Medieval Spirituality" in F. VAN FLETEREN & J.C. SCHNAUBELT (ed.), *Collectanea Augustiniana. Augustine, Biblical Exegete* (New York 2001) 253-278.
- QUINN, John M., "Mysticism in the Confessiones: Four Passages Reconsidered" in F. VAN FLETEREN & J.C. SCHNAUBELT & J. REINO (ed.), *Collectanea Augustiniana. Augustine, Mystic and Mystagogue* (New York 1994) 251-286.
- ROBILLIARD, Stéphanie, "In cammino verso l'interiorità. Agostino nella Philosophie de l'Esprit" in L. ALICI & R. PICCOLOMINI & A. PIERETTI (dir.), *Interiorità e persona. Agostino nella filosofia del Novecento 2* (Roma 2001) 97-129.
- SOLIGNAC, A., "Regio dissimilitudinis" in *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 13 (1998) 689-693.
- WETZEL, James, "Will and Interiority in Augustine: Travels in an Unlikely Place": *Augustinian Studies* 33 (2002) 139-160.
- WURM, Achim, "Locus non locus. Der Stil der Innerlichkeit in Augustins Confessiones" in J.A. AERSTEN & A. SPEER (dir.), *Raum und Raumvorstellung im Mittelalter* (Berlin/New York 1998) 452-470.

14. Mediator

- ANTONI, Gerald, *La prière chez saint Augustin. D'une philosophie du langage à la théologie du Verbe* (Paris 1997).
- BAVEL, Tarsicius J. Van, "Maternal Aspects in Salvation History According to Augustine": *Augustiniana* 47 (1997) 251-290. [reed. em: "Aspectos maternos en la historia de la salvación, según san Agustín": *Augustinus* 43 (1998) 129-132].
- BAVEL, Tarsicius J. Van & Bruning, BERNARD, "Die Einheit des "Totus Christus" bei Augustinus" in *Scientia Augustiniana. Studien über Augustinus, den Augustinismus und den Augustinerorden. Festschrift... Adolar Zumkeller* (Würzburg 1975) 43-75.
- BERROUARD, Marie-François, "Les Manichéens font du Christ un menteur" in *Bibliothèque augustinienne* 71(1993) 895. "«Ne plus connaître le Christ selon la

- chair», II Cor., 5,16” in *Bibliothèque augustinienne.Œuvres de saint Augustin 74B* (1998) 462. “Saint Augustin et le mystère du Christ. Chemin, vérité et vie”: *Augustiniana* 41 (1991) 431-449. “Le Christ Prophète” in *Bibliothèque augustinienne.Œuvres de saint Augustin 71* (1993) 949-950. “L'exemple du Christ en sa passion” in *Bibliothèque augustinienne.Œuvres de saint Augustin 71* (1993) 861. “Mort du Christ et formation de l'Eglise” in *Bibliothèque augustinienne.Œuvres de saint Augustin 71* (1993) 904-906.
- BONNER, Gerald, “Christ, God and Man, in the Thought of St. Augustin”: *Angelicum* 61 (1984) 268-294.
- CASSIDY, Eoin, “Per Christum Hominem ad Christum Deum: Augustine's Homilies on John's Gospel” in T. FINAN & V. TWOMEY (ed.), *Studies in Patristic Christology. Proceedings of the Third Maynooth Patristic Conference* (Portland 1998) 122-143.
- CAPÁNAGA, Victorino, “La mediación de Cristo en la filosofía de san Agustín y san Buenaventura”: *Augustinus* 19 (1974) fasc. 75-76.
- CIARLANTINI, Primo, “Mediator, Paganismo y Cristianismo en De ciuitate Dei VIII, 12, bis XI, 2 de San Agustín. I.II.III.” : *Revista Augustiniana* 24-25 (1984-1985) 9-62; 5.69.325-402; 5-47.301-332.
- DALEY, Brian E., “A Humble Mediator: The Distinctive Elements in Saint Augustine’s Christology”: *Word and Spirit* (1987) 100-117.
- DERYCKE, Hugues, “Le Christ universel selon saint Augustin”: *Bulletin de littérature ecclésiastique* 91 (1990) 163-174.
- DOIGNON, Jean, “Premiers éléments sur l'ordre, le Christ et le Père (1,10,29)” in *Bibliothèque augustinienne.Œuvres de saint Augustin 4,2* (1997) 342-343.
- DROBNER, Hubertus R., ““And the Word Became Flesh” (John 1,14): Saint Augustine's Teaching on the Incarnation”: *Melita Theologica* 52 (2001) 181-195.
- FUHRER, Therese, “Dominus” in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 2 (1996-2002) 592-597.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario, “Veritas et persona veritatis. Platonismo y Cristología en san Agustín”: *Salmanticensis* 40/1-2 (1993) 165-201.
- GRAZIOSO, Anna, “Dal Logos greco al Logos della croce. Itinerario speculativo di Agostino”: *Miscellanea Francescana* 96, (1996) 59-86.

- HOMBERT, Pierre-Marie, *Gloria Gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce* (Pais 1996).
- MADEC, Goulven, "Christus" in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 1 (1986-1994) 845-908. *Le Christ de saint Augustin. La patrie et la voie* (Paris 2001).
« Diagramme augustinien » : *Augustinianum* 25 (1985) 79-94.
- PLAGNIEUX, Jean, « L'unique médiateur, l'homme Christ-Jésus » in *Bibliothèque Augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 22 (1975) 729-732.
- REMY, Gérard, *Le Christ Médiateur dans l'œuvre de saint Augustin* 1-2. Dissertação (Université de Lille 1979). « La théologie de la médiation selon saint Augustin » : *Revue thomiste* 91 (1991) 580-623. « Du Logos intermédiaire au Christ médiateur chez les Pères grecs » : *Revue thomiste* 104 (1996) 397-452. « Le Christ médiateur et tête de l'Eglise selon le Sermon Dolbeau 26 d'Augustin » : *Revue des sciences religieuses* 72 (1998) 3-19.
- RICHTER, S.G., "Bemerkungen zu verschiedenen "Jesus-Figuren" im Manichäismus" in J. van OORT & O. WERMELINGER & G. WURST (ed.), *Augustine and Manichaeism in the Latin West. Proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Association of Manichaeic Studies (IAMS)* (Leiden/Boston/Köln 2001) 174-184.
- RIES, Julien, "Jésus Sauveur dans la controverse anti-manichéenne de saint Augustin" in J. van OORT & O. WERMELINGER & G. WURST (ed.), *Augustine and Manichaeism in the Latin West. Proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Association of Manichaeic Studies (IAMS)* (Leiden/Boston/Köln 2001) 185-194.
- SESBOÛÉ, Bernard, *Jésus-Christ l'unique Médiateur* 1. *Problématique et relecture doctrinale* (Paris 1988).
- SMAGINA, Eugenia, "Das manichäische Kreuz des Lichts und der Jesus patibilis" in J. van OORT & O. WERMELINGER & G. WURST (ed.), *Augustine and Manichaeism in the Latin West. Proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Association of Manichaeic Studies (IAMS)* (Leiden/Boston/Köln 2001) 243-249.
- TODISCO, Orlando, "Agostino oltre la contraddizione tra creazione e redenzione": *Miscellanea francescana* 96 (1996) 389-424.

VANNIER, Marie-Anne, "L'apport des nouveaux sermons à la christologie" in G. MADEC (ed.), *Augustin prédicateur (395-411). Actes du Colloque International de Chantilly (5-7 septembre 1996)* (Paris 1998) 267-279.

15. *Ordo rerum*

ÁLVAREZ TURIENZO, Saturnino, "San Agustín sobre la concordia": *Concordia 2* (1982) 21-38.

ANDRADE LEMOS, Fernando Afonso, "Proportio habens medium duoque extrema. A média aritmética e a média harmónica nas Confissões de Santo Agostinho" in *Acta do congresso internacional. As Confissões de Santo Agostinho. 1600 Anos Depois: Presença e Actualidade* (Lisboa 2001) 671-696.

AYRES, Lewis, "Measure, Number, and Weight" in A. D. FITZGERALD, *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia* (Michigan / Cambridge 1999) 550-552.

BARBONE, Steven, "El número en Agustín": *Augustinus* 44 (1999) 35-49.

BARDY, Gustave, « L'ordre universel », in *Bibliothèque augustiniennne* 35 (1959) 496-498.

BARDY, Gustave & THONNARD, François, "Le miracle dans la théologie augustiniennne" in *Bibliothèque augustiniennne. Œuvres de saint Augustin* 37 (1960) 795-801.

BERROUARD, Marie-François, "Forma" in *Bibliothèque augustiniennne. Œuvres de saint Augustin* 71 (1993) 938-939. "Le mystère du nombre 46" in *Bibliothèque augustiniennne. Œuvres de saint Augustin* 71 (1993) 916-917. Concordia-discordia" in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 1 (1986-1994) 1107-1111.

BETTETINI, Maria (ed), *Aurelio Agostino, Ordine, Musica, Belleza* (Milano 1992).

BETTETINI, Maria *La misura delle cose: Struttura e modelli dell'universo* (Milano 1994). "La misura della cose. Lettura di alcuni testi di Agostino d'Ipbona" in L. VALLE & P. PULINA (dir.), *Sant'Agostino e l'Occidente. Atti della giornata di studi a Pavia 1998* (Pavia 1999) 75-94.

BOUTON-TOUBOULIC, Anne-Isabelle, "Les valeurs d'ordo et leur réception chez saint Augustin": *Revue des études augustiniennes* 45 (1999) 295-334.

