UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de História
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

Lucas Jorge de Freitas

A Construção do Ethos Cristão
nas Polêmicas Religiosas de Agostinho de Hipona
NÍVEL: DOUTORADO

VERSÃO CORRIGIDA

São Paulo
2019

LUCAS JORGE DE FREITAS

A Construção do Ethos Cristão

nas Polêmicas Religiosas de Agostinho de Hipona

Tese apresentada ao
Departamento de História da
Faculdade de Filosofia, Letras
e Ciências Humanas para
obtenção do título de
Doutorado em História Social

Área de Concentração:
História Social

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Ana
Paula Tavares Magalhães

São Paulo
2019

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo da Publicação

Serviço de Biblioteca e Documentação

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Freitas, Lucas Jorge de.

A Construção do Ethos Cristão nas Polêmicas Religiosas de Agostinho de Hipona. / Lucas Jorge de Freitas; orientadora Ana Paula Tavares Magalhães. - São Paulo, 2018.

216 f

Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de História. Área de Concentração: História Social.

1. Agostinho de Hipona. 2. Donatismo. 3. Arianismo. 4. Pelagianismo. 5. Cristianismo Primitivo. I. Magalhães, Ana Paula Tavares. II. Título.

FREITAS, Lucas Jorge de. **A Construção do Ethos Cristão nas Polêmicas Religiosas de Agostinho de Hipona**. Tese apresentada à Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas para obtenção do título de Doutor em História Social.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Agradecimentos

À minha orientadora Prof^ª. Dr^ª. Ana Paula Tavares Magalhães por toda a paciência, confiança e apoio. Sem estes, esta pesquisa não somente não seria possível, como não seria concluída.

Em especial à minha esposa, Beatriz Bessornia, por sua compreensão, carinho e incansável apoio ao longo do período de elaboração deste trabalho. Seu apoio é o que permitiu que esta pesquisa se tornasse realidade.

Ao meu amigo, interlocutor e parceiro Ivan Baycer Junior, minha referência na incursão pelo apaixonante estudo da retórica. Da mesma forma, minha referência quanto pesquisador e historiador.

Aos meus revisores Lígia, Raquel e Luiz por toda a dedicação, esforço e tempo despendidos.

Aos meus amigos, palpiteiros e leitores eventuais, que também estiveram diretamente envolvidos neste longo processo, André Navajas Madio, Bruno Galeano, Diogo Cómitre, Doglas Lubarino, Ellen Perreira, Gesner Brito, José Luís dos Santos, Rui Luis Rodrigues, Marcus Baccega, Mizael Souza, Selene dos Santos, Talita Cristina Garcia, Uiran Gebara da Silva, Wagner Aparecido Stefani e Xênia de Castro Barbosa.

Agradeço, profundamente, duas pessoas que foram de suma importância em minha vida, mas que, infelizmente, já não se encontram mais neste mundo. Meus avôs, Jayme Jorge de Freitas, cujas frases - como: "faça o que fizer de sua vida, viva ela com lealdade, integridade e acima de tudo com inteligência" - sempre carregarei para resto da minha vida; e seu Roque Higino Bueno, exemplo de ser humano e personificação da paciência, humildade e perseverança.

Resumo

FREITAS, Lucas Jorge de. **A Construção do Ethos Cristão nas Polêmicas Religiosas de Agostinho de Hipona**. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2018.

Nos séculos IV e V ocorreram contínuos esforços por uma unificação e homogeneização do credo cristão, algo que provocou o embate e o confronto entre as diversas vertentes, cada qual arrogava para si o título de “verdadeiros cristãos” e imputando aos seus adversários a alcunha de “falsos cristãos”. O *ethos* retórico cristão é constituído a partir da premissa de que haveria uma única Verdade, assim sendo, na medida em que ser cristão é, por definição, empreender a *imitatio Christi*, tentava-se determinar aquele que advoga por Cristo do dito herege. Em meio a estas intensas disputas retóricas, Agostinho de Hipona foi um dos autores de maior destaque, participando dos principais debates de sua época. O donatismo, o arianismo e o pelagianismo foram três dos seus principais adversários. Cada qual representando um diferente desafio, Agostinho necessitava responder e enfrentar estas vertentes na defesa do que ele acreditava ser a verdadeira via salvífica cristã. O donatismo foi considerado como um desdobramento das perseguições perpetradas por Diocleciano; estas teriam causado um cisma político e doutrinário, cindindo a Igreja cristã na África romana. O arianismo, uma dissidência trinitária e protagonista incontestado do século IV, defendia uma “hierarquia” dentro da Trindade e contestava sua própria definição. O pelagianismo, uma frequente preocupação de Agostinho nos seus últimos 20 anos, negava o conceito do pecado original e questionava papel da Graça divina na salvação. A partir da premissa de que o que estava realmente em jogo era a definição de qual das vertentes era verdadeiramente a portadora do legado de Cristo, a presente pesquisa procura comparar o processo de construção do *ethos* retórico destas três vertentes. Almeja-se, portanto, investigar o *ethos* retórico imputado por Agostinho aos seus adversários, cotejando os tratados polêmicos feitos pelo bispo de Hipona contra donatista, arianos e pelagianos.

Palavras-Chave: Agostinho de Hipona; Donatismo; Arianismo; Pelagianismo; Ethos Retórico; Cristianismo Primitivo.

ABSTRACT

FREITAS, Lucas Jorge de. **Building the Christian Ethos in Augustine of Hippo religious polemics**. Thesis (Doctoral). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2018.

There were continuous efforts in the 4th and 5th centuries aiming to unify and homogeneity of the Christian faith, causing clashes between different doctrines – each one claiming to be the “true Christians” and calling the adversaries as “false Christians”. The Christian rhetorical ethos is constituted by the fundament that there is only one Truth: to be Christian is, by definition, undertaking the imitatio Christi. Then it would be possible to distinguish the one who preached for Christ and the one so-called heretical. Among those intense rhetorical disputes, Augustine of Hippo was one the most prominent authors, contributing to the greatest discussions from his time. Donatism, Arianism, and Pelagianism were his main enemies. Each one of them representing a different challenge, Augustine needed to answer and defy those three branches in defence of his own belief as the Christian redemption. The Donatism was seen as a development from the persecutions made by Emperor Diocletian, causing a political and doctrinal breaking causing the Christian Roman African Church division. The Arianism, a Trinitarian schism and without any doubt protagonist of the 4th century doctrinal debate, defending a hierarchy among the people of the Trinity, challenging its own concept. Pelagianism, a recurrent Augustine’s preoccupation in his last twenty years of life, denied the idea of original sin and defied the role of divine grace in the redemption. Based on the starting point the was actually in dispute was which one of these three branches were the true bearer of Christ legacy, this research aims to compare the construction process of the rhetoric ethos from those tree branches. In order to do that, this thesis investigates the rhetoric ethos ascribed for Augustine of Hippo to his adversaries, focusing on the polemic tracts made by Augustine of Hippo against the Donatists, Arians, and, Pelagians.

Key-words: Augustine of Hippo, Donatism, Arianism, Pelagianism, Ethos, Rhetoric, Early Christianity.

SUMÁRIO

Introdução: uma contextualização do Império e do Cristianismo.....	9
Capítulo 1 – Introdução ao pensamento de Agostinho de Hipona.....	20
1. A Linguagem e sua concepção inicial na Idade Média.....	27
2. A Linguagem em Platão e Aristóteles.....	36
3. A Linguagem e a Tradição Cristã.....	42
4. O dilema da interpretação da palavra em Agostinho.....	50
5. Justino, o mártir, e a aproximação entre Jesus Cristo e Sócrates.....	61
6. A Relação entre Neoplatonismo e o Cristianismo na construção do <i>Cogito</i> Agostiniano	76
Capítulo 2 - A dissidência donatista e a mudança de posicionamento de Agostinho.....	99
1. A construção do ethos donatista no <i>Contra Epistulam Parmeniani</i>	110
Capítulo 3 - O Arianismo e a questão Trinitária.....	137
1. A Construção do Ethos Ariano no Debate com Maximino	152
Capítulo 4 - O Pelagianismo e a questão da Graça.....	165
1. A Construção do Ethos Pelagiano no <i>Contra secundam Juliani</i>	176
Conclusão.....	191
Bibliografia.....	198

Introdução

Uma contextualização do Império e do Cristianismo

O cristianismo, desde seus primórdios, foi uma fonte inesgotável de debates e controvérsias. Nos séculos IV e V, esforços de unificação e homogeneização do credo, promoveram embates e confrontos entre diversas vertentes da religião. Cada uma arrogava para seus adeptos o título de “verdadeiros cristãos” e imputava aos seus adversários a alcunha de “falsos cristãos”: estavam em jogo a salvação e a danação eternas. Era imprescindível distinguir de maneira convincente a verdade do erro e nessas polêmicas, com a tomada de posição dos agentes em disputa, constituiu-se o *ethos*¹ retórico cristão, firmado sobre duas premissas: a crença na existência de uma única Verdade e a definição do cristão segundo a *imitatio Christi*.

Agostinho de Hipona foi um dos autores de maior destaque e participação nessas controvérsias teológicas, estando envolvido nos principais debates de sua época. Para os envolvidos nestas controvérsias, ser portador desta Verdade significa deter a possibilidade da salvação, enquanto não o ser acarreta a impossibilidade da salvação, ou seja, a danação eterna. Era, portanto, imprescindível demonstrar que seus opositores se encontravam em erro e que sua vertente era correta. Três foram os seus principais adversários foram: arianos, donatistas e pelagianos. Cada um deles desafiava o autor com um conjunto diverso de questões filosóficas e doutrinárias, cujas respostas exigiam de Agostinho não apenas uma argumentação incansável, mas também a modificação eventual de suas posições.

Sendo assim, dando continuidade ao trabalho de pesquisa desenvolvido durante o mestrado², a presente tese analisa e compara como o bispo de Hipona constitui um *ethos*

¹ O *ethos* é uma construção discursiva feita a partir de técnicas da oratória e da retórica que permite ao orador edificar para si, e para seu adversário, uma certa imagem a fim de atingir seus objetivos. Dentro do discurso cristão é denominado por Sartorelli como *nuntius causae veritatis* e, por definição, abarca as características da oratória em sua dupla função de referir-se à realidade do orador, seu discurso e, ao mesmo tempo, apresentar-se como um espelho do caráter do orador. Por sua essência dialética, estes *ethos* pode existir e ser construído somente na presença e na escolha de um adversário, portanto, em um combate, uma controvérsia. SARTORELLI, Elaine Cristine. Estratégia de Construção e Legitimação do Ethos na causa veritatis: Miguel Servet e as Polêmicas Religiosas do Século XVI. Tese (Doutorado em Letras Clássicas). Universidade de São Paulo. São Paulo. 2005. p. 4.

² FREITAS, Lucas Jorge de. *Estudo da Construção do Ethos Retórico Donatista e suas Implicações no*

retórico para si diante de seus três grandes adversários. A análise e comparação destes *ethos* visa compreender e elucidar as sucessivas mudanças que os conceitos cristãos vão sofrendo na retórica agostiniana. Marcadamente, a própria concepção de Agostinho do que seria um *ethos* cristão ideal passa a ser relativizada frente aos questionamentos presentes nestes confrontos e nos acontecimentos desta atribulada época.

Os primeiros séculos cristãos foram marcados por um esforço intenso de definição da mensagem de Cristo, dos conceitos que a constituiriam e do próprio significado do que seria ser cristão. Sucessivos embates constituiriam pouco a pouco, a chamada ortodoxia, e sua contrapartida a 'heresia'. Esse período foi remetido tradicionalmente ao declínio e agonia do Império Romano, época a que Peter Brown e Henri-Irénée Marrou chamaram Antiguidade Tardia, caracterizada pela “anarquia militar”, bem como pelo encolhimento das fronteiras e pela derrubada do *limes* romano, visto que o Império se mostrava incapazes de resistir às seguidas ondas de migrações germânicas³. As linhas mais tradicionais de estudo⁴ tendem a conferir maior peso aos bárbaros, tanto em termos político-militares quanto socioculturais, indicando-os como os grandes responsáveis pela desarticulação do Império e da cultura clássica – o ataque sofrido por Roma teria sido simplesmente potente demais para que suas legiões resistissem. Da Britânia ao Danúbio, todo o *limes* foi ameaçado de uma forma ou de outra e, dispondo de poucas alternativas, o Império Romano se viu forçado a retrain suas linhas defensivas, o que acarretaria uma crise econômica de graves repercussões⁵.

Não mais dispondo da flexibilidade e das capacidades necessárias para assimilar os germanos, Roma não detinha suficiente poderio militar para dominá-los. Invertia-se, então, o processo e o projeto de conquista e romanização dos outros povos⁶. Nesse

Cristianismo Africano do Século IV e V. Dissertação de Mestrado, FFLCH-USP, 2013.

³ A crise econômica do século terceiro vem sendo relativizada pela historiografia, com especial destaque para os trabalhos de Jean-Michel Carrié. Este, em seu artigo “Elitismo cultural e ‘democratização da cultura’ no Império Romano Tardio”, questiona a crise cultural que o Império Romano teria enfrentado nesse período (“Elitismo cultural e ‘democratização da cultura’ no Império Romano Tardio”. Trad.: Deivid Valério Gaia. História [online]. 2010. Vol. 29, n.1, pp. 456-474. ISSN 1980-4369. <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-90742010000100027>).

⁴ Destaque para a historiografia produzida por Gibbon até princípios do século XX. GIBBON, Edward. *Declínio e Queda do Império Romano*. Ed. Abreviada, São Paulo, Companhia das Letras, 2005.

⁵ Cf. LE GOFF, Jacques. *A civilização do Ocidente Medieval*. São Paulo, Ed. EDUSP, 2005. BROWN, Peter, *The world of Late Antiquity: from Marcus Aurelius to Muhammad*. Londres: Thames and Hudson, 1971. Há todo um debate acerca de se a crise do Império foi causada por fatores externos, internos, ou por uma somatória de ambos (Cf. Dawson, C. *A formação da Europa*. Braga: Livraria Cruz, 1972).

⁶ O projeto de romanização partia de um princípio de redistribuição institucional/imperial da *civitas*, visando integrar ou conduzir àqueles em situação supostamente inferior para a única forma de cultura concebível, a romana. AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens: A Negociação da Fé*. São Paulo: Ed.

contexto, a coadunação entre romanos e bárbaros passa a ser entretida como a solução para a crescente crise. Ainda que os romanos supusessem que os bárbaros estavam sob seu jugo, o que se deu foi precisamente o inverso, ou seja, “*os bárbaros, vencedores, admitiram ao seu lado os romanos vencidos*”⁷. O Império Romano sofreu com tal conjuntura, passando por recorrentes tentativas, marcadamente lideradas por Diocleciano e Constantino, de restauração e reestruturação de suas instituições, sendo também esse o período no qual tem início a chamada época das grandes heresias cristãs. Essas preocupariam imensamente os imperadores que, a partir de Constantino, nutrem a esperança de que a religião e a cultura cristãs pudessem unificar e pacificar o Império. Como afirma Veyne: “legalizando a Igreja (...) [e] estabelecendo-a, (...) Constantino fortificará um organismo completo, acionará uma formidável máquina que pouco a pouco enquadrará e cristianizar a massa da população e até enviar missionários aos povos estrangeiros”⁸.

Em uma análise histórico-política desse período, a progressiva descentralização do Estado imperial indicaria uma reorganização das relações políticas frente à mudança completa dos agentes e das forças concorrentes, isto é, forças centrífugas cada vez mais poderosas conduziriam à regionalização e concentração do poder nos expoentes locais, cujo resultado mais emblemático seria a formação dos reinos romano-germânicos como parte do processo de pulverização política que marcaria o fim do Império Romano⁹. Já em uma análise de viés culturalista, o conceito de “decadência” estaria em questão; aqui tal conceito, a despeito de sua origem política, abarcaria também aspectos morais e culturais¹⁰. Tal ‘decadência’ consistiria em um processo maior de desarticulação da identidade cultural romana, a chamada *Civitas romana*, e de transformação da mesma em *Civitas Dei*, uma nova identidade originária na crença em um Deus.