- DOIGNON, Jean, "Conformatio" in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 1 (1986-1994) 1193-1195. "L'émergence de la notion d'"ordre très secret" dans les premiers Dialogues d'Augustin": *Revue des études augustiniennes* 42 (1996) 243-253. "Introduction à l'Ordre" in *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 4,2 (1997) 9-65. "La contemplation de Dieu et sa projection sur l'ordre des choses (2,19,51)" in *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 4,2 (1997) 375-377. "La perfection des nombres (2,14,41)" in *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 4,2 (1997) 367-368.
- FERRARI, Leo Charles, "Augustine's Cosmography": *Augustinian Studies* 27,2 (1996) 129-177. "Cosmography" in A.D. FITZGERALD (ed.), *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia* (Michigan/Cambridge 1999) 246-248.
- FOLEY, Michaël P., *The De Ordine of St. Augustine*. Dissertação (Boston College 1999).
- GARCÍA, Ricardo M., "Magis esse y minus esse en san Agustín y una posible influencia neoplatónica": *Revista agustiniana* 41 (2000) 625-636.
- HADOT, P., "Numerus intelligibilis infinite crescit: Augustin, Epistula 3, 2": *Divinitas* 11 (1967), p. 181-191.
- LAMIRANDE, Emilien, "Coercitio" in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 1 (1986-1994) 1038-1046.
- LEINSLE, Ulrich Gottfried, "Von der Weltordnung zur Lebensordnung: Aufgabe und Grenze der Philosophie nach Augustinus' Dialog "De ordine"": *Theologisch-praktische Quartalsschrift* 137 (1989) 369-377.
- LODOVICI, Emanuele Samek, *Dio e mondo. Relazione, causa, spazio in S. Agostino* (Roma 1979).
- MANFERDINI, Tina, "Pluralidad según san Agustín": *Augustinus* 19 (1974) 145-176.
- MAYER, Cornelius P. & STUDER, Basil, "Aequalitas" in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 1 (1986-1994) 141-150.
- MCWILLIAM, Joanne, "Ordine, De" in A. FITZGERALD (ed.), *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia* (Michigan/Cambridge 1999) 602-603
- MORENO, Juan J., "La ampliación agustiniana de la trascendencia neoplatónica": *Studium* 39 (1999) 421-437.
- O'DALY, Gérard J.P., "Hierarchies in Augustine's Thought" in F.X. MARTIN & J.A. RICHMOND (ed.), *From Augustine to Eriugena. Essays on Neoplatonism and Christianity in Honor of John O'Meara* (Washington, D.C. 1991) 143-154.

- PACIONI, Virgilio, "Order" in A.D. FITZGERALD (ed.), *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia* (Michigan/Cambridge 1999) 598-599. *L'unità teoretica del De ordine di S. Agostino* (Roma 1996). "Il De uera religione. Il carattere polisemantico della categoria "ordo" e sue fonti" in *De utilitate credendi, De uera religione, De fide rerum quae non uidentur di Agostino d'Ippona*, *Lectio Augustini Settimana Pavese* 10 (Roma 1994) 75-81.
- PÉPIN, Jean, "Univers dionysien et univers augustinien » *Recherches de philosophie* 2 (1956), 176-224.
- PIERANTONI, Claudio, "Dios y el espacio-tiempo; sugerencias de San Agustín y Plotino": *Didaché* 3 (2000) 31-48.
- PIZZANI, Ubaldo, "Qualche osservazione sul concetto di armonia cosmica in Agostino e Cassiodoro alla luce di Sap. 11,21 (29)": *Augustinianum* 32 (1992) 301-322.
- PIZZOLATO, Luigi F., "Il "modus" nel primo Agostino" in *La langue latine, langue de la philosophie* (Rome 1992) 245-261.
- RIEF, J., *Der Ordobegriff des jungen Augustinus* (Paderborn 1962).
- ROCHE, W.J., "Measure, Number and Weight in Saint Augustine": *New Scholasticism* 15 (1941) 350-376.
- SCIUTO, Italo, "L'ordine del male" in L. ALICI & R. PICCOLOMINI & A. PIERETTI (dir.), *Il mistero del male e la libertà possibile. Lettura dei Dialoghi di Agostino. Atti del 5 Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia*, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 45 (Roma 1994) 109-122.
- SCHÄFER, Christian, "Augustine on Mode, Form, and Natural Order": *Augustinian Studies* 31 (2000) 59-77.
- SCHWARTE, Karl-Heinz, "Dispositio" in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 2 (1996-2002) 498-504.
- SLATER, Peter, "Goodness as Order and Harmony in Augustine" in J. MCWILLIAM (ed.), *Augustine, from Rhetor to Theologian* (Waterloo 1992) 151-160.
- SOLIGNAC, A., "Mesure, nombre et poids" in *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 48 (1972) 635-639.
- SPITZER, Leo, *Classical and Christian Idea of World Armony* (Baltimore 1963). "Prolegomena ad una interpretazione della parola *Stimmung*. Il concetto di "armonia universale" nell'antichità classica e cristiana": *Traditio* 2-3 (1944-45), 409-464.109-364.

- TORCHIA, J., “‘Pondus meum amor meus’: the Weight-Metaphor in St. Augustine’s Early Philosophy”: *Augustinian Studies* 21 (1990) 163-176.
- TOUBOULIC, Anne-Isabelle, “Ordre manifeste et ordre caché dans le Sermon sur la Providence de saint Augustin” in G. MADEC (ed.), *Augustin prédicateur (395-411). Actes du Colloque International de Chantilly (5-7 septembre 1996)* (Paris 1998) 303-319.
- TROMPF, G.W., “Augustine's Historical Theodicy; The Logic of Retribution in De Civitate Dei” in G. CLARKE (ed.), *Reading the Past in Late Antiquity* (Australian National University Press 1990) 291-322.
- TUESTA, V., “Eficacia del numero según san Agustín”: *Estudio Augustiniano* 3 (1968), p. 81-107.
- UÑA JUÁREZ, Agustín, “San Agustín: belleza, música e historia. «Un admirable cántico»”: *Augustinus* 43 (1998) 107-128.
- WITEK, Franz, “Nunc clarius, nunc pressius. Physikalische und theologische Implikationen in Aurelius Augustinus' Schrift *De ordine*”: *Zeitschrift für Antikes Christentum* 6 (2002) 277-298.
- ZUM BRUNN, Émilie, «La dialectique du "magis esse" et du "minus esse" chez saint Augustin, *Le néoplatonisme. Royaumont, 9-13 juin 1969, «Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique»* (Paris 1971) 373-383.

**16. *Providentia, praescientia,
praedestinatio, fatum***

- BARDY, Gustave, « La loi éternelle » in *Bibliothèque augustiniennne. Oeuvres de saint Augustin* 37 (1969) 741-744. « Justice des lois et providence » in *Bibliothèque augustiniennne. Oeuvres de saint Augustin* 37 (1960) 801-803. « Le fatum et la croyance à la fatalité astrale » in *Bibliothèque augustiniennne. Oeuvres de saint Augustin* 33 (1959) 817-821.
- BERROUARD, Marie-François, “La prescience de Dieu et le sort final des hommes” in *Bibliothèque augustiniennne. Oeuvres de saint Augustin* 71 (1993) 942-943. “Prescience divine et liberté humaine” in *Bibliothèque augustiniennne. Oeuvres de saint Augustin* 73B (1989) 477-479.

- BOEFT, Jan den, "Fatum" in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 2 (1996-2002) 1240-1244.
- BRUNING, Bernard, "De l'astrologie à la grâce": *Augustiniana* 41 (1991) 575-643.
- DECELLES, David, "Divine Prescience and Human Freedom in Augustine": *Augustinian Studies* 8 (1977) 151-160.
- DOIGNON, Jean, "Le deux thèses impies sur la providence divine (1,1,2)" in *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 4,2 (1997) 332.
- DOLBEAU, François, "Sermon inédit de saint Augustin sur la providence divine": *Revue des études augustinienne*s 41 (1995) 267-289.
- GROSSI, Vittorino, "Il termine "praedestinatio" tra il 420-534: Dalla linea agostiniana dei "salvati" a quella dei "salvati e dannati"": *Augustinianum* 25 (1985) 27-64.
- HOPKINS, Jasper, "Augustin on Foreknowledge and Free Will": *International Journal for Philosophy of Religion* 8 (1977) 111-126.
- KONDOLEON, Theodore J., "Augustine and the Problem of Divine Foreknowledge and Free Will": *Augustinian Studies* 18 (1987) 165-187.
- LETTIERI, Gaetano, "Fato e predestinazione in De civ. Dei V, 1-11 e C. duas ep. Pelag. II, 5, 9 - 7, 16": *Augustinianum* 35 (1995) 457-496.
- MADEC, Goulven, "Thématique augustinienne de la Providence": *Revue des études augustinienne*s 41 (1995) 291-308.
- MARAFIOTI, Domenico, "Alle origini del teorema della praedestinazione (Simpl. I,2,13-22)" in *Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione, Roma, 15-20 settembre 1986. Atti 2* (Roma 1987) 257-277.
- MORGAN, Vance G., "Foreknowledge and Human Freedom in Augustine": *Journal of Philosophical Research* 19 (1994) 223-242.
- O'DALY, Gerard J.P., "Predestination and Freedom in Augustine's Ethics" in G. VESEY (ed.), *The Philosophy in Christianity* (Cambridge 1989) 85-97.
- OROZ RETA, José, "Una polémica agustiniana contra Cicerón. Fatalismo o presciencia divina?": *Augustinus* 26 (1981) 195*-200*.
- PACIONI, Virgilio, "La provvidenza divina e il male nella storia. A proposito di un testo controverso: De ordine I,1,2" in L. ALICI & R. PICCOLOMINI & A. PIERETTI (dir.), *Il mistero del male e la libertà possibile. Lettura dei Dialoghi di Agostino. Atti del 5 Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia*, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 45 (Roma 1994) 137-148. "Providence" in Allan D.

- FITZGERALD (ed.), *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia* (Michigan/Cambridge 1999) 686-688.
- PANG, Ann A., "Augustine on Divine Foreknowledge and Human Free Will": *Revue des études augustiniennes* 40 (1994) 417-431.
- PORRO, Pasquale, "Predestinazione e merito: Agostino e la teologia medievale" in L. ALICI (dir.), *Il mistero del male e la libertà possibile. Atti dell'VIII Seminario del Centro Studi Agostiniani di Perugia* (Roma 1997) 249-278.
- SANS, Isidro M., "Presciencia divina del futuro humano. Esbozo histórico del problema": *Estudios Eclesiásticos* 51 (1976) 429-462.
- SMALBRUGGE, Matthias, "Rupture dans l'homme, rupture dans la culture. Quelques réflexions sur le thème de la prédestination chez Augustin": *Augustiniana* 50 (2000) 235-256.
- SOLIGNAC, A., "Administratio: motion divine et providence", in *Bibliothèque augustinienne. Oeuvres de saint Augustin* 48, p. 676-680.
- WETZEL, James, "Predestination, Pelagianism, and Foreknowledge" in E. STUMP & N. KRETZMANN (ed.), *The Cambridge Companion to Augustine* (Cambridge 2002) 49-58. "Snares of Truth. Augustine on Free Will and Predestination" in R. DODARO & G. LAWLESS (ed.), *Augustine and his Critics. Essays in Honour of Gerald Bonner* (London/New York 2000). 124-141.

17. Pulchrum

- BANGCAYA, R.Z., "The Transforming Character of Divine Beauty in Saint Augustine": *Journal of Theology and Pastoral Life* 1 (1997) 1-52.
- BARDY, Gustave, « Beauté de l'univers » in *Bibliothèque augustinienne. Oeuvres de saint Augustin* 36 (1960) 711-712. "La valeur de l'oeuvre d'art" in *Bibliothèque augustinienne. Oeuvres de saint Augustin* 10 (1952) 746-747.
- BEIERWALTES, Werner, "Aequalitas numerosa. Zu Augustins Begriff des Schönen": *Wissenschaft und Weisheit* 38 (1975) 140-157.

- BOUTON-TOUBOULIC, Anne-Isabelle, "L'esthétique de l'ordre chez saint Augustin: les images du discours et du tableau" in M.F. WILES & E.J. YARNOLD (ed.), *Studia patristica* 38 (Leuven 2001) 16-24.
- CRESS, Donald A., "Hierius & St. Augustine's Account of the Lost 'De pulchro et apto': Confessions' IV,13-15": *Augustinian Studies* 7 (1976) 153-163.
- DODARO, Robert, "Beauty and Revelation": *Augustinian Studies* 26,2 (1995) 135-141.
- FERLISI, Gabriele, "Il primato della contemplazione e il valore della bellezza": *Presenza Agostiniana* 18 (1991) 9-13.
- FINAERT, Guy, "Modulatio" in *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 7 (1947) 485-486.
- FISCHER, Marilyn, "Music's Proper Place in Augustine's De Musica": *The University of Dayton Review* 22 (1994) 205-218.
- FONTANIER, Jean-Michel, "Sur le traité d'Augustin 'De pulchro et apto': Convenance, beauté et adaption": *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 73 (1989) 413-421. *La Beauté selon saint Augustin* (Rennes 1998).
- GARCIA, Jaime, "La beauté spirituelle dans la Règle de saint Augustin": *Connaissance des Pères de l'Eglise* 55 (1994) 16-20.
- HARRISON, Carol, "Measure, Number and Weight in Saint Augustine's Aesthetics": *Augustinianum* 28 (1988) 591-602. "Pulchritudo tam antiqua et tam nova: Augustine's Handling of a Neoplatonic Theme" in *Cristianesimo Latino e cultura greca fino al sec. IV* (Roma 1992) 391-395. *Beauty and Revelation in the Thought of Saint Augustine* (Oxford 1992). "The Rhetoric of Scripture and Preaching. Classical Decadence or Christian Aesthetic?" in Robert DODARO & George LAWLESS (ed.), *Augustine and his Critics. Essays in Honour of Gerald Bonner* (London/New York 2000) 214-230.
- JERUMANIS, André-Marie, "Dimension esthétique de la théologie morale de saint Augustin": *Augustiniana* 50 (2000) 197-234.
- KATO, Takeshi, "Melodia interior. Sur le traité De pulchro et apto": *Revue des études augustinienes* 12 (1966) 229-240.
- KREUZER, Johann, *Pulchritudo. Vom Erkennen Gottes bei Augustin* (Paderborn 1995).
- MANFERDINI, Tina, *Comunicazione ed estetica in Sant'Agostino* (Bologna 1995).
- MAYER, Cornelius Petrus, "Delectatio (delectare)" in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 2 (1996-2002) 267-285. "Kunst und Kunstgenuß nach der Lehre

- Augustins” in von C. BAHR & G. JAIN (dir.), *Zwischen Askese und Sinnlichkeit. Festschrift N. Werner* (Dettelbach 1997) 16-27.
- PEGON, J., “Species, forma” in *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 8 (1982) 486-488.
- RADICE, Roberto, “Ordine, musica, bellezza in Agostino”: *Rivista di filosofia neoscolastica* 84 (1992) 587-607.
- REY ALTUNA, Luis, *Qué es lo bello. Introducción a la estética de san Agustín* (Madrid 1945). “La forma estética del universo agustiniano” *Augustinus* 1 (1956), 235-247. “La estética de san Agustín” in J. OROZ RETA & J.A. GALINDO RODRIGO (dir.), *El pensamiento de san Agustín para el hombre de hoy* 1. *La filosofía agustiniana* (Valencia 1998) 617-671.
- SOLIGNAC, A., “Les sens du mot "species"” in *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 14 (1996) 598-599. « Le « de pulchro et apto » » in *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 14 (1996), 670-673.
- SUSSMILCH, Pauline, *La réflexion d'Augustin sur la beauté dans les Confessions*, Mémoire de maîtrise, Université Paris IV (Sorbonne 2001).
- TSCHOLL, Josef, *Gott und das Schöne beim Hl. Augustinus* (Heverlee/Leuven 1967).
- UÑA JUÁREZ, Agustín, ““Pulchritudinis leges”. Interioridad y orden en el ejemplarismo estético de san Agustín”: *La Ciudad de Dios* 208 (1995) 849-882. “San Agustín ante la belleza. Claves de interpretación”: *Religión y Cultura* 41 (1995) 577-595. “San Agustín: el sentido de la belleza y sus "leyes"”: *Aquinas* 41 (1998) 29-48. *La estética de San Agustín* (Madrid 1999).

18. Quid et unde malum

- ALICI, Luigi, “La natura del bene e l'abisso del male” in *La polemica con i manichei di Agostino di Ippona. Lectio Augustini XIV* (Roma 2000) 71-95.
- ÁLVAREZ TURIENZO, Saturnino, “Tres respuestas paradigmáticas al problema del mal. La respuesta agustiniana” in *Jornadas Agustinianas, Madrid, 22-24 apr. 1987* (Valladolid 1988) 187-204.
- BABCOCK, William S., “The Human and the Angelic Fall: Will and Moral Agency in Augustine's City of God” in J. MCWILLIAM (ed.), *Augustine, from Rhetor to Theologian* (Waterloo 1992) 133-149. “Sin and Punishment: The Early Augustine on Evil” in J.T. LIENHARD/E.C. MULLER/R.J. TESKE (ed.), *Collectanea*

- Augustiniana. Augustine: Presbyter Factus Sum* (New York 1993) 235-248. "Sin, Penalty and the Responsibility of the Soul: A problem in Augustine's "De Libero Arbitrio" III" in *Studia patristica* 27 (1993) 225-230. [reed. em "Pecado, castigo y responsabilidad: Un problema de Agustín en el De libero arbitrio": *Augustinus* 40 (1995) 31-38].
- BARTELINK, Gerard, "Fragilitas (infirmetas) humana chez Augustin": *Augustiniana* 41 (1991) 815-828.
- BETTETINI, Maria, "Disordine e male nel De ordine" in L. ALICI & R. PICCOLOMINI & A. PIERETTI (dir.), *Il mistero del male e la libertà possibile. Lettura dei Dialoghi di Agostino. Atti del 5 Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia*, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 45 (Roma 1994) 123-135. "Die Wahl der Engel. Übel, Materie und Willensfreiheit (Buch XI-XII)" in C. HORN (dir.), *Augustinus. De civitate dei* (Berlin 1997) 131-155. "Agostino: la libertà e l'origine del male" in C. VIGNA (dir.), *La libertà del bene* (Milano 1998) 105-121.
- BEZANÇON, Jean-Noël, "Le mal et l'existence temporelle chez Plotin et saint Augustin": *Revue des études augustiniennes* 3 (1965) 133-160.
- BONNER, Gerald, "Concupiscentia" in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 1 (1986-1994) 1113-1122. "Cupiditas" in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 2 (1996-2002) 166-172.
- BREYFOGLE, Todd, "Punishment" in Allan D. FITZGERALD (ed.), *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia* (Michigan/Cambridge 1999) 688-690.
- BURNELL, Peter, "Concupiscence and Moral Freedom in Augustine and before Augustine": *Augustinian Studies* 26 (1995) 49-63. "Concupiscence" in A.D. FITZGERALD (ed.), *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia* (Michigan/Cambridge 1999) 224-227.
- CAMBRONNE, Patrice, "Vnde Malum? Augustin et les questions sur le Mal. Des Philosophies classiques à la Théologie": *Revue des études anciennes* 96 (1994) 511-537.
- CANCELO, Jose Luis, "Anotaciones al problema del mal en San Agustín": *Cuadernos de Pensamiento* 9 (1994) 111-128.