Mais do que a transição da horizontalidade romana para a verticalização cristã, a

Humanitas, 2007, p. 445.

⁷ LE GOFF, Jacques. *A civilização do Ocidente Medieval*. São Paulo: Ed. EDUSP, 2005, p. 25.

⁸ VEYNE, Paul. *Quando nosso mundo se tornou cristão*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2010. p. 66.

⁹ SILVA, Gilvan Ventura da. “O fim do mundo antigo: uma discussão historiográfica”. In: “[Revista Mirabilia 1](http://www.revistamirabilia.com/Numeros/Num1/ofim.html)” – <http://www.revistamirabilia.com/Numeros/Num1/ofim.html>.

¹⁰ Veyne destaca o poder de atração que o cristianismo exerceu neste mesmo período, enquanto a cultura clássica carecia de grandes autores: “Apesar das perseguições, o cristianismo atraía, em todas as classes sociais, uma elite espiritual, sem exclusão de intelectuais de reconhecido talento, [como] Tertuliano ou Orígenes”. (VEYNE, op. cit., p. 75). Apesar de apresentar um enfoque majoritariamente político, a obra de Gibbon não se abstém de apontar, neste período, uma tendência da cultura clássica a uma estagnação, comprovável pela falta de grandes autores após o século III, algo que teria retirado da mesma o seu poder de cooptação junto à população. Cf.

Civitas Dei seria, em termos identitários, uma redefinição marcante de postura em relação à *religio* romana. O que era antes uma parte do todo, apenas um aspecto do Estado, de suas práticas e políticas, passaria doravante a ser cada vez mais o fator que definiria a totalidade. Na mudança da identidade antiga clássica e romana tardia para a medieval ocidental, a religião deixava o papel coadjuvante no qual se encontrava e estabelecia-se de forma autônoma em relação ao fórum laico, tornando-se progressivamente central na definição da identidade ocidental. Isso promoveu importante mudança naquilo que significava ser cristão: a *imitatio Christi* centrada inicialmente na busca por uma realidade extra-mundana, passou a ser concebida como forma de atuação neste mundo, isto é, imitando-se Cristo na sua plenitude, não apenas na morte, mas também na conduta em vida¹¹.

Contrapondo-se às perspectivas tradicionais, Henri Irénée Marrou e Peter Brown propuseram essa época, em oposição à ideia de decadência, como um momento de gênese de novas concepções (como a *religio*, a *civitas* e as instituições político-sociais), chamando-a de Antiguidade Tardia. Conceito esse que, em si, encerra uma valorização da especificidade do momento histórico em questão à luz da fusão e ressignificação das culturas cristã e clássica. Assim sendo, o emprego neste trabalho da expressão “antiguidade tardia” significa o reconhecimento da originalidade atribuída ao período e adesão à orientação de que o mesmo deve ser estudado em si, dotado de uma lógica própria e não como causa incipiente ou produto dos períodos que lhe são prévios ou subsequentes¹².

O cristianismo, inicialmente uma seita derivada do judaísmo, rapidamente se desprende de sua religião matriz não apenas por advogar que o seu fundador, Jesus de Nazaré, era o verdadeiro Messias, mas principalmente por tê-lo considerado o verdadeiro e único filho de Deus¹³. Essa crença, avessa aos preceitos judaicos, imbuiria Jesus de uma

¹¹ Cf. BACCEGA, Marcus V. de Abreu. *Logos do Sacramento, Retórica do Santo Gral*. A sacramentalidade medieval do mundo e do homem na Demanda do Santo Gral de Heidelberg (século XIII). Tese (Doutorado). FFLCH-USP, 2011.

¹² Nas palavras de Peter Brown: As profundas modificações religiosas e culturais do fim da Antiguidade não têm por teatro um mundo aterrado pela sombra de uma catástrofe. Longe disso, os homens dessa época formam uma sociedade rica e surpreendentemente compreensiva que se estabiliza e conquista uma estrutura significativamente diferente da classe romana do período clássico. BROWN, Peter. *O fim do mundo clássico*. Lisboa: Verbo, 1972. p. 35. Cf.: MARROU, H. I. *¿Decadencia Romana o Antigüedad Tardía?* Madrid: Rialp, 1980. SILVA, Gilvan Ventura da. *O fim do mundo antigo: uma discussão historiográfica*. In: “[Revista Mirabilia 1](http://www.revistamirabilia.com/Numeros/Num1/ofim.html)” – <http://www.revistamirabilia.com/Numeros/Num1/ofim.html>.

¹³ Cf. MARROU, Henri-Irénée. *Dos primórdios a São Gregório Magno*. Petrópolis, ed. Vozes, 1984. O autor faz uma extensa descrição das diversas vertentes judaicas e da posterior diferenciação do cristianismo

dupla natureza – a chamada *due nature* de Cristo: nele subsistiria tanto a forma humana, herdada de sua mãe, quanto a divina, advinda do próprio Deus criador. Tal posicionamento, além de originar variadas interpretações e inúmeras controvérsias, representou, em termos doutrinários, primeiramente uma guinada e, depois, a ruptura decisiva com o judaísmo.

Paulo foi um dos protagonistas deste processo e, de sua atuação apostólica, derivam não apenas comunidades de convertidos, mas também conceitos fundamentais para o credo cristão, como a imortalidade da alma, a crença em um Deus único que admitiria as almas dos fiéis em seu Reino e, por fim, de Jesus como Redentor e Salvador da humanidade. Paulo é indiscutivelmente vital, dentre outras coisas, para “o conceito de fé tornar-se o elemento essencial da profissão cristã. Mais do que uma fé em Deus, parece tratar-se, todavia, da fé no Reino dos Céus (isto é, do Paraíso)”¹⁴;

Tratava-se de uma mudança de significado na expectativa judaica, a qual ansiava por um reino terrestre de Deus, mas que, por meio da crença em Jesus, passou a ser concebida como Reino dos Céus, isto é, uma “realidade extra-mundana, transcendente, como o próprio Deus, à existência terrena”¹⁵. Deste derivam conceitos adicionais, como a imortalidade da alma, a crença em um Deus único que admite as almas dos fiéis em seu Reino, e Jesus como Redentor e Salvador da humanidade. Dentro desse arranjo, o iniciado na nova religião deveria renunciar à sua vida mundana, assim como a qualquer base religiosa e cultural anteriormente estabelecida, numa passagem marcada pelo ritual do batismo, o passo fundamental para sua iniciação¹⁶. O cristianismo passa, então, por um período de consolidação de seu *ethos* retórico, constituído através de seus contatos com outras culturas, uma consequência das aspirações cristãs à universalidade, assim como de sua característica proselitista¹⁷.

na primeira metade de sua obra. GIBBON, Edward. *Declínio e Queda do Império Romano*. Ed. Abreviada, São Paulo, Companhia das Letras, 2005.

¹⁴ AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens: A Negociação da Fé*. Ed. Humanitas, São Paulo, 2007, p. 120. O estabelecimento do conceito de fé está em Hebreus 11,1: “Fé é certeza nas coisas esperadas, é demonstração das coisas que não se vêem.”

¹⁵ Idem, *ibidem*, p. 245.

¹⁶ Idem, *ibidem*, p. 245. Para entrar nesta nova comunidade, homogênea e horizontalmente articulada, dever-se-ia despojar da identidade obtida ao nascimento em prol de outra escolhida, por eleição, mediante um ato de fé. Esta nova identidade transcende superaria quaisquer limitações ou divisões humanas, alteridades ou etnias, sendo baseada na fé no Reino dos Céus e na espera por este, estabelecida na taxativa afirmação “meu reino não é deste mundo” (Jo 18,36), frase supostamente proferida por Jesus que era utilizada como justificativa última dos mártires cristãos dos primeiros séculos.

¹⁷ O contato com a cultura greco-romana teve especial importância, inevitavelmente redefinindo a crença

Foi nos séculos II e III, apresentados costumeiramente pela historiografia como período de desarticulação dos valores e instituições republicanas romanas, que ocorreram as trocas culturais mais intensas do cristianismo em formação e quando a expectativa pelo Reino dos Céus estava em franca expansão. As razões para isso são diversas¹⁸, variando desde guerras políticas internas ao empobrecimento e a mistura das famílias nobres com a massa do povo. A própria identidade romana entra numa grave crise pela perda gradativa daqueles que eram considerados os primeiros e verdadeiros romanos, linhagem sagrada que remontava à fundação da própria Roma: a camada patrícia¹⁹. O modo de vida romano teria se mostrado insustentável, suas estruturas políticas, sociais, ideológicas e religiosas progressivamente incapazes de fornecer respostas às necessidades do homem romano²⁰.

Foi esse período de insegurança, reestruturação institucional e reorganização religiosa que acabou tornando possível que algumas crenças, até então limitadas a certos grupos sociais ou regiões, tivessem a chance de adotar um caráter hegemônico e de constituir a nova *religio* que caracterizou a Antiguidade Tardia. O cristianismo, em particular, teve um surpreendente desenvolvimento em meio à suposta decadência romano, aproveitando-se da ausência das instituições e dos valores clássicos. Por consequência, expandiu-se de forma extraordinária, conquistando, a princípio, as camadas mais baixas da população, a seguida a elite imperial e, por fim, o Império como um todo.

em Cristo ao lhe dar corpo ideológico e doutrinário. A chamada cultura clássica foi produzida dentro de um mito criacional no qual tem seu ponto partida, consistindo tal elaboração mítica em um plano de descontinuidade, por ser des-historificante e diacrônica. A alteridade de tal cultura está no extra-humano, sendo que neste se buscam ferramentas para compreender o mundo em que se encontra. Seu aspecto jurídico estatizante é a característica que a permite tomar para si o papel de cultura julgante, definindo, a partir disto, uma hierarquização cultural que, a um só tempo, garante e reconfirma a própria cultura romana. Esse aspecto transforma as demais alteridades em algo cujo entendimento pleno é inalcançável, por serem tidas como patamares inferiores dessa mesma cultura. É esse o raciocínio que fundamenta e justifica o supracitado projeto de conquista e romanização dos povos, projeto esse que partia, como já foi dito, de um princípio de redistribuição institucional/imperial da *civitas* romana. AGNOLIN, op. cit., p. 445.

¹⁸ Para mais informações consultar o artigo de Gilvan Ventura da Silva na revista *Mirabilia*. (SILVA, Gilvan Ventura da. “O fim do mundo antigo: uma discussão historiográfica”. In: *Revista Mirabilia*, nº1, 2001 – <http://www.revistamirabilia.com/Numeros/Num1/ofim.html>. Para a linha historiográfica iniciada por Gibbon, o direcionamento para o Oriente e a própria fundação de Constantinopla estavam intrinsecamente ligados à corrupção da sociedade romana: os romanos teriam abandonado sua simplicidade original por uma imitação caricata da pompa e exageros das cortes asiáticas, uma mudança que teria ocasionado perdas no que compete à moralidade e uma intensificação do cerimonial, levando à derrocada dos valores romanos e uma degeneração geral da sociedade, que a teria feito perder a própria identidade. Como ressalta Gibbon, “um observador de espírito filosófico poderia confundir o sistema de governo romano com um teatro esplendoroso, cheio de atores para todos os papéis e posições sociais que repetiam a linguagem e imitavam as paixões de seus modelos originais”. GIBBON, Edward. *Declínio e Queda do Império Romano*. São Paulo: Ed. abreviada, Companhia das Letras, 2005, p. 303.

¹⁹ CRUZ, Marcus Silva da. “Virtudes romanas e valores cristãos: um estudo acerca da ética e da política na antiguidade tardia”. *Veritas*. Porto Alegre, v.40, n. 159, set. 1995, pp. 319-335.

²⁰ LE GOFF, Jacques. *A civilização do Ocidente Medieval*. São Paulo: Ed. EDUSP, 2005, p. 24-26.

Isso não se deu por acaso: a ascensão do cristianismo e posterior escolha deste por Constantino foram consequências diretas de um amplo esforço, iniciado por Paulo, para estabelecer patamares comuns de comunicação entre o cristianismo e a cultura greco-romana. Esse esforço perpassou os grandes padres da Igreja, os quais buscaram instaurar maneiras apropriadas de associar tais vertentes culturais, de modo que a religião cristã empreendeu uma série de apropriações e re-significações de valores e virtudes encontradas na cultura clássica, combinando-os àqueles que seriam próprios ao credo cristão, com principal destaque para os valores cristãos de *humilitas* e *caritas*.

Com a ascensão do cristianismo, a justiça torna-se algo sagrado através da noção da sagrada aliança, isto é, do pacto entre Deus e os homens; a presença da divindade como único elemento sagrado entre todas as coisas acaba por dessacralizar as instituições, instaurando uma concepção de justiça que pode estar ou não de acordo com os ditames do Estado²¹, uma via alternativa que confere ao poder políticas novas maneiras de desculpar a si mesmo ou imputar culpa. A separação entre a instituição jurídica e a estatal possibilita uma concepção do Estado como sujeito a cometer erros e seus agentes passíveis de punição, sendo o Deus cristão instaurado, então, como a instância última de justiça. O mundo “pagão” não diferenciava Estado e religião, sendo somente com o cristianismo que esta separação entre as duas espadas passa a acontecer; isso ocorre, em parte, como consequência de uma reafirmação da Igreja perante o Estado e, em parte, devido à origem da mesma ter-se dado fora do Estado, como estrutura paralela a este e, na maior parte do tempo, conflitante com o mesmo²². Como decorrência disso, assim como da “concretização” do *ethos* retórico cristão frente seus concorrentes, em particular da cultura clássica – algo condizente com as necessidades que lhe eram impostas, mas que gerará controvérsias e disputas viscerais sem precedentes – a crença em Cristo passa a um novo momento dentro de sua construção histórica.

Esse terceiro momento passa a ser hegemônico a partir do quarto século da era cristã, fato que ocorre em um contexto particularmente interessante, no qual o cristianismo encontra-se em vias de tornar-se a religião oficial do Império e ser imposto a todos os seus habitantes. A necessidade de uma maior unidade para o Império implicava na procura por uma nova ideologia impulsionadora e unificadora, o que se tornou uma

²¹ O termo “Estado” está sendo usado aqui com as devidas ressalvas quanto ao seu anacronismo, significando somente o conjunto de instituições administrativas presentes no mundo romano.

²² PRODI, Paolo. *Uma História da Justiça*, São Paulo, Martins Fontes, 2005. – (Coleção Justiça e Direito). pp. 16-21.

preocupação constante para o Imperador Constantino²³. Devia ocorrer uma autêntica *renovatio Romanae*. Isso, entretanto, requeria a cooperação de todos os súditos do Império²⁴. Dentro dessa dinâmica, o Imperador procurou, na medida do possível, encaixar o cristianismo em suas necessidades²⁵. A motivação da escolha de Constantino pelo cristianismo é controversa, mas pode ser explicada por alguns fatores: o cristianismo tinha atrativos intelectuais e racionais, bem como uma aprofundada literatura dotada de uma maior abrangência e conteúdo que a maior parte das religiões concorrentes; encontrando-se, ademais, em um terreno e contexto férteis para o seu desenvolvimento²⁶.

Diante desse quadro, o cristianismo precisava adequar-se às expectativas que lhe eram impostas, sendo necessária uma homogeneização de credo e dos ritos, o que já vinha ocorrendo de forma concomitante a seu processo de institucionalização, porém de forma vagarosa. Coube aos Concílios Ecumênicos dar conta de tal tarefa, estabelecendo regras claras e uniformes para todos os cristãos e, por conseguinte, para o Império como um todo. Estabelecia-se, assim, a chamada ortodoxia e, inevitavelmente, seu oposto, a heresia. Esse termo, vindo do grego *haíresis* ou *hairen*, significava inicialmente nada mais do que uma divergência de opinião. Sua ressignificação à luz do cristianismo, entretanto, confere-o um caráter filosófico e negativo, compreendendo-se como aquilo que “nasce do conflito ou do contraste entre a verdade revelada e os diversos sistemas filosóficos e teológicos sobre os quais recai essa revelação”²⁷. Tais divergências, ainda que adviessem de intenções honestas e sinceras, configurar-se-iam como heresias por não estarem de acordo com a opinião aceita pela Igreja, isto é, com a verdade. As heresias eram, de toda forma, algo necessário à fé, pois a verdade necessitaria do erro e de suas paixões para que o caminho correto fosse encontrado²⁸.