- CHIEREGHIN, Franco, "Il tempo come possibilità interiore del male in Agostino" in L. ALICI (dir.), *Il mistero del male e la libertà possibile. Atti dell'VIII Seminario del Centro Studi Agostiniani di Perugia* (Roma 1997) 177-190.
- CIPRIANI, Nello, "La dottrina del peccato originale negli scritti di S. Agostino fino all'Ad Simplicianum" in L. ALICI (dir.), *Il mistero del male e la libertà possibile. Atti dell'VIII Seminario del Centro Studi Agostiniani di Perugia* (Roma 1997) 23-48.
- CRISTIANI, Marta, "La responsabilità negata. Il senso dell'esperienza manichea" in L. ALICI (dir.), *Il mistero del male e la libertà possibile: Linee di antropologia agostiniana. Atti del VI Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia* (Roma 1995) 19-27.
- DE CAPITANI, Franco, "'Quid et unde malum". Il problema del male nel giovane Agostino, prima del ritiro a Cassiciacum" in L. ALICI & R. PICCOLOMINI & A. PIERETTI (dir.), *Il mistero del male e la libertà possibile. Lettura dei Dialoghi di Agostino. Atti del 5 Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia, Studia Ephemeridis Augustinianum 45* (Roma 1994) 57-80.
- DOIGNON, Jean, "La laideur morale dans l'ordre (2,4,11-12)" in *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin 4,2* (1997) 347.
- EVANS, G.R., *Saint Augustin on Evil* (Cambridge 1982).
- FABRIZI, Chiara, "Il problema del male nelle Enarrationes in Psalmos di Agostino. Dal concetto filosofico di ordo alle categorie cristiane" in L. ALICI (dir.), *Il mistero del male e la libertà possibile. Atti dell'VIII Seminario del Centro Studi Agostiniani di Perugia* (Roma 1997) 227-248.
- FELTZ, Lawrence Michael, *The Enigmatic Character of Moral Evil in the Thought of Augustine* (Ann Arbor 1993).
- FITZGERALD, Allan, "Culpa" in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon 2* (1996-2002) 152-157. "Damnatio" in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon 2* (1996-2002) 224-227.
- FLEISCHER, Margot, "Der Ursprung des Bösen und wie wir ihn 'wissen' können: eine systematische Erörterung in engem Anschluß an Augustin, Der Gottesstaat XII,6 und 7": *Philosophisches Jahrbuch 104* (1997) 80-88.
- FOLLINET, Georges, "'Massa damnata" - "massa sanctorum" chez saint Augustin": *Revista agustiniana 33* (1992) 95-109.

- FUHRER, Therese, "Christliche und gnostische Schöpfungsmythen - Augustin und die Frage nach dem Ursprung des Bösen in der Welt" in WALDE & LUISI (dir.), *Vom Ursprung des Universums zur Evolution des Geistes* (Zürich 2002) 105-120.
- GHISALBERTI, Alessandro, "Il filosofo e il dolore nel mondo. Analisi del libro XIX del *De civitate dei*" in L. ALICI (dir.), *Il mistero del male e la libertà possibile (III): Lettura del De ciuitate Dei di Agostino. Atti del VII Seminario a Perugia* (Roma 1996) 125-140.
- GRASSI, Honorato, "Il male "storico" e la "giusta" pace in Agostino" in L. ALICI (dir.), *Il mistero del male e la libertà possibile. Atti dell'VIII Seminario del Centro Studi Agostiniani di Perugia* (Roma 1997) 133-142.
- GROSSI, Vittorino, "La questione antropologica nelle Confessioni. Il mistero del male e la libertà possibile" in L. ALICI (dir.), *Il mistero del male e la libertà possibile: Linee di antropologia agostiniana. Atti del VI Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia* (Roma 1995) 29-54.
- KIENZLER, Klaus, "Difficultas" in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon 2* (1996-2002) 425-428.
- KOHLER, Georg, "Selbstbezug, Selbsttranszendenz und die Nichtigkeit der Freiheit. Zur augustinischen Theorie des Bösen in *De Ciuitate Dei XII*" in H. HOLZHEY & J.-P. LEYRAZ (dir.), *Die Philosophie und das Böse* (Bern 1993) 67-79.
- LAWLESS, George P., "Auaritia, Luxuria, Ambitio, (Lib. Arb. I,11,22): A Greco Roman Literary Topos and Augustine's Asceticism" in *Il monachesimo occidentale dalle origini alla Regula Magistri. XXVI incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma 1997* (Roma 1998) 317-332.
- LÖSSL, Josef, "Dolor (dolere)" in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon 2* (1996) 581-591. "Wege der Argumentation in Augustinus' *de libero arbitrio*": *Theologie und Philosophie* 70 (1995) 321-354.
- MADEC, Goulven, "Vnde malum? Le livre I du *De libero arbitrio*" in *De Libero Arbitrio di Agostino d'Ippona, Lectio Augustini, settimana agostiniana Pavese 6* (Palermo 1990) 13-34.
- MAÑERO MAÑERO, Salvador, "San Agustín y la razón ante la pena de daño": *Augustinus* 45 (2000) 435-442.

- MANN, William E., "Augustine on Evil and Original Sin" in E. STUMP & N. KRETZMANN (ed.), *The Cambridge Companion to Augustine* (Cambridge 2002) 40-48.
- MANNO, Ambrogio Giacomo, "La libertà e il male nel pensiero di Agostino": *Studi storici e religiosi* 5 (1996) 3-22.
- MARA, Maria Grazia, "Agostino di Ippona: "massa peccatorum, massa sanctorum"": *Studi storico-religiosi* 4 (1980) 77-87.
- MÜLLER, Christof & BIANCHI, Cinzia, "Diabolus" in C. MAYER (ed.), *Augustinus-Lexikon* 2 (1996-2002) 381-396.
- NANTZE, Madeleine, *Augustine, Neoplatonism and the Problem of Evil*, Dissertação (California Polytechnic State University 1999).
- OROZ RETA, José, "Il problema del male e le esigenze della libertà nelle Confessioni" in L. ALICI (dir.), *Il mistero del male e la libertà possibile: Linee di antropologia agostiniana. Atti del VI Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia* (Roma 1995) 55-80.
- PAGLIACCI, Donatella, "Male e peccato: De ciuitate dei XIV. Riflessi antropologici" in L. ALICI (dir.), *Il mistero del male e la libertà possibile (III): Lettura del De ciuitate Dei di Agostino. Atti del VII Seminario a Perugia* (Roma 1996) 191-206.
- PEROLI, Enrico, "Il male tra teodicea e teofania: Da Plotino ad Agostino" in L. ALICI (dir.), *Il mistero del male e la libertà possibile. Atti dell'VIII Seminario del Centro Studi Agostiniani di Perugia* (Roma 1997) 211-225.
- PIZZANI, Ubaldo, "Il problema del male dal De ordine al De musica" in L. Alici & R. Piccolomini & A. Pieretti (dir.), *Il mistero del male e la libertà possibile. Lettura dei Dialoghi di Agostino. Atti del 5 Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia* (Roma 1994) 81-98.
- RIGBY, Paul, "Justicia o tragedia: Doctrina agustiniana del pecado original": *Augustinus* 44 (1999) 225-236.
- ROGERS, Katherin A., "Fall" in Allan D. FITZGERALD (ed.), *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia* (Michigan/Cambridge 1999) 351-352.
- RUSSELL, Jeffrey Burton, "Hell, Damnation" in Allan D. FITZGERALD (ed.), *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia* (Michigan/Cambridge 1999) 422-423.

- SCHEPPARD, Carol, "The Transmission of Sin in the Seed: A Debate Between Augustine of Hippo and Julian of Eclanum": *Augustinian Studies* 27,2 (1996) 97-106.
- SCHINDLER, Alfred, "Auaritia" in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 1 (1986-1994) 493-498.
- SCIUTO, Italo, "Il remedio del male nella storia: tra etica e política" in L. ALICI (dir.), *Il mistero del male e la libertà possibile (III): Lettura del De ciuitate Dei di Agostino. Atti del VII Seminario a Perugia* (Roma 1996) 49-84. "Interiorità e male nel De ciuitate Dei" in R. PICCOLOMINI (dir.), *Interiorità e intenzionalità nel De ciuitate Dei di Sant'Agostino. Atti delle III. Seminario Intern. del centro di Studi Agostiniani di Perugia* (Roma 1991) 87-115.
- SUZUKI, Hiroshi, *Augustine, The Doctrine of Original Sin: Its Historical Essentials and Doctrinal Essence* (Ann Arbor 1996).
- TORCHIA, Natale Joseph, "St. Augustine's Triadic Interpretation of Iniquity in the Confessiones" in J.C. SCHNAUBELT & F. VAN FLETEREN (ed.), *Augustine: "Second Founder of the Faith"* (New York 1990) 159-173.
- VEER, Albert C. de, "Massa perditionis" in *Bibliothèque augustiniennne. Oeuvres de saint Augustin* 22 (1975) 735-738.
- VERSCHOREN, Marleen, "The Appearance of the Concept Concupiscentia in Augustine's Early Antimanichaean Writings (388-391)": *Augustiniana* 52 (2002) 199-240.
- WEIDENAAR, J.B., "Augustine's Theory of Concupiscence in "City of God", Book XIV": *Calvin Theological Journal* 30 (1995) 127-139.
- WETZEL, James, "Guilt, Fault" in Allan D. FITZGERALD (ed.), *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia* (Michigan/Cambridge 1999) 407-408.