²³ “Um objetivo do governo de Constantino se destacava claramente, (...) a restauração, a renovação e o renascimento do antigo esplendor e glória de Roma.” ULLMANN, W. *Historia del pensamiento político en la Edad Media*. Madrid, 1983, p. 13.

²⁴ “[Debía] tener lugar una autentica *renovatio Romanae*. Pero esto necesitaba la cooperación de todos los súbditos del Imperio.” Idem, *ibidem*, p. 13.

²⁵ Se, “com efeito, dentro das fronteiras do Império romano qualquer ideia referente ao governo era uma ideia jurídica” (p.25), então o cristianismo não poderla ser tratado de forma diferente, decorrendo disso o seguinte fato: “a Igreja cristã se converteu em um segmento do sistema legal romano, estando, a partir desse momento, submetida em todos os aspectos às decisões do legislador – a saber, do próprio Constantino” (p. 14). Idem, *ibidem*

²⁶ Idem, *ibidem*, pp. 16-19.

²⁷ RIBEIRO Jr., João. *Pequena história das heresias*. Campinas: Papirus, SP, 1989, p. 19.

²⁸ Paulo foi categórico quanto a isso: “é preciso que haja heresias” (1 Cor 11,19). No contexto do século IV, entretanto, o tratamento outorgado aos partidários de concepções tidas como heréticas divergia, em muito, da não-perseguição também estabelecida por Paulo; quando a questão chega a Agostinho, este, revoltado pelos inúmeros excessos donatistas, acaba por ceder ao direito natural e sua premissa de que se deve repelir

Da entrada do cristianismo na estrutura institucional romana decorre o grande crescimento do mesmo, tanto em suas funções junto à sociedade como em seu caráter político-administrativo, o que permite uma substituição do ideal jurídico estatizante pelo ideal universalista cristão como uma via de entendimento do mundo. Adicionalmente, tal entrada sugere a presença de um processo de inclusão do termo romano dentro de uma conotação cristã e de uma lógica de ressignificações que buscou a conciliação das tradições clássicas com a doutrina cristã. De forma simplista e genérica, seria possível afirmar que, se no segundo momento aqui proposto o cristianismo vai à cultura romana e ao direito romano para neles se ressignificar, haveria, em um terceiro momento, uma inversão: agora são a cultura e as instituições romanas que se dirigem ao cristianismo em busca de novos significados²⁹.

O donatismo teria surgido a partir de um problema bastante trivial: a sucessão do bispo de Cartago³⁰. Singular por se tratar, entre outras coisas, de uma querela quanto à conduta moral do clero, o donatismo teve um lugar de destaque na cristandade africana entre os séculos IV e V. Em uma época de dissidências trinitárias e de fiéis arrependidos por terem sacrificado suas crenças para preservar a própria vida, o donatismo se mostrou como um desdobramento das perseguições de Diocleciano; estas haviam dado vazão a novos desentendimentos que, por sua vez, dariam início a distúrbios nas províncias africanas. Coincidentemente, nesse mesmo período o imperador Constantino e seus sucessores buscavam no cristianismo uma nova ideologia capaz de impulsionar e unificar o Império, de modo que as querelas e distúrbios na África romana eram vistos com muito desconforto e como um problema de Estado, exigindo várias e seguidas intervenções.

De acordo com a historiografia, a dissidência donatista foi, no plano político, caracterizada como uma espécie de resistência “nacional” contra a dominação colonial de Roma, um sentimento berbere proveniente das camadas mais humildes – e, por

a força com a força.

²⁹ Com Agostinho, esse movimento e a própria *Civitas Dei* cristã são sintetizados e formalizados, marcando uma redistribuição desta nova *civitas* verticalizada, em uma tentativa de reutilização do modelo jurídico-estatizante romano. A contraposição tradicional entre romanos e bárbaros é, então, substituída pela oposição entre cristãos e pagãos. O espaço anteriormente ocupado pelo Império passa sucessivamente a ser da cristandade e, através de Leão Magno no século V, a *orbis terrarum* romana efetivamente passa a ser entendida como “*orbis Christianum*”, seguindo-se a isso o acréscimo de Gregório Magno, que completa a tradução da “*respublica totius orbis*” em “*sancta respublica*” do agora “*Imperium Christianum*”. Isso significa que o cristianismo não somente toma para si os ideais e virtudes romanas, mas os transforma em algumas de suas premissas e valores mais caros. AGNOLIN, op. cit., p. 246.

³⁰ Idem, ibidem.

consequência, menos romanizadas – da sociedade³¹; no plano religioso, esta se vê relegada a uma questão secundária, sob a alegação de se tratar de uma querela “pobre em seus prolongamentos doutrinários”³², apesar de sua fundamental contribuição para a definição da doutrina e validade dos sacramentos, da unidade da Igreja e do papel que deve ser desempenhado pelo sacerdote, uma contribuição que pode ser detectada, por exemplo, na fórmula doutrinária canônica “*nihil innouetur nisi quod traditum est*” e na concepção do funcionamento dos sacramentos “*ex opere operatur*”, que derivam diretamente de tal controvérsia³³.

O arianismo, dissidência trinitária e protagonista incontestado do século IV, defendia certa “hierarquia” dentro da Trindade. Nesta, existia o Pai (uno e eterno), o Filho (como “o Verbo que se fez carne”³⁴ e, por isso, “subordinado” ao Pai) e o Espírito Santo (primeira criatura do Filho e inferior a este)³⁵. Esta vertente colocou em debate as pessoas da Trindade e, em especial, a concepção da figura de Cristo. De rápida disseminação, em vários momentos tornou-se hegemônica tanto nas províncias europeias como asiáticas, sendo por meio desta vertente que boa parte dos povos germânicos foram cristianizados. O arianismo foi, provavelmente, a ameaça mais perigosa que o credo romano já enfrentou e, para fazer frente a este, foram convocados diversos concílios, com especial destaque a Nicéia (325)³⁶.

A dissidência é comumente caracterizada como uma “discussão abstrusa e misteriosa, derivada do abuso da filosofia”³⁷. Nas palavras de Agostinho, os arianos são “conhecidos por aquele erro com o qual negam que o Pai, o Filho e o Espírito Santo são uma e a mesma natureza e substância” (*De Haeresibus* 49)³⁸. Uma leitura preliminar das

³¹ FRAZÃO, Euza Rossi de Aguiar. *O Donatismo e os Circunceliões na obra de Santo Agostinho*. São Paulo: USP, 1976.

³² DANIELLOU, Jean e MARROU, Henri (1966). *Dos primórdios a São Gregório Magno*. Tradução por Dom Paulo Evaristo Arns, OFM. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1966.

³³ LAGA, Pedro. “Historia del donatismo”. In: *Obras Completas de San Agustín XXXII – Escritos Antidonatistas (Iº)*, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC). Madrid: Editora Católica, 1988. p. 115.

³⁴ Jo 1,14: “E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós”.

³⁵ Cf. MONSENHOR CRISTIANI. *Breve História das Heresias*, Trad.: José Aleixo Dellagnelo, São Paulo: Ed. Flamboyant, 1962. p. 18.

³⁶ Este define em seu Símbolo: “Cremos em (...) um só Senhor Jesus Cristo, o Filho de Deus, gerado pelo Pai, unigênito, isto é, da substância do Pai, Deus de Deus, Luz da Luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro, gerado, não criado, de uma só substância (*homoousios*) com o Pai (...)”. RIBEIRO, João Jr. *Pequenas histórias das heresias*, Campinas, São Paulo, ed. Papíres, 1989. p. 46.

³⁷ “[arianism] was a high and mysterious argument, derived from the abuse of philosophy.” GIBBON, Edward. *The history of the decline and fall of Roman Empire*. Volume the second. Reprint of the 1781 edition. London: Routledge/Thoemmes Press, 1997. p. 237.

³⁸ “[arrianos] son conocidísimos por aquel error con que niegan que el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo

fontes sugere que, se contra o donatismo Agostinho caracterizava o batismo como um primeiro passo fundamental para a construção do *ethos* cristão, ou seja, aquele que diferencia o ser e o não ser e, portanto, o que primeiro define o fiel como tal; ao se opor ao arianismo, o bispo mostra o sacramento como uma consequência deste “eu” cristão que ele busca constituir, assim sendo, o foco do processo de construção deste *ethos* encontrar-se-ia em uma determinada crença da Trindade. O batismo, tanto quanto prática sacramental como conceito, seria um reflexo desta crença.

Por fim, o pelagianismo foi uma preocupação frequente para Agostinho nos seus últimos vinte anos de vida. A dissidência negava o conceito de pecado original, já que a alma, tendo sido criada por Deus, não poderia trazer consigo um pecado que não cometera. Os pelagianos acreditavam que a lei divina consistiria em uma série de comandos que direcionavam o homem para um estado de perfeição moral que poderia ser atingindo pela distinção entre os valores e os méritos daquilo que é demandado. Em poucas palavras, Deus teria imbuído o homem com o livre arbítrio, de modo que somente pela sua própria capacidade de agir o sujeito poderia atingir a santidade³⁹.

Não haveria, portanto, necessidade de reaver a graça, não existindo a redenção do pecado original pelo batismo, o qual somente apagaria os erros cometidos após o nascimento. Para Agostinho, os pelagianos atentavam contra a própria base dogmática da crença cristã, inviabilizando a figura de Cristo e deturpando o sacramento do batismo. O bispo, então, passa a defender que o batismo seja administrado em crianças, reafirmando a existência do pecado original e a necessidade do batismo.

son de una y la misma naturaleza y sustancia”. AGOSTINHO de Hipona. *Obras Completas de San Agustín XXXVIII – Escritos Antiarianos y otros Herejes*, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madrid, ed: Editora Católica, 1985. p 261.

³⁹ Cf. AGOSTINHO de Hipona. *Nicene and post-nicene Fathers* vol. 4. Massachusetts, ed. Hendrickson Publishers, 1994. p. xiv.

Capítulo I

Introdução ao pensamento de Agostinho de Hipona

O bispo de Hipona despertou para a vida filosófica através da obra *Hortensius* de Cícero, desde então passou a dedicar sua vida na busca pelo conhecimento e a sabedoria. Ao se converter, a sabedoria passa progressivamente a ser confundida com a beatitude, sua busca transforma-se na procura de um bem que satisfaça todo o desejo e, com isso, confira a paz. A filosofia, enquanto atividade especulativa, sempre terá profunda importância no pensamento e nos debates do autor, entretanto, ele compreende que toda especulação, todo ato de conhecer a fim de ser melhor, deve visar fins práticos tendo seu foco no ser humano. Para realizarmos nosso objetivo neste mundo, o conhecimento da verdade seria uma condição essencial, uma utopia motivadora que leva ao caminho da perfectibilidade e à beatitude. Agostinho deseja a verdade tendo em vista a felicidade e, sendo verdade e felicidade inseparáveis, almejar, portanto, a uma é desejar a outra e vice-versa. Como coloca Gilson:

A especulação racional, que no agostinianismo é apenas a conduta perfeita da vida, aqui representará o papel necessário, mas somente preparatório, de um guia da alma em direção à contemplação mística, simples esboço da beatitude eterna e, uma vez que essa doutrina é toda orientada para a união da alma com Deus, ela não poderia ter outro centro senão Deus. Busquemos, então, como o homem se move na direção de Deus⁴⁰.

Para o bispo, a incessante busca pela verdade vai levá-lo progressivamente em direção ao cristianismo e o caminho para a Verdade por este revelado. O primeiro passo, conforme relatado no *Confissões* III, IV, 7⁴¹, foi através da exortação ao estudo a filosofia contida no *Hortensius* de Cícero.

⁴⁰ GILSON, Étienne. Introdução ao estudo de Santo Agostinho, trad: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2006. p. 29.

⁴¹ *Confissões* III, IV, 7: “Ele mudou o alvo das minhas afeições e encaminhou para Vós, Senhor, as minhas preces, e transformando minhas aspirações e desejos”. AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo, Editora Nova Cultura, 2004.

Como ardia, Deus meu, como ardia em desejos de voar das coisas terrenas para Vós, sem saber como procedeis comigo? ‘Em Vós está, verdadeiramente, a sabedoria’⁴², porém o amor da sabedoria, pelo qual os estudos literários me apaixonavam, tem o nome grego de Filosofia (*Confissões* III, IV, 7).

A primeira conversão de Agostinho foi, portanto, a Filosofia, algo que impactará profundamente em seus escritos tornando-se o instrumento e a base pelo qual o bispo irá definir seus conceitos e, posteriormente, o próprio *ethos* cristão. Por exemplo, o conceito agostiniano de conversão foi herdado da tradição filosófica neoplatônica, preserva desta a noção de retorno. Um retorno à origem primeira de todos os seres que, para os neoplatônicos, seria o Uno, enquanto que, para os cristãos, retornasse ao Deus criador, o princípio de tudo que existe⁴³. Dentro do pensamento neoplatônico o retorno está intrinsicamente ligado à processão ou procedência, todos os seres procedem do Uno através de um processo de emanação decorrente do autotransbordamento do Uno⁴⁴.

A rigor, todas as coisas procedem do Uno até o mundo sensível, só que de maneira diversa. O Uno não produz o outro [ἄλλο], o diverso de si, por causa de sua imperfeição, carência ou necessidade. Pelo contrário, sendo perfeito, gerou o primeiro ser, o Intellecto [νοῦς]⁴⁵.

O Uno gera o Intellecto que, por sua vez, gera a Alma, estabelecesse, assim, uma cadeia de procedência que direta e indiretamente remete ao Uno e, conseqüentemente,

⁴² Jó 12,13. Esta passagem geralmente é utilizada para diferenciar a sabedoria humana, aqui expressa em máximas conformadoras, da sabedoria de Deus. A sabedoria humana nada é diante da sabedoria divina, porém, a sabedoria de Deus se manifesta em obras de poder e se confunde com as autoridades humanas. Passagem de uso similar em **Is 11,2** (Sobre ele repousará o espírito de Iahweh, espírito de sabedoria e de inteligência, espírito de conselho e de fortaleza, espírito de conhecimento e de temor de Iahweh) e **Pr 8,14** (Eu possuo o conselho e a prudência, são minhas a inteligência e a fortaleza). Como doutrina da sabedoria a doutrina do espírito encontrará sua expressão definitiva no novo testamento em Jó **1,33** (Eu não o conhecia, mas aquele que me enviou para batizar com água disse-me: ‘Aquele sobre quem vires o Espírito descer e permanecer é batizado com o Espírito Santo’), Jó **14,16** (Se me pedirdes algo em meu nome, eu o farei), Jó **14,26** (Mas o Paráclito, o Espírito Santo que o Pai enviará em meu nome, vos ensinará tudo e vos recordará tudo o que eu vos disse), **At 1,8** (Mas recebereis uma força, a do Espírito Santo que descera sobre vós, e sereis minhas testemunhas em Jerusalém, em toda a Judeia e a Samaria, e até os confins da terra), **Rm 5,5** (E a esperança não decepciona, porque o amor de Deus foi derramado em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado).

⁴³ Cf. PLOTIN, Ennéades V, II,1. PLOTINO, Le Ennéades, traduites pour la première fois en français accompagnées de sommaires, de notes et d’ éclaircissements et précédées de la vie de Plotin et des principes de la théorie des intelligibles de Porphyre par M.-N. BOUILLET, Paris: Minerva G.M.B.H, 1857 (en 3 volumes). Disponível na internet: <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/plotin/table.htm>

⁴⁴ Idem, ibidem.

⁴⁵ SOTE, Rodrigo Figueiredo. *O livro VIII das Confissões de Agostinho de Hipona a partir das noções de caritas e cupiditas*. 2017. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017. p. 20.

uma relação de subordinação e de dependência na qual o ser gerado é subordinado e inferior ao gerador. Ou seja, para o neoplatonismo, no plano inteligível temos três hipóstases: o Uno, o Intelecto e a Alma. Estas estão organizadas dentro de uma hierarquia segundo a qual o ser mais perfeito gera o mais imperfeito, entretanto, como todos os seres procedem direta ou indiretamente do Uno, estes realizam o movimento de retorno no qual procuram voltar a ser parte do Uno. Dentro desta filosofia, a alma humana ocupa uma posição intermediária estando entre o mundo sensível e o mundo inteligível. Por sua origem, a alma humana pertence e nos dá acesso ao mundo inteligível, mas por sua natureza, de ordenar e aperfeiçoar o que lhe é inferior, participa e atua no sensível através do corpo⁴⁶.

Conversão e processão, neste sentido, estão intrinsicamente interligadas visto que, uma vez compreendida a origem de todas as coisas a partir do Uno, torna-se possível vislumbrar e atestar o caminho de retorno ao mesmo⁴⁷. Trajeto este realizado através de progressivas etapas que perpassam o afastamento do mundo sensível, a purificação através da prática das virtudes até, por fim, a contemplação do Uno. A conversão, portanto, é o movimento oposto a processão. Se na processão há um gradativo afastamento do Uno no qual os seres gerados vão se tornando cada vez mais inferiores e materiais; a conversão é o movimento de retorno ao Uno que tem por objetivo interromper o movimento de emanção e afastamento, permitindo, através da contemplação do Uno, atingir o tempo de repouso e a eternidade junto ao mesmo. “Para Plotino, o caminho de retorno para a origem requer a avaliação das realidades exteriores e sensíveis com acurado exame da alma”⁴⁸.

Para os neoplatônicos o retorno e a purificação da alma são seguidamente identificados com a busca da felicidade. Algo que, para os cristãos, transforma-se no retorno e assimilação da alma humana por Deus, o sumo Bem e único capaz de beatificar

⁴⁶ Cf. PLOTIN, *Ennéades* V, 2,1: “Comme il y a deux essences, l'une intelligible, l'autre sensible, il est préférable pour l'âme de vivre dans le monde intelligible; il est néanmoins nécessaire, par suite de sa nature, qu'elle participe aussi aux choses sensibles. Elle ne doit donc pas s'indigner de n'être pas le meilleur des êtres, puisqu'elle n'occupe qu'un rang intermédiaire. En effet, si, d'un côté, elle est de condition divine, d'un autre côté elle se trouve placée aux limites du monde intelligible, à cause de son affinité pour la nature sensible: elle fait participer cette nature à ses puissances, et elle en reçoit elle-même quelque chose, quand, au lieu d'administrer le corps sans compromettre sa propre sécurité, elle se laisse entraîner par son inclination à entrer profondément en lui, parce qu'elle renonce à demeurer unie tout entière à l'Âme universelle”.

⁴⁷ SOTE, Rodrigo Figueiredo. *Op. Cit.* p. 23.

⁴⁸ *Idem*, *ibidem*.

o ser humano de seus pecados. No *A grandeza da alma*⁴⁹, Agostinho faz um percurso semelhante estabelecendo graus e um processo de purificação da alma humana para aproximá-la a Deus, neste a alma gradativamente se afasta do sensível, da corrupção da matéria, direcionando-se ao inteligível e a contemplação do divino. Ao todo, o bispo propõe um processo de purificação e elevação da alma que consiste em sete graus.

O primeiro grau de elevação da alma se refere às funções vitais do corpo, aquilo que um homem e uma planta possuem em comum (*A grandeza da alma* 33,70)⁵⁰. O segundo grau refere-se aos sentidos, à percepção da vida como algo patente e manifesto. A alma, ao perceber o mundo de maneira ativa, diferencia-se das atividades típicas às plantas e passa para aquelas que temos em comum com os outros seres animados (*A grandeza da alma* 33,71)⁵¹. É no terceiro grau de sua elevação que a alma passará às atividades próprias ao ser humano. Neste grau, a alma faz uso do raciocínio, da perspicácia investigativa e da criatividade para desempenhar as artes típicas dos homens. As obras artísticas, o cultivo dos campos, a construção das cidades, a fala, a escrita, a poesia e a música, são algumas das atividades deste grau (*A grandeza da alma* 33,72)⁵². Em seu quarto grau a alma procura se purificar, distanciar-se daquilo que é tipicamente mundano, e deve entregar-se à piedade divina e nela confiar, para ela mesma ser julgada, e para que haja subsequente purificação e aperfeiçoamento (*A grandeza da alma* 33,74)⁵³. No quinto grau a alma enfrenta o desafio maior de se manter pura. Em seu estado de pureza, a alma, já ciente de toda a sua grandeza e de todo o seu potencial, se dirige propriamente a Deus em seu desejo de contemplar a verdade (*A grandeza da alma* 33,75)⁵⁴. O sublime olhar da alma que procura entender o verdadeiro e o sumo constitui-

⁴⁹ AGOSTINHO de Hipona. *Contra os acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre*. Coleção Patrística v.24. São Paulo: Paulus, 2008.

⁵⁰ *A grandeza da alma* 33,70: “A alma humana dá vida a este corpo terreno e mortal com sua presença, dá-lhe unidade e o conserva na unidade, não lhe permite desagregar-se e diluir-se, faz com que o alimento se distribua de modo uniforme a todos os membros, fornece a cada um o que é seu, preserva sua harmonia e proporção, não somente quanto à beleza, mas também quanto ao crescimento e à procriação”.

⁵¹ *A grandeza da alma* 33,71: “Agora, conforme determinara, fica atento ao que seja o poder da alma nos sentidos e no próprio movimento de um ser animado mais perfeito nesse sentido; não pode haver nada em comum entre nós e os seres que são fixados por raízes”.

⁵² *A grandeza da alma* 33,72: “São grandes essas realidades e exclusivamente humanas. Mas ainda são comuns a doutos e rudes, a bons e maus”.

⁵³ *A grandeza da alma* 33,74: “Depois de isto realizar, ou seja, quando a alma se libertar de toda imperfeição e estiver limpa de todas as manchas, então, finalmente, se mantém alegremente em si mesma e nada teme absolutamente para si e não se angustia por nenhum motivo”.

⁵⁴ *A grandeza da alma* 33,75: “pois uma coisa é purificar o próprio olhar da alma para que não olhe inútil e temerariamente e enxergue o mal, outra coisa é preservar e fortalecer sua saúde, e outra coisa ainda é dirigir o olhar sereno e firme ao que se pode ser visto”.

se, propriamente, no sexto grau (*A grandeza da alma* 33,75)⁵⁵. O sétimo e último grau da alma corresponderia à visão e à contemplação da verdade (*A grandeza da alma* 33,76)⁵⁶.

Em ambos os casos, tanto o neoplatonismo de autores como Plotino ou na concepção cristã de Agostinho, a conversão é identificada com a interioridade do ser humano e, através da vontade, com a escolha do ser de se aproximar ou se afastar do Uno ou Deus, respectivamente. Segundo o bispo de Hipona, o retorno para Deus ocorreria por meio do bom desejo [*bono studio*] e pelos bons costumes [*bonisque moribus*], conforme assinala *De Doctrina Christiana* I, X,10:

Devendo gozar daquela verdade, que vive imutavelmente e pela qual o Deus, a Trindade, o autor e o criador do mundo, cuida das coisas que criou, deve ser purificada a alma, para que possa contemplar aquela luz e aderir-se a ela depois contemplada. A esta purificação podemos considerar como um certo andar e navegar até a pátria, pois não nos aproximamos ao que está presente. Em todos os lugares por movimentos corporais, mas pela boa vontade e os bons costumes⁵⁷.

Entretanto, o trajeto rumo à purificação da alma humana é repleto de tentações e muitas dificuldades. No livro VIII do *Confissões*, Agostinho descreve seu próprio processo de conversão utilizando a passagem de Lucas 15,32: “pois esse teu irmão estava morto e tornou a viver; ele estava perdido e foi reencontrado!”⁵⁸. A conversão, nas próprias palavras do bispo, seria uma alegria maior “precedida de uma dor também maior” (*Confissões* VIII, III, 8). Em outro momento, no *De ordine* I, VIII, 22⁵⁹, o autor

⁵⁵ *A grandeza da alma* 33,75: “Com efeito, os que querem fazê-lo antes de serem purificados e se tornarem limpos, são de tal modo repelidos por essa luz da verdade, que [a mesma faz com que] não somente pensem que nela não existe nenhum bem, mas que envolve muito mal e lhe neguem o nome de verdade, e se refugiem com certa paixão e lascivo prazer em suas trevas, as quais sua enfermidade pode tolerar, maldizendo o remédio”.

⁵⁶ *A grandeza da alma* 33,76: O sétimo e último grau da alma corresponderia à visão e à contemplação da verdade. “Tendo compreendido isto, veremos em verdade como é vaidade tudo o que há debaixo do sol. Com efeito, a vaidade é ilusão, e por vaidosos se entendem os que são falsos ou enganadores, ou ambas as coisas”.

⁵⁷ *De Doctrina Christiana* I, X,10: “(...) debiendo gozar de aquella verdad, que vive inmutablemente y por la cual el Dios Trinidad, autor y creador del mundo, cuida de las cosas que creó, debe ser purificada el alma, a fin de que pueda contemplar aquella luz y adherirse a ella después de contemplada. A esta purificación la podemos considerar como cierto andar y navegar hacia la patria, pues no nos acercamos al que está presente en todos los sitios por movimientos corporales, sino por la buena voluntad y las buenas costumbres”.

⁵⁸ Passagem de uso similar em Jó 17,10: “e tudo o que é meu é teu e tudo o que é teu é meu, e neles sou glorificado”.

⁵⁹ AGOSTINHO de Hipona. *Contra os acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre*. Coleção Patrística v.24. São Paulo: Paulus, 2008. AGUSTÍN. *De ordine* in *Obras Completas de San Agustín*, trad: P. Victorino Capánaga, OAR, <http://www.augustinus.it/spagnolo/ordine/index2.htm>, acessado em 01/02/2016.

comenta sua conversão no retiro de Cassiciaco utilizando Salmo 79,8: “Deus dos Exércitos, faze-nos voltar! Faze tua face brilhar, e seremos salvos!”. De toda forma, seja no *Confissões* ou no *De ordine*, a conversão é definida como um processo que envolve a virtude e a temperança que, de maneira dialética, encontra-se em oposição a imoderação e aos vícios da carne e da matéria (*De ordine* I, VIII, 23)⁶⁰. Dada à importância da conversão como primeiro passo para busca da Verdade, a conversão de Agostinho, conforme descrita em *Confissões* VIII, 12, 29⁶¹, transformou-se no foco de um intenso debate ao longo do último século⁶².

Autores como Alfáric, negam que a passagem represente a conversão do bispo ao cristianismo propriamente dito, sendo uma conversão ao neoplatonismo. Outros, como Bochet e Ferrari, questionam a veracidade histórica do relato, propondo tratar-se de uma elaboração fictícia⁶³. Sote, por sua vez, afirma ser possível detectar ao menos “três ‘conversões’ ou etapas deste processo de transformação”⁶⁴. A primeira conversão teria ocorrido a partir da leitura da obra *Hortensius* de Cícero, uma conversão que o direciona ao amor pela sabedoria e sua busca, ou seja, para a Filosofia (*Confissões* III, IV, 7). A segunda conversão de Agostinho ocorre após o período maniqueísta e sua breve passagem

⁶⁰ *De ordine* I, VIII, 23: “Pues ¿qué oramos al pedir nuestra conversión a Dios y la vista de su rostro sino que nos purifique de cierta impureza corporal y de las tinieblas de los errores? ¿Y qué es convertirse sino erguirse en espíritu de los vicios irrefrenados con la templanza y la virtud? Y la faz de Dios, ¿no es la Verdad, por la que suspiramos, purificándonos y adornándonos para ella, porque es nuestra amada?”. AGUSTÍN. *De ordine* in Obras Completas de San Agustín, trad: P. Victorino Capánaga, OAR, <http://www.augustinus.it/spagnolo/ordine/index2.htm>, acessado em 01/02/2016.

⁶¹ *Confissões* VIII, 12, 29: “No quise leer más, ni era necesario tampoco, pues al punto que di fin a la sentencia, como si se hubiera infiltrado en mi corazón una luz de seguridad, se disiparon todas las tinieblas de mis dudas”.

⁶² Sobre o debate quanto à conversão de Agostinho, conf. Harnack, A., *Monasticism: its ideals and his history and the Confessions of St. Augustine*, trad: E. E. Kellett, M.A., and F. H. Marseille, Williams and Norgate, 1911; FERRARI, Leo C., “Truth and Augustine's Conversion Scene” In: *Collectanea Augustiniana*, Augustine: “Second Founder of the Faith”, New York: ed. J. C. Schnabelt and F. Van Fleteren. Peter Lang, 1990, pp. 9-19; FERRARI, Leo C., Paul at the Conversion of Augustine. In: *Augustinian Studies*, 11 (1980), pp. 5-20; FREDRIKSEN, P., “Paul and Augustine: Conversion narratives, Orthodox Traditions and the retrospective Self”, in: *Journal of Theological Studies* 37 (1986) 3-34; MARKUS, R., Conversion and Disenchantment in Augustine's Spiritual Career, in: *Sacred and secular. Studies on Augustine and Latin Christianity*. Vermont: Variorum, 1994, p. 1-42; MATTER, E. A., Conversion (s) in the Confessions, In: *Collectanea Augustiniana Augustine-second founder of the faith*, / editors, Joseph C. Schnabelt, Frederick Van Fleteren, New York: Peter Lang, p. 21-28; O'CONNELL, R., St. Augustine's Confessions: The Odyssey of Soul, New York: Fordham University Press, 1986; RETA, J. Oroz, Conversion, in: *Augustine Through the ages, an encyclopedia*, general editor Allan D. Fitzgerald, p. 239-242; VAN FLETEREN, F., St. Augustine's Theory of Conversion, In: *Collectanea Augustiniana Augustine-second founder of the faith*, / editors, Joseph C. Schnabelt, Frederick Van Fleteren, New York: Peter Lang, 1990, p. 65-79.

⁶³ Conf. SOTE, Rodrigo Figueiredo. Op. Cit. pp. 23-24.

⁶⁴ Idem, ibidem, p. 24.

pelo ceticismo, tendo como responsável sua leitura da obra *libri platoniorum*⁶⁵. Sote denomina esta conversão como “intelectual”, uma “segunda conversão” ao neoplatonismo. Por fim, a “terceira conversão” seria “moral”, realizada através da leitura das Escrituras proporcionando uma conversão moral ao cristianismo conforme relatada no livro VIII das *Confissões*. Para Sote, Agostinho compreende não existir conversão autêntica que não seja, ao mesmo tempo, moral, visto que, uma

“conversão” meramente “intelectual” é insuficiente sem a contrapartida moral. O Bispo de Hipona demonstrará, de modo singular na conversão de Vitorino e na dele, que há um elo inextricável entre “conversão intelectual” e conversão moral. A abordagem da conversão de Agostinho em momentos, cronologicamente, separados [“conversão intelectual” e conversão moral], reflete o caráter processual de sua transformação. No entanto, eles são logicamente indissociáveis. Além disso, a divisão entre intelecto e vontade na alma seria signo da cisão interior. Assim, parece-nos sintomático da cisão que a conversão moral não seja concomitante à “conversão intelectual”⁶⁶

Ao longo de seus quarenta anos de produção de uma das mais volumosas e densas coleções de tratados, textos e cartas, Agostinho visa responder à questão: se Deus é o objeto de nossa beatitude, como podemos alcançá-lo? Seja em seus debates com diversas vertentes filosóficas, com o maniqueísmo, o donatismo, arianismo ou com pelagianismo; tal pergunta encontra-se no plano de fundo, sempre presente como centro da noção do autor do que seria a verdadeira salvífica cristã. Neste sentido, este primeiro capítulo tem por objetivo fornecer uma introdução ao pensamento de Agostinho de Hipona, endereçando-se aos principais pontos de sua filosofia conforme estes foram destacados em sua controvérsia com donatistas, arianos e pelagianos. Esta introdução, em primeiro lugar, visa fornecer ao leitor a base necessária para que se compreenda a especificidade de cada uma das controvérsias nos capítulos posteriores.