19. Religio

- ÁLVAREZ TURIENZO, Saturnino, "¿Alianza de filosofía y religión? Problema agustiniano": *Augustinus* 39 (1994) 21-43.
- CAMPODONICO, Angelo, "Vi é una "filosofia della religione" in Agostino?" in R. PICCOLOMINI (dir.), *Interiorità e intenzionalità nel De ciuitate Dei di*

- Sant'Agostino. Atti delle III. Seminario Intern. del centro di Studi Agostiniani di Perugia* (Roma 1991) 185-194.
- CAPUTO, John D., *On Religion* (London/New York 2001).
- CAVALLARI, Eugenio, "La vera religione": *Presenza agostiniana* 30,2 (2003) 17-23.
- FINI, M., "L'esperienza religiosa cristiana nella "tradizione giovannea" e in S. Agostino": *Filosofia e Teologia* 8 (1994) 47-60.
- FREEMAN, Curtis W., *Reading St. Augustine's "City of God" as a Narrative Theology* (Ann Arbor 1993).
- GASBARRO, Incola, "La religio di Agostino. Per una lettura storico-comparativa del "De vera religione"": *Studi e materiali di storia delle religioni* 57 (1991) 43-129.
- GERHARDT, Volker, "Die Religion der Individualität": *Philosophisches Jahrbuch* 109 (2002) 1-16.
- JOLY, Robért, "Saint Augustin et l'intolérance religieuse" in J. DUNN & I. HARRIS (ed.), *Augustine* 1 (Cheltenham 1997), 268-299.
- LOESER, Werner, "Religio, Philosophia und Pulchritudo. Ihr Zusammenhang nach Augustinus, De vera religione": *Vigiliae christianae* 47 (1993) 363-374.
- LÖSSL, Josef, "The One (unum) - A Guiding Concept in De uera religione. An Outline of the Text and the History of its Interpretation": *Revue des études agostiniennes* 40 (1994) 79-103.
- MADEC, Goulven, "Bonheur, philosophie et religion selon saint Augustin" in *Penser la religion. Recherches en philosophie de la religion* (Paris 1991) 53-69.
- PASTOR, Felix-Alejandro, "Deus e a felicidade. Filosofia e religião em Agostinho de Hipona": *Sintese Nova Fase* 20/63 (1993) 617-637.
- SCHRODT, Paul, "Religion" in A.D. FITZGERALD (ed.), *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia* (Michigan/Cambridge 1999) 710-712.
- SPEIGL, Jakob, "Der Religionsbegriff Augustins": *Annuario historiae conciliorum* 27/28 (1995/1996) 29-60. "Zur universalen Theologie Augustins: die Religionsthematik in De civitate dei": *Augustiniana* 50 (2000) 9-63.

VAN FLETEREN, Frederick, "Background and Commentary on Augustine's *De uera religione*" in *"De vera religione", "De utilitate credendi", "De fide rerum quae non uidentur" di Agostino d'Ippona (Lectio Augustini. Settimana Agostiniana Pavese 10, (Roma 1994) 33-74.*

20. Superstitio, diuinitio, curiositas

BARDY, Gustave, "Superstitio" in *Bibliothèque augustinienne. Oeuvres de saint Augustin* 33 (1959) 813-814.

BOEFT, Jan den, "Daemon(es)" in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 2 (1996-2002) 213-222. "Diuinatione daemonum (De)" in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 2 (1996-2002) 519-524.

CARDAUNS, Burkhard, "Di gentium" in C. MAYER (ed.), *Augustinus-Lexikon* 2 (1996-2002) 368-381.

CARDINI, F., *Agostino d'Ippona. Demoni e profezie* (Cernusco 1993).

CLERC, Jean-Benoît, "Theurgica legibus prohibita: A propos de l'interdiction de la théurgie (Augustin, *La cité de Dieu* 10,9,1.16,2; Code Théodosien 9,16,4)": *Revue des études augustinienes* 42 (1996) 57-64.

COURCELLE, Pierre, "Divinatio" in *Reallexikon für Antike und Christentum* 3 (1957) 1235-1251.

FABRIZI, Chiara, "De diuersis quaestionibus LXXIII. Questio XLV: Aduersus mathematicos" in *De diuersis quaestionibus octo triginta tribus, De diuersis quaestionibus ad Simplicianum di Agostino d'Ippona. Lectio Augustini, Settimana Agostiniana Pavese 12 (Roma 1996) 93-112.*

GIL EGEA, María Elvira, "De augurios y sortilegios. La labor pastoral de san Agustín frente a la superstitio de sus fieles" in *Vescovi e pastori in epoca teodosiana. XXV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 8-11 maggio 1996 (Roma 1997) 703-717.*

GUILLAUMONT, François, "La nature et les prodiges dans la religion et la philosophie romaines" in C. LÉVY (ed.), *Le concept de nature à Rome, La physique. Actes du séminaire de philosophie romaine, Paris 13 (1992-93) (Paris 1996) 43-64.*

- HARMENING, Dieter, *Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters* (Berlin 1979).
- HOLT, Laura, “Divinatione daemonum, De” in Allan D. FITZGERALD (ed.), *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia* (Michigan/Cambridge 1999) 277-278.
- KRALÉVA, Elena, “De diuersis quaestionibus LXXIII. Sur la question LXXVIII: De pulchritudine simulacrorum” in *De diuersis quaestionibus octo triginta tribus, De diuersis quaestionibus ad Simplicianum di Agostino d'Ipbona. Lectio Augustini, Settimana Agostiniana Pavese 12* (Roma 1996) 113-127.
- KÜHN, Katrin, “Augustins Schrift De divinatione daemonum”: *Augustiniana* 47 (1997) 291-337.
- LABHARDT, André, “Curiositas” in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 2 (1996-2002) 188-196.
- PEPIN, Jean, “Augustin sur la divination, les démons et les signes” in M. L. BIANCHI (ed.), *Signum. IX. Colloquio Internazionale, Roma 1998* (Roma 1999) 67-78.
- PINGREE, David, “Astrologia, astronomia” in C. MAYER (ed.), *Augustinus-Lexikon* 1 (1986-1994) 482-490.
- SFAMENI GASPARRO, Giulia, “Fra astrologi, teurgi e manichei: itinerario agostiniano in un mundo che si interroga su destino, male e salvezza” in L. ALICI (dir.), *Il mistero del male e la libertà possibile. Atti dell'VIII Seminario del Centro Studi Agostiniani di Perugia* (Roma 1997) 49-131.
- VAN FLETEREN, Frederick, “Mathematici” in Allan D. FITZGERALD (ed.), *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia* (Michigan/Cambridge 1999) 547.

21. Tempora christiana

- BAGET-BOZZO, Giovanni, “La teología de la historia en la Ciudad de Dios”: *Augustinus* 35 (1990) 31-80.321-367.
- CAMPELO, Moisés M., “San Agustín: La persona humana, sujeto de la Historia”: *Anuario Jurídico Escorialense* 19/20 (1987-1988) 255-325.
- CAPÁNAGA, Victorino, “El misterio de la historia”: *Augustinus* 2 (1957) 407-410.

- CAVALCANTI, Elena, "L'imperfezione della storia nel De ciuitate Dei di Agostino": *Studium* 2 (1999) 215-224.
- FLASCH, Kurt, "Geschichte bei Augustin" in K. RAHNER AKADEMIE (dir.), *Geschichte Denken* (Münster 1999) 19-33.
- FREDRIKSEN, Paula "'Exaecati Occulta Iustitia Dei": Augustine on Jews and Judaism": *Journal of Early Christian Studies* 3 (1995) 299-324. "Augustine and Israel: Interpretatio ad litteram, Jews, and Judaism in Augustine's Theology of History" in M.F. WILER & E.J. YARNOLD (ed.), *Studia patristica* 38 (Leuven 2001) 119-135. "Secundum carnem: History and Israel in the Theology of St. Augustine" in W.E. KLINGSHIRN & M. VESSEY (ed.), *The Limits of Ancient Christianity. Essays on Late Antique Thought and Culture in Honor of R.A. Markus* (The University of Michigan 1999) 26-41.
- GUY, Jean-Claude, *Unité et structure logique de la « Cité de Dieu » de saint Augustin* (Paris 1961).
- HORN, Christoph, "Geschichtsdarstellung, Geschichtsphilosophie und Geschichtsbewußtsein (Buch XII 10-XVIII)" in C. HORN (dir.), *Augustinus, De ciuitate dei* (Berlin 1997) 171-193.
- INGLEBERT, Hervé, "Universalité chrétienne et monarchie impériale dans les nouveaux sermons d'Augustin découverts à Mayence" in G. MADEC (ed.), *Augustin prédicateur (395-411). Actes du Colloque International de Chantilly (5-7 septembre 1996)* (Paris 1998) 449-470.
- LIGOTA, Christophe, "La foi historique: histoire et connaissance de l'histoire chez s. Augustin": *Revue des études augustiniennes* 43 (1997) 111-171.
- MARIN, Marcello, "Historia e derivati in Agostino: note retoriche ed esegetiche": *Vetera Christianorum* 35 (1998) 97-118.
- MARTINS, W.V., "Cidade de Deus de Santo Agostinho ou os caminhos da história": *Revista Eclesiastica Brasileira* 56 (1996) 387-397.
- MAYER, Cornelius Petrus, "Krisen und Umbrüche in der Geschichte des Christentums? Die krisenlose 'historia sacra' und die 'historia sacra' als Krise nach der Geschichtstheologie Augustins" in W. KURZ & R. LÄCHELE & G. SCHMALENBERG (dir.), *Krisen und Umbrüche in der Geschichte des Christentums, Festschrift M. Greschat* (Gießen 1994) 73-92.
- MÜLLER, Christof, *Geschichtsbewußtsein bei Augustinus. Ontologische, anthropologische und universalgeschichtlich-heilsgeschichtliche Elemente einer*

- augustinischen Geschichtstheorie* (Würzburg 1993). “Geschichte, heilige Geschichte, Heilsgeschichte. Zum Begriff "historia" bei Augustinus” in C. MAYER (dir.), *Nach den Anfängen fragen. Festschrift G. Dautzenberg* (Gießen 1994) 719-738. “Krisenbewußtsein und Geschichtsbewußtsein bei Augustinus” in W. KURZ & R. LÄCHELE & G. SCHMALENBERG (dir.), *Krisen und Umbrüche in der Geschichte des Christentums, Festschrift M. Greschat* (Gießen 1994) 93-106. “Lugar del hombre en el mundo cambiante: Aspectos antropológicos de la conciencia agustiniana de la historia”: *Augustinus* 43 (1998) 281-370.
- MÜLLER, Hildegund & SCHWARTE, Karl-Heinz, “Dispensatio” in C. MAYER (dir.) *Augustinus-Lexikon* 2 (1996-2002) 487-498.
- NEUSCH, Marcel, “La Cité de Dieu et le sens de l'histoire”: *Liberté Politique. La Nouvelle Revue d'Idées Chrétiennes* 11 (2000) 67-82.
- PASTORINO, Agostino, “La storia nel "De catechizandis rudibus" di Sant'Agostino – Polyanthema” in *Studi di letteratura cristiana antica offerti a Salvatore Costanza, "Studi tardoantichi, VII; VIII"* (Messina, Sicania, 1989 et 1991) 377-400.
- PELIKAN, Jaroslav, *The Mystery of Continuity: Time and History, Memory and Eternity in the Thought of Saint Augustine* (Charlottesville 1986)
- POMIAN, Krzysztof, *L'ordre du temps* (Paris 1984).
- RIVERA DE VENTOSA, Enrique, “El factor ético en la visión agustiniana de la historia de Roma”: *La Ciudad de Dios* 186 (1973) 333-354.
- SCHMIDT, Ernst A., *Zeit und Geschichte bei Augustinus* (Heidelberg 1985).
- SEOANE PINILLA, Julio, “La historia y el tiempo en las Confesiones”: *Augustinus* 37 (1992) 363-369.
- SPICER, Malcolm, “Augustine's City of God. Some Principles of Theology”: *Augustinus* 38 (1993) 459-468. “La tradición tecnológica de la historia universal en el libro decimoquinto de La ciudad de Dios, de Agustín”: *Augustinus* 44 (1999) 253-262.
- STUDER, Basil, “La cognitio historialis nel De civitate Dei” in E. CAVALCANTI (dir.), *Il De ciuitate Dei, l'opera, le interpretazioni, l'influsso* (Roma 1995) 51-65.
- THELAMON, Françoise, “Destruction du paganisme et construction du royaume de Dieu d'après Rufin et Augustin”: *Cristianesimo nella storia* 11 (1990) 523-544. [reed. em : “Distruzione del paganesimo e costruzione del regno di Dio secondo Rufino e Agostino” in P.F. BEATRICE (dir.), *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani* (Bologna 1990) 101-124].

- VALLE, Martins W., "A "Cidade de Deus" de Santo Agostinho e os caminhos da história": *Revista Eclesiastica Brasileira* 56 (1996) 387-397.
- VALLEJO GIRVÉS, Margarita, "San Agustín y la evangelización de los extremos: a propósito de De Ciuitate Dei 16,8-9": *Augustinianum* 37 (1997) 441-457.
- VICIANO Vives, A., "Dos visiones de la Historia en la Antigüedad: Tito Livo y Agustín de Hipona": *La Ciudad de Dios* 203 (1990) 583-592. "Optimismo histórico de Eusebio de Cesarea y realismo de Agustín de Hipona": *Scripta Theologica* 27 (1995) 957-967.
- ZAKAI, Avihu & MALI, Anya, "Time, History and Eschatology: Ecclesiastical History from Eusebius to Augustine": *Journal of Religious History* 17 (1993) 393-418.

22. Tempus

- BARDY, Gustave & THONNARD, François, « Temps et éternité » in *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 35 (1959) 473-476.
- BECKER, Maria, "Augustinus über die Tugenden in Zeit und Ewigkeit" in W. Blümer/R. Henke/M. Mülke (dir.), *Alvarium. Festschrift für Christian Gnilka, Jahrbuch für Antike und Christentum Ergänzungsband 33* (Münster 2002) 53-63.
- BOCHET, Isabelle, "Variations contemporaines sur un thème augustinien: l'énigme du temps": *Recherches de science religieuse* 89 (2001) 43-66.
- CAVADINI, John C., "Time and Ascent in Confessions XI" in J.T. LIENHARD & E.C. MULLER & R.J. TESKE (ed.), *Collectanea Augustiniana. Augustine: Presbyter Factus Sum* (New York 1993) 171-185.
- CORRADINI, Richard, *Zeit und Text. Studien zum tempus-Begriff des Augustinus* (München, Wien 1997).
- ENGELN, E.-M., "Erkennen und Glauben. Die Zeit bei Augustin": *Archiv für Begriffsgeschichte* 35 (1992) 39-53.
- FISCHER, Norbert (ed.), *Was ist Zeit?* (Confessiones XI/Bekenntnisse 11). Latein-Deutsch mit Einleitung und Kommentar (Hamburg 2000).
- FISCHER, Norbert, "'Kostbar ist mir jeder Tropfen Zeit ...". Einführung zum elften Buch von Augustins Confessiones": *Theologie und Glaube* 88 (1998) 304-323.
- "'Distentio animi'. Ein symbol der Entflüchtigung des Zeitlichen" in N. FISCHER

- & C. MAYER (eds.), *Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretation zu den dreizehn Büchern* (Freiburg / Basel / Wien 1998) 489-552. "Erzählung - Reflexion - Meditation. Das Zeitproblem im Gesamtaufbau der Confessiones" in *As Confissões de Santo Agostinho. 1600 Anos depois: Presença e Actualidade. Actas do Congresso internacional*, ed. Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira (Lisboa 2002) 267-279. [trad. port.: "Narrativa - Reflexão - Meditação. O problema do tempo na estrutura global das Confissões" in *As Confissões de Santo Agostinho. 1600 Anos depois: Presença e Actualidade. Actas do Congresso internacional*, ed. Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira (Lisboa 2002) 255-266]. "Zersplitterung und Sammlung. Zum Doppelsinn der Zeit in der Interpretation Augustins": *Klerusblatt* 79 (1999) 277-283.
- FLASCH, Kurt, "Ancora una volta: l'anima e il tempo" in L. ALICI & R. PICCOLOMINI & A. PIERETTI (dir.), *Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità. Atti del IV Seminario internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia* (Roma 1993) 25-40. *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Historisch-philosophische Studie* (Frankfurt 1993).
- FONTAINE, Jacques, "Augustin, penseur chrétien du temps": *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* (1988) 53-71.
- GARCÍA-GOMEZ, Jorge, "A Bridge of Temporality. Phenomenological Reflections on the Presence of Things Past and Future According to St. Augustine's Confessions": *Analecta Husserliana* 52 (1998) 341-368.
- GÜNTHER, Dorothea, *Schöpfung und Geist: Studien zum Zeitverständnis Augustins im XI. Buch der Confessiones* (Amsterdam/Atlanta 1993).
- GUITTON, Jean, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin* (Paris, ³1959).
- HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von, *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit* (Frankfurt 1992). "Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit": *Philosophisches Jahrbuch* 100 (1993) 96-113.
- KIENZLER, Klaus, *Gott in der Zeit berühren. Eine Auslegung der Confessiones des Augustinus* (Würzburg 1998).
- KREUZER, Johann, "Augustins Theorie der Zeit" in E. ALLIEZ (dir.), *Metamorphosen der Zeit* (München 1999) 243-259.

- KRISTO, Jure G., *Looking for God in Time and Memory. Psychology, Theology and Spirituality in Augustine's Confessions* (Lanham 1991).
- LAROCK, Eric, "Tiempo, mente e identidad personal, según Agustín": *Augustinus* 46 (2001) 251-270.
- LE BLOND, Jean-Marie, *Les confessions de saint Augustin* (Paris 1950).
- LETTIERI, Gaetano, "La dialettica del tempo nelle "Confessiones" di Agostino": *Doctor Seraphicus* 39 (1992) 13-63.
- LIUZZI, Tiziana, "Tempo e memoria in Agostino. Dalle 'Confessioni' al 'De trinitate'" : *Rivista di storia della filosofia* 39 (1984) 35-60.
- LLOYD, Genevieve, "Augustine and the "Problem" of Time" in G.B. MATTHEWS (ed.), *The Augustinian Tradition* (Berkeley, California 1999) 39-60.
- MADEC, Goulven, "Le chant et le temps. Méditation avec Augustin philosophe, théologien et pasteur (Confessions, Livre XI)": *Science et Esprit* 53 (2000) 111-121.
- MAGNAVACCA, Silvia, "Ancora sulla struttura delle Confessioni: distentio - intentio – extensio" in *Le Confessioni di Agostino (402-2002): Bilancio e prospettive. XXXI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 2-4 maggio 2002* (Roma 2003) 43-56.
- MARA, Maria Grazia, "L'infinita dimensione del tempo interiore: S. Agostino": *Vita monastica* 50 (1996) 9-27.
- MENDELSON, Michael, "Venter animi /distentio animi. Memory and Temporality in Augustine's Confessions": *Augustinian Studies* 31 (2000) 137-163.
- MESCH, Walter, "Augustinus als Wegbereiter der modernen Zeittheorie?: Zu den ontologischen Voraussetzungen von Confessiones XI": *Antike und Abendland* 44 (1998) 139-162. *Reflektierte Gegenwart. Eine Studie über Zeit und Ewigkeit bei Platon, Aristoteles, Plotin und Augustinus* (Frankfurt am Main 2003).
- O'DALY, Gerard J.P., "Augustine on the Measurement of Time: Some Comparisons with Aristotelian and Stoic Texts" in H.J. BLUMENTHAL & R.A. MARKUS (ed.), *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honour of A.H. Armstrong* (London 1981) 171-179. "Time as Distentio and St. Augustine's Exegesis of Philipians 3,12-14": *Revue des études augustiniennes* 23 (1977) 265-271.
- POLK, Danne W., "Temporal Impermanence and the Disparity of Time and Eternity": *Augustinian Studies* 22 (1991) 63-82.

- QUINN, John M., "Time" in A.D. FITZGERALD (ed.), *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia* (Michigan/Cambridge 1999) 832-838.
- RUDOLPH, E., "Einheit und Differenz: Anmerkungen zu Augustins Zeitauffassung im XI. Buch der 'Confessiones'" in *Einheit als Grundfrage der Philosophie* (Darmstadt 1985) 102-119.
- RUGGIU, L., "Tempo e anima in Agostino" in L. PERISSINOTTO (dir.), *Agostino e il destino dell'Occidente* (Roma 2000) 79-118.
- SCHULTE-KLÖCKER, Ursula, *Das Verhältnis von Ewigkeit und Zeit als Widerspiegelung der Beziehung zwischen Schöpfer und Schöpfung. Eine textbegleitende Interpretation der Bücher XI-XIII der 'Confessiones' des Augustinus*, Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte 18 (Bonn 2000).
- TESKE, Roland J., *Paradoxes of Time in Saint Augustine* (Milwaukee 1996).
- THOMPSON, Christopher J., "The Theological Dimension of Time in Confessiones XI" in J.T. LIENHARD & E.C. MULLER & R.J. TESKE (ed.), *Collectanea Augustiniana. Augustine: Presbyter Factus Sum* (New York 1993) 187-193.