Em segundo, este capítulo busca apresentar o pensamento do autor dentro de um contexto mais amplo, relacionando-o não somente com o debate próprio de cada controvérsia escolhida, mas com a formação da doutrina ortodoxa cristã e o confronto

⁶⁵ Agostinho terá lido extractos das *Enéadas* de Plotino na versão de Mário Victorino, outro neoplatónico que os teria traduzido para latim. O bispo manifestava a importância da leitura dos *libros platoniorum* nos diálogos de Cassiciacum (*Confissões* VII, 20, 26 e *De beata vita*, I, 4, 27), e que afirmava por outro lado, que Plotino era o *platonius philosophus* (*Contra Academicos*, III, 18,41), ou ainda, que se deve pensar que é em Plotino, que Platão reviveu (*Contra Academicos*, III, 18,41).

⁶⁶ SOTE, Rodrigo Figueiredo. Op. Cit. p 25.

com as diversas filosofias do mundo greco-romano. Mesmo que o acesso atual as obras e as cartas de Agostinho sejam parciais, com várias obras, ou partes destas, tendo sido perdidas ao longo do tempo; o que foi preservado nos permite verificar que o bispo participou, de maneira central ou não, de todos os embates de sua época. Seja de maneira voluntária ou por ser consultado, Agostinho de Hipona é indiscutivelmente um dos personagens mais presentes do final do século IV e início do século V. Algo foi determinante para a preservação de seus escritos, mas acarreta inúmeros problemas para o seu estudo. Dada à dimensão de sua obra, a abordagem mais comum consiste em isolar um conceito ou tema, compreendendo a partir deste micro, o macro do pensamento do autor. Esta abordagem tem como vantagem oferecer um método de recorte mais claro e preciso, porém, acaba por compartimentar. Agostinho é isolado em pequenas partes que não se comunicam ou se relacionam; estas, por sua vez, são estudadas de maneira isolada em áreas específicas como história, filosofia, teologia e linguística. Perde-se, por um lado, a noção sistêmica e, por outro, a própria característica de autorreflexão do autor.

O bispo de Hipona frequentemente questiona suas ideias, revisa seu ponto de vista ou adiciona novas possibilidades dependendo da questão e contexto a serem respondidos. Para o leitor mais desatento este movimento natural de seu pensamento poderia significar uma contradição, um abandono da hipótese anterior ou mudança radical. Na maior parte das vezes, não é o caso, conforme pode ser verificado tanto ao longo do *Confissões*⁶⁷ como do *Retractationes*⁶⁸. O terceiro objetivo, consequentemente, é de se opor a compartimentação demonstrando que Agostinho constrói seu pensamento através dos debates que participa com as diversas vertentes cristãs e, da mesma forma, com a filosofia greco-romana.

1 - A Linguagem e sua concepção inicial na Idade Média

O uso da especulação racional na tentativa de compreender e explicar a realidade é uma das mais destacadas dentre as muitas particularidades do pensamento ocidental. Na

⁶⁷ AGUSTÍN. “Las confesiones” in *Obras Completas de San Agustín*. Trad.: Ángel Custodio Vega Rodríguez, <http://www.augustinus.it/spagnolo/confessioni/index2.htm>, acessado em 01/02/2016.

⁶⁸ AGUSTÍN. “Las retractaciones” in *Obras Completas de San Agustín*. Trad.: Teodoro C. Madrid, <http://www.augustinus.it/spagnolo/ritrattazioni/index2.htm>, acessado em 01/02/2016.

gênese do pensamento ocidental, ainda na Grécia antiga, considerava-se que o ser humano era dotado de razão e a racionalidade seria a característica distintiva entre o homem e todos os outros seres. A razão humana seria definida pelo pensamento e a linguagem, sendo que, esta tendência à racionalidade, implicaria que a especulação racional estaria entre as condições essenciais de todo conhecimento verdadeiro. Para facilitar o ato de conhecer foram criadas regras, princípios e normas que visavam ordenar e estabelecer um “exercício correto” da razão. A linguagem, enquanto capacidade de transmitir e receber informações, é o instrumento pelo meio do qual torna-se possível estabelecer diálogos e atribuir sentido à realidade. Toda linguagem é um sistema de signos, estes são algo que substituem ou se encontram no lugar de outro sob algum aspecto⁶⁹.

O pensamento ocidental e sua filosofia começaram a se desenvolver quando os gregos se depararam, ao mesmo tempo, espantados e admirados com a realidade. Este sentimento de espanto irá produzir uma insatisfação com as explicações tradicionais, o que, por sua vez, desencadeia toda uma série de questões e uma busca por respostas. Passa-se a acreditar que o mundo e os seres humanos, em seus acontecimentos e ações, poderiam ser conhecidos através do uso da razão⁷⁰. Portanto, que a própria razão é capaz de conhecer a si mesma e, por consequência, que seríamos igualmente capazes de conhecer e explicar o pensamento e a linguagem. Esta mudança de mentalidade marcou a transição de uma modalidade de pensamento mítico para um pensamento crítico racional e filosófico. Algo que não foi repentino, mas fruto de um longo processo histórico e social que culminou na transformação da compreensão do mundo, da existência humana e da relação entre estas.

Um passo fundamental que terá profundas repercussões, dando início a todo um esforço dedicado a compreensão racional do mundo e de autocompreensão do ser humano e de seu pensamento. Para Ricoeur há inegáveis traços desta tradição presentes na experiência e na linguagem cotidianas, que se constitui no que o autor denomina de

⁶⁹ PIERCE, Charles S. *Semiótica*, São Paulo: Perspectiva, 1997. p. 96.

⁷⁰ CHAUÍ, Marilena. *Convite à filosofia*, 14ª edição, São Paulo: Ática, 2012. p. 32. E. R. DODDS. “The Parmenides of Plato and the Origen of the Neoplatonic One” In *The Classical Quarterly*, Vol. 22, No 3//4 (Jul- Oct., 1928), pp. 136-140; John M. RIST. “The Neoplatonic One and Plato’s Parmenides” In *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 93 (1962), pp. 389-40; B. Darrel JACKSON, “Plotinus and the Parmenides” In: *Journal of the History of Philosophy*, 1967. pp. 315-327; P.A. MEIJER, “Plotinus on the Good or The One” (Enneads VI,9) In *An Analytical Commentary*, pp. 20-21 e de P. HADOT Plotin: *Traité* 9, pp. 22-23.

“tradição do olhar interior”⁷¹. Nesta, Agostinho foi o primeiro a apropriadamente sintetizá-la, consistindo em seu fundador e uma de suas expressões máximas. O bispo, ao adaptar o pensamento filosófico de sua época ao cristianismo, concebe uma interioridade através da experiência cristã. Bruzzone destaca a importância desta descoberta, porém ressalta que esta

não é suficiente para que Agostinho conheça “a equação entre a identidade, o si e a memória”, uma invenção de John Locke, que também ignoraria o sentido tradicional da palavra “sujeito”, que Kant deixaria como legado à tradição que deságua na filosofia transcendental de Husserl⁷².

Em Agostinho a “tradição do olhar interior” se encontra dentro de uma premissa de compreensão neoplatônica na qual não se trata da busca ou entendimento da consciência, seja esta de si ou de um sujeito, mas a procura do homem interior que visa lembrar-se de si mesmo. Ao aplicar esta premissa ao cristianismo temos, como consequência, uma subordinação do Eu à palavra criadora de Deus. Por emanção, a palavra criadora precede à palavra privada, o que vincula a memória ou a busca do homem interior a um processo de penitência marcado pela dor da aporia conforme descrito pelo bispo nos Livros X e XI do *Confissões*⁷³.

Os primeiros pensadores, comumente denominados de pré-socráticos, centraram sua atenção na procura pela racionalidade constitutiva do Universo. A chamada cosmologia significou uma tentativa de entendimento da ordem e organização do mundo, visando ao conhecimento racional destes. O objetivo era, a partir do aparente caos do cosmos, fazer surgir um ordenamento do mundo, ou, como estes autores afirmavam, descobrir a *arché* (princípio ou causa de todas as coisas). Esta deveria ser compreendida não como aquilo que antecede no tempo, mas como fundamento do ser. A busca explicativa da *arché* seria primordial para encontrar o elemento constitutivo de todas as coisas. Por este aspecto, evidencia-se uma característica fundamental desta filosofia insipiente: a generalização. Estes autores procuraram formular uma teoria explicativa,

⁷¹ BRUZZONE, Andres. *Hermêutica e subjetividade*, de Agostinho e Hipona a Paul Ricoeur - Três estudos sobre o si, a memória e a identidade. 2012. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, University of São Paulo, São Paulo, 2012. p. 96.

⁷² Idem, *ibidem*.

⁷³ Idem, pp. 95-97.

sintética o suficiente, para fazer emergir as semelhanças e identidades escondidas sob a confusão do diverso e da variação percebida pelos sentidos⁷⁴. Através da busca pela *arché* tentava-se definir uma unidade que permitisse explicar a multiplicidade. A unidade varia de autor para autor, porém, uma vez estabelecida, esta será utilizada como linha mestra pela qual o pensador irá organizar e compreender toda a realidade, o ser humano, assim como todas as atividades e conhecimentos relacionados.

Entretanto, mesmo com a transição do mito à razão, houve a continuidade de certas estruturas explicativas. As ciências que hoje são eminentemente empíricas foram, tanto no pensamento antigo como medieval, prioritariamente “especulativas”. Muitas vezes feitas por meio do testemunho ocular do pensador ou de terceiros, os resultados destas especulações não contavam com comprovações ou demonstrações⁷⁵. Vale ressaltar, que a matriz de pensamento destes filósofos era binária, defendendo que a ordem do mundo derivaria de forças opostas que se encontram em oposição, equilibrando-se mutuamente. Da mesma forma que o pensamento mítico, estes autores explicaram o surgimento do universo, o homem e fenômenos meteorológicos pela união ou conflito entre estes opostos⁷⁶. Mas, de maneira contrária ao mito (uma narrativa de conteúdo que não se questiona), a filosofia se propõe a problematizar seus achados e apontamentos. Desta autorreflexão derivou uma contínua busca pela coerência interna e a definição rigorosa dos conceitos.

Cabe destacar quatro dentre as contribuições que os gregos deixaram como legado ao pensamento posterior. Primeiramente, lançam a ideia de que todo o conhecimento deve encontrar princípios universais e necessários ao objeto de conhecimento, devendo demonstrar sua verdade por meio de provas ou argumentos racionais. O conhecimento, portanto, é universal, não impositivo e de compreensão acessível a todos, sendo somente verdadeiramente alcançado por meio do uso da razão. Em segundo lugar, a crença de que a natureza segue uma determinada ordem e não é casual ou acidental. Ou seja, a natureza obedeceria a certo conjunto de princípios necessários e universais, algo válido para todos os seres independentemente do lugar ou tempo. Terceiro, de que estas mesmas leis universais também se aplicariam à razão, ao pensamento e à linguagem humana. Em outras palavras, a razão é a responsável pela

⁷⁴ Cf. CHAUI, Marilena. Op. Cit. p. 33.

⁷⁵ REZENDE, Antônio (Org.). *Curso de filosofia*. Jorge Zahar Editor/SEAF, Rio de Janeiro, 15ª edição, 2012. p. 22.

⁷⁶ VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Pensamento entre os Gregos*. São Paulo: Difel, 1973. p. 297.

coerência e a capacidade de dar sentido à realidade, justamente porque segue leis lógicas de pensamento. E quarto, a noção de que o ser humano almeja naturalmente ao conhecimento verdadeiro, à justiça e à felicidade. Algo fundamental para o pensamento medieval e seu debate sobre o livre arbítrio, aponta um papel ativo do homem no qual ele não vive e não age obedecendo cegamente, ao contrário, institui, por si mesmo, valores pelos quais busca dar sentido às suas vidas e suas ações⁷⁷.

Estas mesmas quatro contribuições ressaltam o caráter universalizante do pensamento filosófico inicial. A busca pela *arché* leva estes autores a correlacionar e subordinar questões e tópicos que, para pensadores modernos ou contemporâneos, estariam independentes entre si, compartimentados e isolados em suas devidas áreas de especificidade. O debate sobre a linguagem não poderia ser diferente, surgiu enquanto uma questão secundária para a compreensão do que é o ser humano e sua forma de pensamento. O fenômeno da linguagem em suas dimensões de signo (simbólica), de preposição (enquanto modo de transmissão das informações), no ato da fala (tanto no seu aspecto físico como comportamental) e na construção do discurso (em sua forma social ao permitir o diálogo)⁷⁸, encontra-se inserido no embate do Ser e do não-Ser. Para que fosse possível explicar a linguagem era necessário definir como algo poderia ser ou não ser, por exemplo: para compreendermos como transmitimos uma ideia de um objeto como uma cadeira, era primeiro necessário estabelecer o que é e o que não é uma cadeira.

Um dos principais autores deste debate foi Heráclito de Éfeso (544-476 a.C.)⁷⁹, este filósofo sustentava que a vida é devir, pura transformação. O universo, assim como tudo que nele existe, está em movimento, sendo a mudança, na verdade, a própria realidade. Tudo consistiria de um contínuo e perpétuo vir a ser no qual ocorre uma luta entre contrários; nessa, aquilo que é necessariamente irá caminhar para se tornar o seu

⁷⁷ Cf. CHAUI, Marilena. Op. Cit. pp. 34-38.

⁷⁸ ARAÚJO, Inês Lacerda. *LINGUAGEM E REALIDADE: DO SIGNO AO DISCURSO*, Tese de Doutorado, Universidade Federal do Paraná, 2001. p. 8.

⁷⁹ “Os dados seguros sobre a vida de Heráclito são que ele nasceu em Éfeso, colônia grega na Ásia Menor – e território hoje pertencente à Turquia –, em data estimada em cerca de 544 A.C.”. Cf. FLAKSMAN, Ana. *Aspectos da recepção de Heráclito por Platão*. Rio de Janeiro, Tese de Doutorado, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2009. p. 11. Cf. BERGE, Damião. *O Logos Heraclítico*. Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, 1969. FLAKSMAN, Ana. A Questão do Conhecimento em Heráclito. Rio de Janeiro, Dissertação de Mestrado, PUC-Rio, Departamento de Filosofia, 2001. MUNIZ, Fernando. “Platão: O Prazer e a Deficiência do Mundo Sensível”. O Que nos Faz Pensar, Cadernos do Departamento de Filosofia da Puc-Rio, n. 15, agosto de 2002, p. 185-195. ROBINSON, Thomas M. “Parmenides and Heraclitus on What Can Be Known”. *Revue de Philosophie Ancienne*, Bruxelles, Ousia, t. 7, n. 2, 1989, p. 157-67.

contrário e vice-versa⁸⁰. Neste fluxo contínuo nada permanece idêntico a si mesmo, o que é percebido como estável ou permanente meramente consistiria em uma miragem produzida pela experiência sensorial. Seguindo esta lógica, todas as coisas são divididas e compreendidas quanto pertencentes a um binômio de contrários, esses lhes dão sentido e significado. Assim, faz-se necessário o dia para se entender a noite, o quente ao frio, o úmido ao seco, o bom ao mau, o novo ao velho⁸¹. Ou como coloca Heráclito, “Nos mesmos rios entramos e não entramos, somos e não somos”, ou ainda “Não é possível entrar duas vezes no mesmo rio”⁸². A ordem do mundo seria, conseqüentemente, esta oposição e a mudança contínua do ser para o não ser.

Heráclito reconhece na mutabilidade algo constitutivo e inerente ao real, sem a qual este não poderia ser compreendido. Porém, o filósofo, ao investigar o princípio constitutivo de todas as coisas, aparentemente acaba por impor uma severa dificuldade para o conhecimento e a linguagem. Se nada é algo em si mesmo, não podendo ser nomeado ou definido - uma vez que tudo está em movimento, em mudança e mistura mútua - o processo de vir a ser inviabilizaria a própria possibilidade do conhecimento e da linguagem. Tal interpretação da filosofia heracliana vem sendo relativizada, argumentando-se que interdição completa do conhecimento e da linguagem implicaria em um mobilismo por demais extremado. O filósofo afirmava que o conhecimento é possível, entretanto, tal possibilidade estaria restrita àquilo que é “comum”: o *Logos*.

O conhecimento não pode ser nem interditado, nem formado à luz de condições ou preferências individuais. Heráclito viu na “comunidade” do *Logos* a condição do conhecimento, e, na parcialidade do julgamento que só considera o testemunho momentâneo, isolado e passivo das sensações/opiniões, a fonte do erro e da ignorância⁸³.

Alcmeon, Anaxímenes, Empédocles, dentre outros, teorizavam acerca de opostos constituintes das coisas na natureza, porém, Protágoras tem especial destaque na tentativa

⁸⁰ LUCKESI, Cipriano Carlos. *Introdução à filosofia: aprender a pensar*, São Paulo: Cortez, 1995. p. 119.

⁸¹ VIEIRA, C. O. *Como usar a linguagem para precisar o movimento: uma disputa entre Platão e Heráclito*. Archai, n. 15, jul. – dez., 2015. p. 97-104.

⁸² Apud: HERÁCLITO. *Fragmentos*. Edição bilíngue com tradução, introdução e notas de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1980. In: MELO, Ana Rafaella Pereira. *Interação entre sensação e razão no Teeteto: Uma teoria platônica da senso-percepção*. João Pessoa, Tese de Doutorado em Filosofia, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2017. p.81

⁸³ FLAKSMAN, Ana. *Aspectos da recepção de Heráclito por Platão*. Rio de Janeiro, Tese de Doutorado, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2009. p. 69.

de resolução do problema da mutabilidade e oposição. O filósofo utiliza um adjetivo neutro para se referir aos opostos, tornando-os mais abstratos. Existiriam dois *logoi* possíveis e contrários um ao outro, estes opostos podem ser reconhecidos e estariam presentes na composição das coisas. Todas as coisas teriam em sua composição a unidade formada pela harmonia dos opostos.

Existe, portanto, essa dinâmica na relação entre os opostos que se harmonizam, fazendo com que a natureza seja essa a cada dia, uma e mesma, mas natureza está sujeita a um dinamismo incorporado, constituinte⁸⁴.

A partir das questões levantadas pelos partidários do mobilismo inicia-se uma nova fase; nesta, o foco é redirecionado para o ser humano enquanto sujeito do conhecimento. Esta perspectiva tem por objetivo se debruçar sobre a definição do que é o homem e as qualidades do conhecimento, entre seus temas preferenciais estavam: a compreensão do Ser e do devir, assim como a diferenciação do conhecimento verdadeiro e da opinião⁸⁵. Como contraponto à doutrina de Heráclito, Parmênides⁸⁶ defendia que o Ser é o *Logos*, pois este é sempre idêntico a si mesmo, sem contradições, sendo imutável e imperecível. O devir e o fluxo perpétuo dos contrários seriam somente algo derivado das incertezas da aparência do sensível. Segundo o filósofo, nossas sensações, percepções e lembranças atuam de forma a nos enganar, confundindo e nos fazendo trocar, de maneira equivocada, a realidade por meras opiniões. E, se a permanência constitui o Ser, a mudança é o não-Ser, um nada, impensável e não divisível⁸⁷.

⁸⁴ MELO, Ana Rafaella Pereira. Op. Cit. p. 81. “[...] Heráclito concebe o próprio absoluto como processo, como a própria dialética. A dialética é a) dialética exterior, um raciocinar de cá para lá e não a alma da coisa dissolvendo-se a si mesma; b) dialética imanente do objeto, situando-se, porém, na contemplação do sujeito; c) objetividade de Heráclito, isto é, compreender a própria dialética como princípio”. OS PRÉ-SOCRÁTICOS. Trad. Vários. São Paulo: Abril, 1973. (Os Pensadores). p. 98.

⁸⁵ LUCKESI, Cipriano Carlos. Op. Cit. p. 120.

⁸⁶ “Parmênides nasceu em Eleia, uma cidade itálica fundada na segunda grande expansão colonial grega que levou a língua e a cultura homéricas para todo o Egeu e Mediterrâneo Ocidental. O Filósofo viveu no fim do sexto século antes de Cristo”. Filósofos Épicos I: Parmênides e Xenófanes, fragmentos / edição do texto grego, tradução e comentários Fernando Santoro; revisão científica Néstor Cordero. - Rio de Janeiro: Hexis: Fundação Biblioteca Nacional, 2011. p. 55. “Não há segurança quanto às datas de nascimento e morte de Parmênides. Sabe-se que viveu no final do século VI e começo do século V a.C. e que foi legislador em sua cidade natal, Eléia. E que deixou um poema, apresentando suas ideias filosóficas”. PRÉ-SOCRÁTICOS. Vida e obra. Pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 2000.

⁸⁷ Cf. CHAUÍ, Marilena. Op. Cit. p. 135. Kahn, C. “Algumas questões controversas na interpretação de Parmênides”. Trad. Pinheiro, M. R., in *Anais de filosofia clássica*, vol. 1 n. 2, p. 33-45, Rio de Janeiro. 2007. Popper, K. *O mundo de Parmênides*. Ed. Unesp, São Paulo. 2014. Manchester, P. B. “Parmenides

Através do uso deste raciocínio, este autor irá vislumbrar duas possibilidades que implicariam em dois pressupostos, respectivamente endereçados aos Ser e o não-Ser. O primeiro, na medida que é, consistiria naquilo que pode ser pensado e dito, assim sendo, a única possibilidade discursiva verdadeira. O outro, por não o ser, não poderá ser dito ou pensado. Estas duas vias configuram maneiras diferentes de investigação: a *Aleteia* (o caminho do Ser e da verdade) e a *doxa* (o caminho do não-Ser e da opinião). A *Aleteia* é aquela que permite conhecer o Ser, ou seja, o eterno e imutável, é, pois, a via da razão e da persuasão. É através da razão que se pode compreender que o Ser é e o não-Ser (o mutável) não é. A *doxa* é a via da aparência e dos sentidos, na qual nos é possível entender o devir. Neste caminho, encontram-se as coisas múltiplas e mutáveis pertencentes ao nosso cotidiano; estas caracterizam-se como fontes exclusivamente de opiniões e, em decorrência disso, constituem-se em um não-Ser⁸⁸. O filósofo considera que as opiniões não são seguras, visto que, não são o fundamento ou princípio de todas as coisas. Para Parmênides, “o Ser é, e é necessário pensá-lo e dizê-lo: esse é o ofício do filósofo, o caminho do Ser que o filósofo deve seguir e sobre o qual deve calcar seu discurso, o único discurso possível e verdadeiro”⁸⁹.

O filósofo se serve da filosofia pitagórica para atingir seu objetivo de encontrar a unidade frente à multiplicidade da *doxa*⁹⁰. Para Parmênides era necessário perseguir a unidade e a invariabilidade do mundo, sendo este o postulado fundamental pelo qual se faz possível explicar a ocorrência dos fenômenos na natureza⁹¹. Tal premissa perpassa a maioria dos seus fragmentos e poemas que nos foram preservados, como por exemplo:

Só ainda (o) mito de (uma) via
resta, que é; e sobre esta indícios existem,
bem muitos, de que ingênito sendo é também imperecível,
pois é todo inteiro, inabalável e sem fim;
nem jamais era nem será, pois é agora todo junto,
uno, contínuo; pois que geração procurarias dele?
Por onde, donde crescido? Nem de não ente permitirei
Que digas e pense; pois não dizível nem pensável
É que não é; que necessidade o teria impelido

and the need for eternity”. In: *The monist*, vol. 62, n. 1, Parmenides studies today, p. 81-106, Ed. Hegeler Institute. 1979.

⁸⁸ LUCKESI, Cipriano Carlos. Op. Cit. pp. 122-123.

⁸⁹ LOPES, D. R. N.. *Parmênides vs. Górgias: uma Polêmica sobre a Linguagem*. Phaos (UNICAMP), v. 6, p. 21-50, 2006. p. 35.

⁹⁰ REZENDE, Wanderley Moura. O ensino de cálculo: dificuldades de natureza epistemológica. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003. p. 93.

⁹¹ REZENDE, Wanderley Moura. Op. Cit. p. 75.

A depois ou antes, se do nada iniciado, nascer?
Assim ou totalmente é necessário ser ou não.

(...), e a decisão sobre isto está no seguinte:
é ou não é;(...)

Nem divisível é, pois é todo idêntico;
nem algo em uma parte mais, que o impedisse de conter-se,
nem também algo menos, mas é todo cheio do que é,
por isso é todo contínuo; pois ente a ente adere.
Por outro lado, imóvel em limite de grandes liames
é em princípio e sem pausa, pois geração e perecimento
bem longe afastaram-se, rechaçou-os fé verdadeira⁹².

Parmênides além de estabelecer seu princípio explicativo da unidade e da imutabilidade, também desenvolve o princípio da identidade (o ser é e o não-ser não é). O princípio da identidade estabelece a fixação do ser: o que é, é e o que não é, não é⁹³. Para o pensamento de Aristóteles este veio a ser a base e o princípio primeiro da lógica formal, tendo como sua consequência lógica o princípio da não-contradição⁹⁴ assim como o princípio do terceiro excluído⁹⁵. Para a questão da linguagem, a lógica formal dita que um discurso resultará em uma contradição ou absurdo ao ir contra o princípio da identidade⁹⁶. Tal discurso deixa de ser exato, incorrendo em imprecisão e ambiguidade ao permitir a multiplicidade do significado de um conceito.

Ferdinand Saussure destaca a importância destas duas vertentes para a análise e o estudo do conteúdo linguístico⁹⁷. Para o linguista tanto o mobilismo como o imobilismo seriam características indissociáveis de um signo. A linguagem, enquanto produto histórico e social é um todo formado a partir de signos; estes são escolhidos de forma arbitrária no que diz respeito ao seu conteúdo e na maneira pela qual são empregados⁹⁸. Não há um laço natural entre o significado e o significante. O signo é, por um lado, algo imutável em relação ao seu significante, visto que, mesmo que a escolha deste seja livre e

⁹² PLATÃO, *Sofista*, 237 A (versos 7,1-2); SEXTO EMPÍRICO, *Vil*, 114 (vv. 7, 3-6); SIMPLÍCIO, *Física*, 114, 29 (vv. 8, 1-52). Apud Pré-Socráticos, Op. Cit. p.123.

⁹³ REZENDE, Wanderley Moura. Op. Cit. p. 94. PIRES, M. F. C. "Education and the historical and dialectical materialism". In: *Interface — Comunicação, Saúde, Educação*, v.1, n.1, 1997. p. 84.

⁹⁴ Uma coisa não pode ser e não ser ao mesmo tempo, de acordo com a mesma perspectiva.

⁹⁵ Uma coisa é ou não é, não há uma terceira hipótese, ou seja, uma proposição é verdadeira ou falsa, não há uma terceira hipótese.

⁹⁶ Perelman compreende que, por não haver uma univocidade na linguagem, no campo da argumentação não poderia se falar em contradição, mas na incompatibilidade do discurso causada pelo orador ao tentar a reinterpretação de termos. PERELMAN, Chaim. *La lógica jurídica y la nueva retórica*. Editorial Civitas, Madrid, 1988. p. 166.

⁹⁷ SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*. 27. ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

⁹⁸ Apesar da linguagem obedecer a uma lógica, ser constituída por regras e princípios, o uso que se faz do signo não é necessariamente algo natural e lógico, podendo ser estabelecido, por exemplo, por um evento histórico ou acaso.

arbitrária, o emprego do significante não o é, sendo determinado pela comunidade linguística⁹⁹. Análogo ao que foi defendido por Parmênides, sustenta-se que uma vez que o signo tenha sido escolhido, que se estabeleceu que este será o signo e nenhum outro, não poderá haver uma mudança ou nova escolha. Tal ação implicaria na perda da identidade do signo, o que acarretaria na interdição da comunicação e inviabilizaria a linguagem¹⁰⁰.

O signo é, por outro lado, algo em movimento e em constante transformação. Para Saussure, o tempo o preserva e o altera, assegurando sua continuidade e, por afiançá-la, fornece ao signo as condições para ser modificado¹⁰¹. Segundo o autor, uma língua pode se transformar ao longo do tempo devido a ações intencionais ou involuntárias. O signo, por este raciocínio, pode sofrer alterações pelo simples fato de existir e evoluir junto com o conjunto daqueles que o utilizam. Semelhante como Heráclito argumentava, há, portanto, uma impossibilidade de uma língua, em uso, ser imutável. A ação dos usuários e a força social decorrente destes estabelecem, assim, uma relação ambígua na qual estes garantem a continuidade de um determinado sistema de signos, mas, pela sua própria prática a condenam a alterações. Nas palavras do linguista:

Se se tomasse a língua no tempo, sem a massa falante – supunha-se o indivíduo isolado que vivesse vários séculos – não se registraria talvez nenhuma alteração; o tempo não agiria sobre ela. Inversamente, se se considerasse a massa de falante sem o tempo, não se veria o efeito das forças sociais agindo sobre a língua. (...) A língua já não é agora livre, porque o tempo permitirá às ações sociais que atuam sobre ela desenvolver seus efeitos (...). A continuidade, porém, implica necessariamente na alteração¹⁰².

2 - A Linguagem em Platão e Aristóteles

Platão dedicou-se a uma das mais célebres tentativas de conciliação do conflito

⁹⁹ SAUSSURE, Ferdinand. Op. Cit. p. 85.

¹⁰⁰ “A língua existe na coletividade sob a forma de uma soma de sinais depositados em cada cérebro, mais ou menos como um dicionário cujos exemplares, todos idênticos, fossem repartidos entre indivíduos. Trata-se, pois, de algo que está em cada um deles, embora seja comum a todos e independa da vontade dos depositários”. SAUSSURE, Ferdinand. Op. Cit. p. 27.

¹⁰¹ Ibidem. p. 89.

¹⁰² Ibidem. p. 93.

entre mobilismo e imobilismo, uma difícil empreitada visto que as duas vertentes são praticamente excludentes. Platão considerou que Heráclito estava correto no que dizia respeito ao mundo material ou físico, este corpóreo, por ser feito de matéria, está sujeito a mudanças contínuas e oposições internas. Os seres da *phýsis*, como, por exemplo, os homens, sofrem alterações, sendo múltiplos e sem uma identidade permanente. Este mundo Platão denominou de sensível, algo que por característica seria falso e imperfeito, sombra ou cópia piorada no qual há um devir ininterrupto¹⁰³. No entanto, se o mundo sensível é somente uma aparência, o mundo verdadeiro e real deveria ser, portanto, das essências imutáveis e, assim sendo, sem contradições, sem oposições nem transformações. Neste, o devir não existiria e os seres que nele estivessem não passariam pelo seu contraditório. O filósofo denominou este mundo perfeito de mundo inteligível, comumente conhecido como mundo das essências ou das ideias. O discurso, pensamento e o conhecimento pertencem a este mundo, pois necessitam de uma unidade e uma identidade para existir. Por conclusão, a solução platônica está “na busca de realidades inteligíveis que garantam identidade na diferença, unidade na multiplicidade”¹⁰⁴.

A dicotomia entre mundo sensível e inteligível se encontra em boa parte dos escritos platônicos, principalmente em seus diálogos iniciais, nestes encontra-se uma oposição excludente e/ou não conciliada entre mundo sensível e inteligível, forma e matéria, uno e múltiplo¹⁰⁵. Esta divisão estabelece um problema e uma necessidade de superação para ser humano: deve-se transcender a inconstância, falsidade e o caráter transitório do mundo sensível. Luft aponta a possibilidade de duas formas de resolução para o dualismo platônico. A primeira, mais tradicional, tende a reforçar a ideia de oposição como excludentes, nesta o livro VII da República representa o coroamento da ideia dualista radical com a alegoria da caverna¹⁰⁶. Já a segunda representa uma tentativa de superação da dicotomia que tem sua maior ênfase em diálogos como *Filebo*. O dualismo radical é substituído por uma oposição normalmente conciliatória na qual, aquilo que era tido como excludente passa a ser visto como uma oposição correlativa, de

¹⁰³ SOUZA, Eliane Christina de. *A Teoria Das Formas De Platão* in Temas & Matizes Nº 08, pp. 39-46, Segundo Semestre de 2005, Unioeste. p. 40. Cf. POPPER, K. R., “O que é Dialética?”, in: *Conjecturas e Refutações*, Trad.: Sérgio Bath, Brasília: UNB, 1972. REALE, G., *História da Filosofia Antiga*. Trad.: Henrique Cláudio de Lima Vaz, São Paulo: Loyola, 1994. ROSS, D., *Teoria de las Ideas de Platon*. Trad.: De José Luis Díez Arias, Madrid: Cátedra, 1993.