23. Vnitas / Trinitas

- ARNOLD, Johannes, "Begriff und heilsökonomische Bedeutung der göttlichen Sendungen in Augustinus' De Trinitate": *Recherches augustiniennes* 25 (1991) 3-69.
- BALIDO, Giuseppe, "Realtà divina e virtualità antropologica nel De Trinitate" in L. ALICI (dir.), *Il mistero del male e la libertà possibile: Linee di antropologia agostiniana. Atti del VI Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia* (Roma 1995) 151-174.
- BAVEL, Tarsicius Jan van, "God in Between Affirmation and Negation According to Augustine" in J.T. LIENHARD & E.C. MULLER & R.J. TESKE (ed.), *Collectanea Augustiniana. Augustine: Presbyter Factus Sum* (New York 1993) 73-97.
- BECKAERT, J.-A., "Les Idées dans la Pensée divine" in *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 10 (1952) 726-727.
- BEIERWALTES, Werner, *Identität und Differenz* (Frankfurt am Main 1980).

- BERROUARD, Marie-François, “La théologie du Saint-Esprit dans les Tractatus” in *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 74B (1998) 9-65. “La procession du Saint-Esprit” in *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 74B (1998) 476-477. “Une image de la Trinité” in *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 71 (1993) 943-944.
- BOYER, Charles, « l’image de la Trinité, synthèse de la pensée augustinienne » : *Gregorianum* 27 (1946) 173-199. 333-352.
- CALDÉRON VARONA, Juan L., “El Espíritu Santo, amor de Dios, en el De Trinitate de San Agustín”: *Mayéutica* 22 (1996) 437-472.
- CARABINE, Deidre, “Negative Theology in the Thought of Saint Augustine”: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 59 (1992) 5-22.
- CARREKER, Michael L., *A Commentary on Books Five, Six and Seven of the "De Trinitate" of saint Augustine of Hippo* (Ann Arbor 1996).
- CASTILLA Y CORTÁZAR, Blanca “La trinidad como familia. Analogía humana de las procesiones divinas” : *Annales Theologici* 10 (1996), 381-416.
- CIPRIANI, Nello, “La retractatio agostiniana sulla processione-generazione dello Spirito Santo (Trin. 5,12,13)”: *Augustinianum* 37 (1997) 431-439. “Le fonti cristiane della dottrina trinitaria nei primi Dialoghi di S. Agostino”: *Augustinianum* 34 (1994) 253-312.
- CLARK, Mary T., “De Trinitate” in E. STUMP & N. KRETZMANN (ed.), *The Cambridge Companion to Augustine* (Cambridge 2001) 91-102.
- CORBIN, Michel, *La Trinité ou l'excès de Dieu* (Paris 1997).
- DESIMONE, Russel J., *Introduzione alla teologia del dio uno e trino, da Tertulliano ad Agostino* (Roma 1995).
- DEUSER, Hermann, “Trinität und Relation”: *Marburger Jahrbuch Theologie* 10 (1998) 95-128.
- DOIGNON, Jean, «La triade trinitaire», in *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 4/1 (1986), 151-152.
- FERRETTI, Luke, “The Trace of the Trinity: Christ and Difference in Saint Augustine's Theory of Language”: *Literature and Theology* 12 (1998) 256-267.
- GARCÍA ÁLVAREZ, Jaime, “El misterio de la Trinidad y la comunidad en san Agustín”: *Revista agustiniana* 33 (1992) 613-637.
- GRESHAKE, Gisbert, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie* (Freiburg 1997).

- GUNTON, Colin E., "Augustine, the Trinity and the Theological Crisis of the West": *Scottish Journal of Theology* 43 (1990) 33-58. *The One, the Three and the Many* (Cambridge 1993).
- HEINTZ, Michael, "The Immateriality and Eternity of the Word in St. Augustine's Sermons on the Prologue of John's Gospel" in J.T. LIENHARD & E.C. MULLER & R.J. TESKE (ed.), *Collectanea Augustiniana. Augustine: Presbyter Factus Sum* (New York 1993) 395-402.
- LANCASTER, Sarah H., "Three-Personed Substance: The Relational Essence of the Triune God in Augustine's De Trinitate": *The Thomist* 60 (1996) 123-139. "Divine Relations of the Trinity. Augustine's Answer to Arianism": *Calvin Theological Journal* 34 (1999) 327-346.
- LANGA, Pedro, "Dios trinidad, vida compartida. Reflexiones desde san Agustín": *Religión y cultura* 46 (2000) 273-299.
- LOUTH, Andrew, "Love and the Trinity: Saint Augustine and the Greek Fathers": *Augustinian Studies* 33 (2002) 1-16.
- MADEC, Goulven, "La méditation trinitaire d'Augustin": *Communio* 24 (1999) 81-102.
- MARTZELOS, Geörgios D., "Die Anfänge und die Voraussetzungen des Filioque in der theologischen Überlieferung des Abendlandes": *Orthodoxes Forum* 13 (1999) 31-45.
- MORIONES, Francisco, "La santísima Trinidad, según san Agustín": *Augustinus* 38 (1993) 359-377.
- MULLER, Earl C., "Estructura del De Trinitate de Agustín. Aspectos retóricos y teológicos": *Augustinus* 40 (1995) 215-224. "The Dynamic of Augustine's De Trinitate. A Response to a Recent Characterization": *Augustinian Studies* 26,1 (1995) 65-91.
- NEUMANN, Waltraud Maria, "Der Gottesbegriff bei Augustinus: Die Trinität ist Gott (1. Version)" in W.M. NEUMANN (dir.), *Philosophie und Trinität. Erörterungen* (Hildesheim/Zürich/New York 2002) 133-163. "Die Herrlichkeit Gottes, insbesondere in der Philosophie Augustins" in W.M. NEUMANN (dir.), *Philosophie und Trinität. Erörterungen* (Hildesheim/Zürich/New York 2002) 113-132. "Zur Frage, ob Gott beweisbar sei: der Gottesbeweis des Augustinus" in W.M. NEUMANN (dir.), *Philosophie und Trinität. Erörterungen* (Hildesheim/Zürich/New York 2002) 9-26.

- DU ROY, Olivier, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391* (Paris 1966).
- PATFOORT, Albert, "Le Filioque dans la conscience de l'Eglise avant le Concile d'Ephèse": *Revue thomiste* 105 (1997) 318-334.
- PELIKAN, Jaroslav, "Canonica regula: The Trinitarian Hermeneutics of Augustine" in J.C. SCHNAUBELT & F. VAN FLETEREN (ed.), *Augustine: "Second Founder of the Faith"* (New York 1990) 329-343.
- REALE, Vito, *Lo spirito santo amore del padre e del figlio: Alla genesi di una dottrina. Dissertação* (Roma 1995).
- ROSHEGER, John P., "Augustine and Divine Simplicity": *New Blackfriars* 77 (1996) 72-83.
- RYBA, Thomas, "Augustine's Trinitology and the Theory of Groups" in J.T. LIENHARD & E.C. MULLER & R.J. TESKE (ed.), *Collectanea Augustiniana. Augustine: Presbyter Factus Sum* (New York 1993) 151-168.
- SALA, Ramón, "El discurso trinitario de San Agustín en De fide et símbolo": *Estudio agustiniano* 31 (1996) 187-244.
- STEAD, Christopher G., "Consubstantialis (homousios, homooúsios)" in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 1 (1986-1994) 1250-1252. "Homousios (homooúsios)": *Reallexikon für Antike und Christentum* Lfg. 122/123 (1992) 364-433. "Accidens" in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon* 1 (1986-1994) 51-53.
- STUDER, Basil, "Augustin et la foi de Nicée": *Recherches augustiniennes* 19 (1984) 133-154. "Das Nizänische Consubstantialis bei Augustinus von Hippo" in *Logos. Festschrift für L. Abramowski* (Berlin/New York 1993) 402-410. "Anstöße zu einer neuen Trinitätslehre bei Augustinus von Hippo": *Trierer theologische Zeitschrift* 108 (1999) 123-138. "Oikonomia und Theologia in Augustins De Trinitate" in von J. BRACHTENDORF (dir.), *Gott und sein Bild - Augustins De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung* (Paderborn/ München/ Wien/ Zürich 2000) 39-52. "Patristische Anstöße zu einer Erneuerung der Trinitätslehre": *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 47 (2000) 463-483. "Augustins De Trinitate in seinen theologischen Grundzügen": *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 49 (2002) 49-72.

- SWEENEY, Leo, "Augustine and Gregory of Nyssa: Is the Triune God Infinite in Being?" in J.T. LIENHARD & E.C. MULLER & R.J. TESKE (ed.), *Collectanea Augustiniana. Augustine: Presbyter Factus Sum* (New York 1993) 497-516.
- "Divine Attributes in *De doctrina christiana*: Why does Augustine not list "Infinity"?" in D.W.H. ARNOLD & P. BRIGHT (ed.), *De doctrina christiana. A Classic of Western Culture* (Notre Dame/London 1995) 195-204.
- UVINI, Bruno, "Dispensatio nel *De Trinitate* di Agostino di Hipona": *Augustinianum* 39 (1999) 407-465.
- VANNIER, Marie-Anne, "Le *De Trinitate* de saint Augustin": *Itinéraires augustiniens* 14 (1995) 5-20. « L'amitié en Dieu » : *Itinéraires augustiniens* 7 (1992) 5-12. « La clarification sur le Filioque » : *Revue des sciences religieuses* 75 (2001) 97-112.
- VERHEES, Jacques, "Augustins Trinitätsverständnis in den Schriften aus Cassiciacum": *Recherches augustiniennes* 10 (1975) 45-75.