¹⁰⁴ SOUZA, Eliane Christina de. Op. Cit. p. 40.

¹⁰⁵ LUFT, E. “Contradição e dialética: um estudo sobre o método dialético em Platão”. *Síntese Nova Fase* v. 23 nº 75, 1996. p. 4.

¹⁰⁶ Idem, p. 5.

opostos unificados como momentos de um todo maior e mais abrangente, o conceito de alma do mundo¹⁰⁷.

Dentro concepção platônica, a linguagem é tida como um instrumento que tem por objetivo o aprimoramento do intelecto, configurando-se como meio na busca do conhecimento da essência. Porém, por estar no mundo sensível e estar sujeita a mudanças, a linguagem é imperfeita e um obstáculo à intuição das Formas Eternas, as ideias mais perfeitas e elevadas. A linguagem é, ao mesmo tempo, instrumental na transmissão de uma ideia e, ao fazê-lo, esta acaba por retirar algo do inteligível e adaptá-lo ao sensível. O signo é, neste sentido, uma representação de uma ideia, algo imperfeito que quer comunicar o perfeito. Como resultante, ocorre uma degradação ou corrupção do inteligível no momento pelo qual se tenta compreendê-lo por meio do sensível. É o que acontece quando, por exemplo, idealizamos um desenho, mas, por mais habilidade ou esforço que tenhamos, este desenho jamais será exatamente como aquilo que idealizamos.

Para Platão, o discurso é de 'natureza híbrida, verdadeira e falsa ao mesmo tempo' (..) o que nele há de verdadeiro é macio e divino e reside no alto com os deuses, por outro lado, o que há de falso mora em baixo, com a multidão dos homens. Na visão platônica da palavra, na sua função de representação do inteligível, mesmo que um tanto degradada, as duas teses contrárias convergem e são superadas¹⁰⁸.

Em outras palavras, o sensível é a aparência, o signo deste inteligível que é a identidade ou essência de algo em si. O primeiro, no que tange o discurso, refere-se à *dóxa* (julgamento); enquanto o segundo corresponde ao *Logos* (discurso racional) e à *episteme* (conhecimento). Para explicar a interação entre os dois, Platão estabelece uma relação participação na qual as ideias são apresentadas como causa da existência de uma coisa. Desta maneira, a ideia de belo é a causa da existência do belo, a causa de uma ação justa é a justiça e assim por diante.

¹⁰⁷ Idem, p. 10. Esta Alma do Mundo é organizada pelo Demiurgo: “Da combinação de uma substância indivisível que é sempre a mesma e a divisível que nasce nos corpos, [o Demiurgo] compôs uma terceira, uma espécie de substância intermediária. Por outro lado, no que diz respeito à natureza do Mesmo e do Outro, compôs também uma espécie intermediária entre a substância indivisível e a substância divisível. A seguir, tomando os três, reuniu-os numa Ideia única, forçando com isso a difícil natureza do Outro a se misturar com o Mesmo” (Timeu, 35a). PLATÃO. *Timeu*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1973.

¹⁰⁸ SOUZA, Eliane Christina de. Op. Cit. p. 180.

Entretanto, se o sensível é a imagem do inteligível e o objetivo da linguagem é o aprimoramento do intelecto, é imprescindível constituir um método pelo qual se torne possível fazer a passagem do sensível para o inteligível. Para Platão, este método é a dialética, um procedimento intelectual e linguístico através do qual se cria um diálogo, um discurso compartilhado entre dois ou mais interlocutores. Na dialética, cada participante possui opiniões que são colocadas em oposição e em confronto com a opinião dos outros participantes, sendo a partir deste entrelaço que se busca chegar à unidade de uma ideia. Ou seja, a dialética platônica visa estabelecer a passagem das imagens contraditórias (as diversas opiniões) para conceitos idênticos para cada participante (unidade ou essência de algo). Para Chauí,

superar os contraditórios e chegar ao que sempre é idêntico a si mesmo é a tarefa da discussão dialética, que revela o mundo sensível como heraclítico (a luta dos contrários, a mudança incessante) e o mundo inteligível como parmenidiano (a perene identidade consigo mesma de cada ideia ou de cada essência)¹⁰⁹.

Ribeiro aponta que a relação estabelecida por Platão entre o sensível e inteligível não somente garante a existência das imagens, mas permite a concepção de graus intermediários entre a verdade e a falsidade. Neste sentido, a imagem presente no sensível é uma cópia da ideia original que existe no inteligível, desempenhando uma função de intermediária entre o Ser e o Não-Ser. A imagem é, existe por si mesma, porém jamais será o original devido a sua própria natureza. “Assim também é possível falar em discursos falsos, pois esses não são discursos que falam sobre o Não-Ser, isto é, não falam nada, mas são discursos que dizem alguma *outra* coisa em relação ao que realmente deveriam falar”¹¹⁰.

A garantia da existência das imagens possibilita, no que concerne o discurso e a linguagem, uma relação de não contradição e entrelaçamento do Ser e do Não-ser. Tal posição é demonstrada por Platão ao acusar os sofistas e sua prática de ser a “arte da contradição fundada apenas na opinião, produtora de simulacros e ilusões por meio do

¹⁰⁹ CHAUI, Marilena. Op. Cit. p. 136.

¹¹⁰ RIBEIRO, André Antônio. *A Filosofia da Linguagem em Platão*. Dissertação (Mestrado em Filosofia), PUC-RS, Porto Alegre, 2006. p. 12.

discurso” (*Sofista* 268d)¹¹¹. Assim, considerado o diálogo *Timeu*, Platão emprega a linguagem como um intermediário entre o mundo sensível e o mundo inteligível, sendo a imagem entendida aqui como o termo médio entre os dois extremos, algo que mantém a devida proporção entre ambos ao desempenhar um papel analógico¹¹². Como conclui Ribeiro:

A linguagem é o intermediário ontológico entre o mundo das Idéias e o mundo sensível funcionando como termo médio ou medida comum entre os dois extremos, isto é, como uma imagem que reproduz corretamente as proporções do original, ou seja, mantém uma analogia com aquele. Assim o entrelaçamento de palavras (verbos e nomes) na linguagem corresponderia à comunhão das Idéias (Ser e Não-Ser, Limite e Ilimitado, Mesmo e Outro) no plano inteligível (cf. *Sofista* 240b). Mas isso não significa que qualquer frase que pronunciemos seja verdadeira, pois a linguagem não é igual às Idéias, mas sua imagem¹¹³.

Com Aristóteles o pensamento e a filosofia ocidental deram mais um passo em sua primeira estruturação, adquirindo uma nova forma e organização. Ele identifica na especulação que busca pelas causas, pelos princípios primeiros, a verdadeira marca do filósofo¹¹⁴. Para o autor, os seres humanos são animais políticos, gregários e sociáveis por natureza. O que necessariamente implica em uma enorme importância para a linguagem, pois sem esta não poderia haver sociedade e muito menos a política. Mesmo a linguagem não sendo uma exclusividade do homem, nenhum outro animal detém o *Logos*, a capacidade de julgar o justo e o injusto, de distinguir o bem e o mal e outros valores semelhantes¹¹⁵. A linguagem é justificada, portanto, por sua finalidade, ela é um mecanismo que permite aos seres humanos exercerem sua vocação enquanto animais políticos, algo que está na própria essência do que é homem. Porém, como a linguagem é algo inerente à sociedade e, como tudo que existe na sociedade, é um exercício político, visto que é fruto de um acordo - entre todos os membros do grupo - que institui a relação entre a linguagem às coisas¹¹⁶.

¹¹¹ Apud: RIBEIRO, André Antônio. Op. Cit. pp. 121-22.

¹¹² RIBEIRO, André Antônio. Op. Cit. p. 13 e p. 127.

¹¹³ Idem, ibidem. p. 137.

¹¹⁴ “Para Aristóteles, causa se diz em quatro sentidos: causa material (a matéria de que a coisa é feita); causa formal (essência, isto é, aquilo que identifica a coisa como aquilo que ela, fundamentalmente, é); causa eficiente (aquilo que produz a coisa); causa final (aquilo em vista do que a coisa é feita)”. REZENDE, Antônio (Org.). Op. Cit., p. 25.

¹¹⁵ NEVES, M. H. de M. *A teoria linguística em Aristóteles*. São Paulo: Alfa, 25:57-67, 1981. p. 58.

¹¹⁶ Ibidem. p. 58.

Em efeito, o que Aristóteles faz é promover um reordenamento e ressignificação do debate preexistente. Aponta que Heráclito haveria errado ao defender que a mudança se faria através da contradição, obrigatoriamente transformando o Ser em não-Ser, já que a mudança seria a forma pela qual as coisas poderiam realizar as potencialidades contidas em sua essência¹¹⁷. Seria o caso, por exemplo, de um filhote ao se tornar adulto ou do processo de crescimento de qualquer ser vivo. O ato de se desenvolver, de envelhecer, não altera a identidade destes seres, somente realizaria uma possibilidade que já existia em suas essências. O filósofo concorda com Parmênides quanto à necessidade de uma unidade para pensamento e à linguagem, mas discorda da suposição de que haveria somente identidade e nenhuma mudança. A unidade e a multiplicidade, identidade e transformação coexistem na realidade sem que seja necessário dividi-las e isolá-las em dois mundos distintos à moda platônica¹¹⁸.

Definindo o nome, Aristóteles diz, no *Da interpretação* que ele possui uma significação "convencional" (*katá synthéken*) (2, 16a 19). A mesma obra explicita: "significação convencional na medida em que nada é *por natureza* um nome, mas somente quando se torna *símbolo*, porque, mesmo quando sons inarticulados como os dos animais manifestam alguma coisa, nenhum deles constitui, entretanto, um nome" (2, 16a 26-28). (...) as coisas só têm nomes se os homens convencionam os sinais, tornando-os símbolos¹¹⁹.

Aristóteles compreende que a dialética platônica é um modo insatisfatório e inseguro de conhecer, justamente por se basear nas opiniões contrárias de debatedores. O conflito de opiniões, argumenta, não ofereceria garantias de que se chegaria à essência do objeto investigado. Propõe, como substituta à dialética, a analítica ou o que nós entendemos hoje como a lógica propriamente dita. Esta consiste em um conjunto de procedimentos racionais baseados em demonstrações e provas, é um instrumento para exercitar o pensamento e a linguagem, dando-lhes um meio pelo qual tornarão possível o conhecimento e o discurso. Se a dialética é um modo de conhecer, a analítica é um instrumento para o conhecer, sendo esta, encontra-se subordinada e é instrumental para todas as outras ciências. "O objeto da lógica é a preposição, que exprime, por meio da

¹¹⁷ CHAUÍ, Marilena. Op. Cit. p. 137.

¹¹⁸ Idem, ibidem.

¹¹⁹ NEVES, M. H. de M. Op. Cit. p. 61.

linguagem, os juízos formulados pelo pensamento”¹²⁰.

Na filosofia aristotélica, se a lógica estuda os elementos que constituem uma proposição¹²¹, será a retórica a responsável pela análise da melhor forma de argumentar visando persuadir. A. M. Silva delimita que, por finalidade, “a Retórica aristotélica ocupava-se da arte da comunicação, do discurso feito em público, com propósitos persuasivos. Sua finalidade não era persuadir, mas discernir os meios que levam à persuasão”¹²². Aparentemente superado, o confronto entre o mobilismo e imobilismo sede lugar para o embate dos dois principais autores que se esmeraram em lhes oferecer uma resposta. Será a partir, de um lado, da dialética platônica e da concepção da existência de um mundo sensível e um inteligível; e, por outro, dos princípios racionais da lógica e da retórica aristotélica, que irá se formar o conceito de linguagem medieval. É, portanto, primordial se ter uma compreensão mínima deste debate na Antiguidade, já que, por influência direta ou indireta, os pensadores medievais vão construir seus conceitos derivando diretamente daquilo que foi delineado por Platão, Aristóteles, ou ainda, por uma somatória de ambos os filósofos.

3 - A Linguagem e a Tradição Cristã

Apesar de sua inegável raiz grega, o pensamento ocidental encontra uma nova influência que progressivamente se torna hegemônica: o cristianismo. A crença em Cristo vai obrigar a uma volta às questões do Ser e do não-Ser, a um repensamento do paradigma filosófico a partir dos dogmas cristãos. O desafio central consistia na conciliação das exigências da especulação racional com a revelação divina. Para os primeiros autores da patrística, como Justino, já existiria uma centelha da mensagem divina antes do aparecimento de Cristo. Cada ser humano, por ser dotado de razão, participaria da Sabedoria Divina e, assim, os filósofos gregos foram tocados por esta centelha. Antes de Cristo revelar o caminho para a Verdade, esta se encontrava de forma parcial e incompleta, sendo somente através do cristianismo que seria possível chegar a

¹²⁰ CHAUÍ, Marilena. Op. Cit. p. 138.

¹²¹ O que atribui um predicado a um sujeito, por exemplo: Ele é um menino ou simplesmente A é B.

¹²² SILVA, Alexandre Marques. *A imagem por trás do mito: estratégias discursivas e construção do ethos no discurso populista de Getúlio Vargas*. Dissertação de Mestrado. FFLCH-USP. São Paulo. 2010. p. 83.

esta Verdade plenamente¹²³. A crença em Cristo, conseqüentemente, não se opõe à filosofia, mas lhe dá continuidade e a completa. Fé e razão passam a ter um único e mesmo objetivo: compreender a mensagem da revelação.

Este projeto conciliatório se iniciou na própria gênese do cristianismo com Paulo de Tarso, um pregador e fundador de comunidades, vital para “o conceito de fé tornar-se o elemento essencial da profissão cristã. Mais do que uma fé em Deus, parece tratar-se, todavia, da fé no Reino dos Céus (isto é, do Paraíso)”¹²⁴. A crença em Cristo introduz esta ideia de Reino dos Céus, uma “realidade extra-mundana, transcendente, como o próprio Deus, à existência terrena”¹²⁵. Desta concepção, por sua vez, derivaram conceitos adicionais como a imortalidade da alma, a crença em um Deus único que admite as almas dos fiéis em seu Reino, e Jesus como Redentor e Salvador da humanidade. Em seus primeiros séculos, o cristianismo passa por um período de consolidação de sua identidade, constituído pelos contatos com outras culturas. O contato com a cultura greco-romana, em especial, redefiniu a crença em Cristo ao lhe dar corpo ideológico e doutrinário. Justino, aqui já citado, identificava a Sabedoria Divina na concepção de *Logos* dos filósofos gregos, para o autor, Cristo seria o *Logos* ou Verbo reencarnado¹²⁶.

Nós recebemos a revelação de que Cristo é o primogênito de Deus e, anteriormente, já afirmamos que Ele é o *Logos* do qual todo o gênero humano participa. Assim, os que viveram conforme o *Logos* são cristãos, mesmo que tenham sido considerados pagãos, como aconteceu entre os gregos como Sócrates, Heráclito e muitos outros. (Apologia, I,46, 2-3)¹²⁷

Para Justino, o Filho de Deus é a suma sabedoria e racionalidade, o que implica, portanto, que aquilo que existe no homem de racional participa da divindade cristã. Baseado em interpretações derivadas do aristotelismo e do medioplatonismo, Justino sustenta que o Pai seria, como ser transcendente, puro intelecto¹²⁸.

¹²³ REZENDE, Antônio (Org.). Op. Cit. p. 89.

¹²⁴ AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens: A Negociação da Fé*. São Paulo: Ed. Humanitas, 2007. p. 120. O estabelecimento do conceito de fé está em Hebreus 11,1: “Fé é certeza nas coisas esperadas, é demonstração das coisas que não se vêem.”

¹²⁵ Idem, ibidem, p. 245.