24. *Verum / Veritas*

- BONAFEDE, Giulio, "La duda agustiniana y el tema de Dios": *Augustinus* 2 (1957) 509-528; 4 (1959) 37-56.
- BOYER, Charles, "Les voies de la connaissance de Dieu selon saint Augustin": *Augustinus* 3 (1958) 303-307. « La preuve de Dieu augustinienne » : *Archiv für Philosophie* 7 (1930) 105-141.
- BUBACZ, Bruce Stephen, "St. Augustine's "Si fallor, sum"": *Augustinian Studies* 9 (1978) 35-44.
- BUCHER, Theodor G., "Augustinus und der Skeptizismus. Zur Widerlegung in *Contra Academicos*" in *Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione, Roma, 15-20 settembre 1986*. Atti 2 (Roma 1987) 381-392.
- CAMPELO, Moisés M., "La duda agustiniana": *Augustinus* 6 (1961) 301-314.
- CAVADINI, John C., "The Quest for Truth in Augustine's *De Trinitate*": *Theological Studies* 58 (1997) 429-440.
- CILLERUELO, Lope, "La prueba agustiniana de la existencia de Dios": *Estudio agustiniano* 4 (1969) 239-273.

- CUTINO, Michele, "Amor veritatis nel libro X delle Confessioni" in *Le Confessioni di Agostino (402-2002): Bilancio e prospettive. XXXI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 2-4 maggio 2002* (Roma 2003) 371-381.
- DE CAPITANI, Franco, "'Quomodo sit manifestum deum esse": Lettura del libro 2" in *"De libero arbitrio" di Agostino d'Ippona, Lectio Augustini. Settimana Agostiniana Pavese 6* (Palermo 1990) 35-57.
- DOUCET, Dominique, "La vérité, le vrai et la forme du corps: Lecture de saint Augustin: Soliloques II, 18, 32": *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 77 (1993) 547-566. "O aeterna ueritas et uera caritas et cara aeternitas (Conf. VII,10,16): ontologie ou métaphysique du vrai?" in *Acta do congresso internacional. As Confissões de Santo Agostinho. 1600 Anos Depois: Presença e Atualidade* (Lisboa 2001) 553-573. "Similitudo mater veritatis, dissimilitudo mater falsitatis": *Archives de philosophie* 61 (1998) 269-291.
- FUHRER, Therese, "Das Kriterium der Wahrheit in Augustins Contra Academicos": *Vigiliae christianae* 46 (1992) 257-275. "Der Begriff veri simile bei Cicero und Augustinus": *Museum Helveticum* 50 (1993) 107-125. "Skeptizismus und Subjektivität: Augustins antiseptische Argumentation und das Konzept der Verinnerlichung" in R.L. FETZ & R. HAGENBÜCHLE & P. SCHULZ (dir.), *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität* (Berlin/New York 1998) 319-339.
- GALUZZO, Gabriele, *Il concetto di verità nei primi scritti di S. Agostino*. Dissertação Università degli studi di Pisa (Pisa 1997/1998).
- GOURINAT, Jean-Baptiste, "Le De magistro d'Augustin: le Christ comme seul maître" in L. CURNARIE & P. DUPOND (dir.), *Préparer l'agrégation de philosophie: La nature* (Paris 2000) 199-212.
- HARRISON, Simon, "Truth, Truths" in A.D. FITZGERALD (ed.), *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia* (Michigan/Cambridge 1999) 852-853.
- HENTSCHEL, Frank, "Sinnlichkeit und Vernunft in Augustins "De musica"": *Wissenschaft und Weisheit* 57 (1994) 189-200.
- KENDEFFY, Gábor, "Augustine on Divine Ideas as Epistemological Criteria": *Acta antiqua academiae scientiarum hungaricae* 42 (2002) 181-193. "Pourquoi Augustin a-t-il écrit le Contra Academicos": *Acta Antica Hungarica* 36 (1995) 177-183.

- LASA, Carlos Daniel, “Interioridad y palabra en san Agustín de Hipona”: *Augustinus* 46 (2001) 55-83.
- O'DONNELL, James J., “Augustine's Idea of God”: *Augustinian Studies* 25 (1994) 25-35.
- PIERETTI, Antonio, “Linguaggio e verità interiore nel "De Magistro"”: *Augustinus* 39 (1994) 389-399.
- SÁNCHEZ, R., “El Espíritu Santo reconciliador en la teología de san Agustín de Hipona”: *Revista teologica limensa* 32 (1998) 52-72.
- SOLIGNAC, A., “Paradoxe de la connaissance de Dieu”, in *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin* 48 (1972), 674-675.

25. *Voluntas, libertas, liberum arbitrium*

- ÁLVAREZ TURIENZO, Saturnino, “Velle-Posse: Un tópico antropológico-moral agustiniano” in A. ZUMKELLER (ed.), *Signum Pietatis. Festgabe für Cornelius Petrus Mayer OSA zum 60. Geburtstag* (Würzburg 1989) 251-266.
- BABCOCK, William S., “Augustine and the Spirituality of Desire”: *Augustinian Studies* 25 (1994) 179-199.
- BETTETINI, Maria, “Libertà e visione (De ciu. Dei XXII, 29)” in L. ALICI (dir.), *Il mistero del male e la libertà possibile (III): Lettura del De ciuitate Dei di Agostino. Atti del VII Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia* (Roma 1996) 171-182. “Pensare il nulla, dire la materia: libertà ed ermeneutica nel XII libro delle Confessioni” in L. ALICI (dir.), *Il mistero del male e la libertà possibile: Linee di antropologia agostiniana. Atti del VI Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia* (Roma 1995) 139-149.
- BOCHET, Isabelle, “Animae medicina. La libération de la triple convoitise selon De uera religione” in L. ALICI (dir.), *Il mistero del male e la libertà possibile (III): Lettura del De ciuitate Dei di Agostino. Atti del VII Seminario a Perugia* (Roma 1996) 143-176.

- BOK, Nico den, "Freedom of the Will: A Systematic and Biographical Sounding of Augustine's Thoughts on Human Willing": *Augustiniana* 44 (1994) 237-270.
- CAMPODONICO, Angelo, "Libertà come assenso all'essere" in L. ALICI (dir.), *Il mistero del male e la libertà possibile (III): Lettura del De ciuitate Dei di Agostino. Atti del VII Seminario a Perugia* (Roma 1996) 153-170.
- CLARK, Mary T., "Augustinian Freedom": *Augustinus* 39 (1994) 123-129.
- DJUTH, Marianne, "Stoicism and Augustine's Doctrine of Human Freedom after 396" in J.C. SCHNAUBELT & F. VAN FLETEREN (ed.), *Augustine: "Second Founder of the Faith"* (New York 1990) 387-401. "Liberty" in Allan D. FITZGERALD (ed.), *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia* (Michigan/Cambridge 1999) 495-498. "Will" in Allan D. FITZGERALD (ed.), *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia* (Michigan/Cambridge 1999) 881-885. "Augustine on Necessity": *Augustinian Studies* 31 (2000) 195-210.
- DOIGNON, Jean, "Desiderare, desiderium" in C. MAYER (dir.), *Augustinus-Lexikon 2* (1996-2002) 306-309.
- GALINDO RODRIGO, José Antonio, "La libertad como autodeterminación en san Agustín": *Augustinus* 35 (1990) 299-320.
- GANSSLE, Gregory E., "The Development of Augustine's View of the Freedom of the Will (386-397)": *The Modern Schoolman* 74 (1996) 1-18.
- HARRISON, Simon, "Do We Have a Will? Augustine's Way in to the Will" in G.B. MATTHEWS (ed.), *The Augustinian Tradition* (Berkeley, California 1999) 195-205.
- HOLMSTRÖM-HINTIKKA, Ghita, "St. Augustine and the Concept of Will" in T. KOISTINEN & T. LEHTONEN, *Philosophical Studies in Religion, Metaphysics, and Ethics. Essays in Honour of H. Kirjavainen* (Helsinki 1997) 274-291.
- HORN, Christoph, "Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs": *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 50 (1996) 113-132.
- LETTIERI, Gaetano, "La dialettica della libertà - Assoluto e relazione in Plotino e in Agostino" in R. PICCOLOMINI (dir.), *Interiorità e intenzionalità nel De ciuitate Dei di Sant'Agostino. Atti delle III. Seminario Intern. del centro di Studi Agostiniani di Perugia* (Roma 1991) 143-174.
- PEETZ, Siegbert, "Augustin über menschliche Freiheit (Buch V)" in C. HORN (dir.), *Augustinus, De ciuitate dei* (Berlin 1997) 63-86.

- PEGUEROLES, Juan, “"Libertas", fin del "liberum arbitrium", en san Agustín. Segundo postscriptum”: *Augustinus* 39 (1994) 365-371.
- RAKUS, Daniel T., “Augustinian "libertas": The Foundation of an Ethics of Being”: *The Downside Review* 115 (1997) 79-98.
- RANNIKKO, Esa, *Liberum arbitrium and necessitas : A Philosophical Inquiry into Augustine's Conception of the Will* (Helsinki 1997).
- SCIUTO, Italo, “La volontà del male trà libertà e arbitrio” in L. ALICI (dir.), *Il mistero del male e la libertà possibile: Linee di antropologia agostiniana. Atti del VI Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia* (Roma 1995) 111-138.
- STUMP, Eleonore, “Augustine on Free Will” in E. STUMP & N. KRETZMANN (ed.), *The Cambridge Companion to Augustine* (Cambridge 2001) 124-147.
- WEISMANN, Francisco José, “La libertad como búsqueda de la verdad en el joven Agustín”: *Stromata* 46 (1990) 65-73.
- WILKS, Michael J., “St. Augustine and the General Will” in J. DUNN & I. HARRIS (ed.), *Augustine* 1 (Cheltenham 1997) 476-511.