¹²⁶ REZENDE, Antônio (Org.). Op. Cit. p. 89.

¹²⁷ Apud: REZENDE, Antônio (Org.). Op. Cit. p. 89.

¹²⁸ MORESCHINI, Cláudio. *História da Filosofia Patrística*. Trad.: Orlando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 2008. p. 81.

O esforço conciliatório continua por várias frentes, a escola de Valentiniano promove uma distinção entre fé (*pistis*), algo típico dos crentes comuns, da gnose (*gnosis*), “um dom mais alto concedido como privilégio somente a pouquíssimas pessoas, os espirituais”¹²⁹. Posição considerada por demais simplista por Clemente Alexandrino, este, utilizando acepções aristotélicas, afirma que aquilo que é digno da fé se constitui em princípios indemonstráveis, é devido à fé que é possível vislumbrar alguns destes princípios não demonstráveis. Como o conhecimento tem origem nas sensações e no intelecto dos seres humanos, a fé teria, por característica, o assentimento, em um sentido estoico pelo qual aceitamos aquilo que nos é oferecido pelos sentidos. Ou seja, no que corresponde a esta, recebemos os dados nos fornecidos pelos sentidos como verdadeiros. Fé, assim sendo, baseia-se no reconhecimento dos princípios universais da demonstração (da maneira como os gregos os compreendiam) que, no caso da fé, porém, são indemonstráveis. Aceitar os princípios da demonstração significa fornecer um aspecto de racionalidade à fé, no sentido que esta seria uma crença na razão da verdade da demonstração. Fé e razão, por conclusão, são complementares e codependentes.

Para Clemente, como o conhecimento científico surge somente se a razão possui a *pistis*, ou seja, a firme convicção da existência de uma verdade, a *pistis* pode ser considerada algo mais elevado do que a episteme, ou que a ciência baseada em pressupostos racionais¹³⁰.

Orígenes, discípulo de Clemente, compreende que a especulação deve se apoiar na revelação e procurar aprofundar este patrimônio da Verdade contido na mensagem de Cristo. A especulação cristã, em decorrência, estabelece-se em dois planos: primeiro, na tradição apostólica, de maneira que aquilo que foi dito pelos apóstolos é tido seguramente como verdadeiro; segundo, no que se refere ao que não está exposto de forma clara na tradição apostólica, cabe a especulação investigar e se pronunciar¹³¹. A ordem e harmonia do cosmos pressuporiam a existência de uma entidade que o conserve e o mantenha, para tanto, esta deve ser transcendente e diversa do mundo que conserva. Deus se caracterizaria como ser uno, imaterial e espiritual; por assim sê-lo tem sua existência e ações independentes de qualquer amarra espacial. Homem, enquanto animal composto de

¹²⁹ Ibidem. p. 118.

¹³⁰ Ibidem. p. 119.

¹³¹ BOEHNER, Philotheus. História da Filosofia Cristã, Trad.: Raimundo Vier, 12 ed., Petrópolis: Vozes, 2009. p. 52.

corpo e alma, partilha, através da alma, destas características, tornando-se capaz de aprender e julgar as coisas mais sutis e difíceis. Então, a espiritualidade de Deus é prova fundamental de sua transcendência em relação ao mundo e sua unidade, ao mesmo tempo, o situa em um plano mais elevado e inacessível ao nosso espírito.

Embora a plenitude da luz divina nos permaneça inacessível, podemos, todavia, captar-lhe alguns raios atenuados, feitos visíveis nas criaturas. E ainda que não nos manifeste a própria fonte da luz, estes reflexos nos reconduzem e nos orientam para ela. (De Principiis 6, 21,5)¹³²

Deus é o Ser, verdadeiro e causa de todas as coisas. As criaturas, por serem um efeito da existência de Deus, participam do ser da divindade tendo sua própria identidade e unidade garantida em virtude desta. E, por esta participação, compartilham a verdade de Deus, o *Logos* no qual se encontram todas as ideias ou imagens originais, de modo que toda verdade das criaturas está contida inteiramente no *Logos*¹³³. Toda criatura é mutável, estando presente no tempo e no espaço; em outras palavras, é dotada de corpo e pode ter sua existência delimitada a um certo período temporal. Em virtude disso, nenhuma criatura é por si mesma aquilo que é, somente Deus existe por si mesmo. Portanto, aquilo que foi criado pertence ao campo do diverso, do múltiplo e mutável, ao passo que a divindade cristã é definida pela unidade, identidade e permanência¹³⁴.

Gregório de Nazianzo, de maneira análoga a Orígenes, aponta no Ser o verdadeiro nome de Deus. Concorde que a criação explicita algo além de si mesma: um Criador (Ordenador e Conservador de todas as coisas). Inspirado em Platão, admite uma impossibilidade de exprimir ou definir Deus por palavras, a divindade é não enunciável e impossível de ser conhecida por meio de palavras. O pouco que se apreende, torna-se inteligível e comunicável a todo aquele que dispõe de inteligência. Mesmo o ser humano sendo uma imagem de Deus, não é capaz de compreendê-lo tal qual Ele é em si mesmo. Indo além, a incapacidade de entendimento pleno é estendida para quaisquer conceitos que transcendam os sentidos e o corpóreo. O Ser, por consequência, é absolutamente

¹³² Apud: Ibidem. p. 59.

¹³³ Ibidem. p. 61.

¹³⁴ Ibidem. p. 68.

incognoscível e nada aprendemos de sua essência¹³⁵.

Tal posição foi atenuada por outro capadócio, Gregório de Nissa; este acredita estar no homem o ponto de convergência da natureza e do espírito. Através de uma volta à divisão binária, o universo é visto a partir de dois grandes domínios: o mundo sensível e o espiritual. Ambos são distintos e uma imagem espelhada do outro, um binômio de opostos de características contrárias. O primeiro, o mundo visível, abarca o que é captado pelos sentidos; já o segundo, é o incorporeal, o intangível e o invisível. O ser humano, por sua própria natureza, seria o elo que une estes dois domínios, sendo o meio pelo qual o resto da criação pode participar dos desígnios divinos e aquele que garante a grande unidade cósmica¹³⁶. A verdadeira razão da dignidade humana se encontraria, então, na sua semelhança com a natureza de seu Criador, isto é, o próprio Deus. Para Nemésio de Emesa, um obscuro autor do final do século IV e início do V, o homem resultaria de uma composição entre uma alma racional e um corpo, que, para o autor, o ser humano é aquele que agrega a natureza puramente espiritual e o mundo animal. Por intermédio de seu espírito penetra o mundo dos espíritos, o incorpóreo e o racional; por possuir um corpo, faz parte do sensível e da criação irracional. Dito de outra maneira, é o ponto de convergência entre aquilo que só é perceptível ao espírito e o que é acessível ao sentido-, nossa capacidade corpórea.

Todavia, todo o esforço conciliatório não foi suficiente para impedir uma progressiva e aparente intransponível dicotomia entre o pensamento greco-romano e o cristianismo. Converter-se a crença em Cristo implicava em uma dupla exigência, por um lado, o desprezo à razão e à cultura clássica em favor da adoção de uma verdade escritural, simples e verdadeira; por outro, a defesa do valor literário das Escrituras frente aos escritos pagãos. Um dilema enfrentado por Agostinho de Hipona, personagem que transitou como poucos pelos dois campos. Segundo Novaes, para o bispo

não se tratava de mudar de lado. Tratava-se de fazer a crítica da dicotomia; tratava-se de buscar uma reconciliação. Ora, era possível encontrar uma reconciliação, desde que se tomasse todo o legado pagão de literatura e eloquência, numa perspectiva conveniente.¹³⁷

¹³⁵ Cf. BOEHNER, Philotheus. Op. Cit. pp. 80-86.

¹³⁶ Ibidem. p. 93.

¹³⁷ NOVAES, Moacyr. *A legitimação da razão: linguagem e vontade na filosofia agostiniana*. Tese (livre

Para se superar a dicotomia estabelecida era preciso assimilar e submeter os valores da cultura clássica às exigências morais cristãs, ressignificando-os e os adaptando para não contradizerem os dogmas do cristianismo. Segundo Agostinho, a Verdade estava oculta, cifrada, escondida pelos diversos conflitos e experiências mundanas, e suas diversas interpretações. Esta Verdade poderia ser encontrada no exame das Escrituras e tradições cristãs, assim como no legado filosófico e literário pagão¹³⁸. O bispo parte do princípio que “pertence aos cristãos tudo aquilo o que os pagãos disseram de bom” (*De Doctrina Christiana* II, 41,60)¹³⁹.

Este mesmo raciocínio é utilizado na elaboração de uma retórica cristã, compreendida dentro desta concepção de busca pela Verdade, em efeito, subjuga a retórica clássica e o ideal platônico de orador aos valores cristãos. Como resultante, Agostinho apresenta um modelo de orador descrito como um homem sábio, capaz de falar com uma eloquência simples e natural. Para a linguagem seria o equivalente a afirmar que ela tanto pode estar a serviço da busca da Verdade, como o seu oposto, tornando-se enganosa e perversa. A retórica cristã é, por característica, um método para comunicar e dar a conhecer a Verdade, nesta existe uma “eloquência subordinada à sabedoria, sem a qual se torna perniciosa, na medida em que visa seduzir”¹⁴⁰. O bispo, deste modo, articulou o ideal platônico de naturalidade discursiva com a premissa cristã “da Verdade ter-se revelado entre os simples, originando o ideal cristão de pregador humilde com fala simples e natural”¹⁴¹. Percebe-se, assim, que seguindo a tradição cristã que o precedeu o bispo de Hipona faz uma contraposição entre duas eloquências distintas, “uma simples e boa, associada à verdade, que se contrapõe à outra, inchada e artificiosa, porta-voz da mentira”¹⁴², sendo a primeira a cristã (tendo como base a Verdade) e a segunda a profana (falsa e artificiosa). Através dessa dicotomia, Agostinho tenta definir o orador cristão

docência). FFLCH-USP. 2011. p. 29.

¹³⁸ Idem, ibidem, p. 7.

¹³⁹ AGOSTINHO de Hipona. *A doutrina cristã*. (Coleção Patrística). Trad.: Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus. 2007.

¹⁴⁰ BAYCER, Ivan Jr. *AVGVSTINVS HIPONENSIS, VIR CHRISTIANUS, DICENDI PERITUS: Análise das influências clássicas na proposta de formação oratória agostiniana*. In CODEX, vol 2, n° 2, 2010. p. 48.

¹⁴¹ Ibidem, p. 48. *De Doctrina Christiana* IV, 11,26: “Em suma, na função de instruir, a eloquência consiste em falar não para tornar agradável o que desagradava, nem para fazer ser cumprido o que repugnava, mas para tornar esclarecido o que estava obscuro (...). Uma vez percebidas as ideias, alimentam-se com prazer da própria verdade. Aí está um traço marcante dos bons espíritos: amar nas palavras a verdade e não as próprias palavras”.

¹⁴² Ibidem. p. 46.

como aquele que é o mediador da palavra divina, ou seja, o porta-voz da Verdade.

Este ideal de pregador cristão também exemplifica a diferença fundamental que existe entre as concepções de sabedoria apresentadas: na tradição clássica, onde se encontram Aristóteles e Cícero, a sabedoria resulta da especulação racional, ao passo que, na concepção agostiniana, a sabedoria advém da erudição acerca da Verdade revelada nas Escrituras (*De Doctrina Christiana* IV, 5,7). Como coloca o autor, “o pregador é o que interpreta e ensina as divinas escrituras. Como defensor da fé verdadeira e adversário do erro deve, mediante o discurso, ensinar o bem e refutar o mal” (*De Doctrina Christiana* IV, 4,6). Tem, portanto, uma tripla função: instruir, interpretar e defender a fé. Na retórica proposta por Agostinho todos os assuntos estão vinculados à salvação humana. O uso da técnica e dos estilos de oratória tem função meramente prática, cujo fim é permitir que a mensagem seja compreendida pelo ouvinte.

A linguagem, dentro da filosofia agostiniana, deve ser compreendida dentro desta lógica da salvação humana. Em seu estudo, o bispo deu especial atenção aos signos linguísticos, fazendo uma distinção entre a coisa (*res*) e os signo (*signum*). Em uma primeira definição, Agostinho toma por signo aquilo que faz vir ao pensamento algo além da imagem que propõem aos sentidos. Ou seja, é algo que se mostra de uma forma aos sentidos, mas remete a outra informação na mente, tendo outro significa do que si mesmo¹⁴³. O signo é um instrumento arbitrário, criado pela razão, com o objetivo de expressar o que existe nas realidades externa e interna do mundo, estabelecendo uma relação de substituição, isto é, encontra-se no lugar de outro. Ao ser utilizado para a comunicação, serve ao propósito de ensinar ou suscitar recordações, visto que, “[a alma] traz consigo todas as artes, e o que se chama aprender nada mais é do que recordar” (A grandeza da alma 20,34)¹⁴⁴.

O bispo, com base no neoplatonismo, concebia as ideias, ou mesmo as ideias das coisas, como estando presentes na alma desde sua origem, sendo, portanto, inatas; isso significa que a alma já possuiria todas as ideias no momento do nascimento do homem e, segundo este ponto de vista, teria necessariamente contemplado todas as ideias antes de sua união com o corpo. Tal união teria por consequência o esquecimento desse ato

¹⁴³ CRISTOFOLETTI, Fabrício Klain. *A noção de eloquência no De doctrina christiana de Agostinhode Hipona*. Dissertação de Mestrado, São Paulo: Universidade de São Paulo, 2010. p. 28.

¹⁴⁴ AGOSTINHO de Hipona. *Contra os acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre*. Coleção Patrística v.24. São Paulo: Paulus, 2008.

contemplativo, isto é, o corpo, ao se unir com a alma, faria com que a mesma esquecesse seu conhecimento das ideias, ou o obscureceria. “Com efeito,” lembra Gilson, “em tal doutrina nada penetra na alma a partir de fora; ao contrário, ela encontra tudo dentro de si. Aprender é relembrar-se”¹⁴⁵. Se toda instrução pode ser reduzida ao ensino das coisas através dos signos, podemos concluir, primeiro, que as coisas são entendidas como aquilo que nada significam além de si mesmas; e segundo, que os signos são utilizados de maneira a fazer conhecer, recordar, algo diferente de si mesmo. Para Kirchof, no

De Doctrina Christiana e em *De Magistro*, a ontologia precede a linguagem, ou, em outros termos, os *signos* existem para representar *uma realidade pré-existente*, estática e imutável. As *coisas em si* definem-se a partir de uma hierarquia baseada em três elementos: o poder criativo de *Deus*, sua *extensão à alma humana* enquanto uma espécie de *vista interior*, cujo marco divino é a sabedoria (ligada ao número eterno), e, por fim, o *corpo*, cuja existência se deve unicamente à sua ligação com a alma¹⁴⁶.

Agostinho, ainda, faz distinção entre signos naturais e signos convencionais. Os primeiros levam ao conhecimento sem que seja necessária uma convenção arbitrária preestabelecida, como, por exemplo, a fumaça ao indicar fogo; os segundos, referem-se propriamente às sensações e aos pensamentos, precisam ser acordados previamente, sendo exemplificados por palavras que expressam pensamentos¹⁴⁷. De modo ontológico, para ter conhecimento do significado de um signo, é preciso, antes, conhecer a coisa ao qual ele substitui, ou seja, para que o signo tenha sentido é necessário estar ciente daquilo que ele se refere, de forma a recordar algo, uma imagem, que está contida em nossa memória¹⁴⁸. Dentro desta lógica, um signo somente é capaz de ensinar na medida em que nos obriga a procurar as próprias coisas que estão relacionadas, lembrando-as e as redescobrimo em nossa alma. No *De Trinitate*, o bispo expande sua definição demonstrando uma certa equivalência no uso da linguagem pelo homem e Deus: o ser humano utiliza os signos para se referir às coisas, Deus tem no mundo o seu próprio signo, sua forma de expressão¹⁴⁹. O mundo sensível é, portanto, a linguagem divina e,

¹⁴⁵ GILSON, Étienne. Introdução ao estudo de Santo Agostinho, trad: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2006. p. 147.

¹⁴⁶ KIRCHOF, E. R.. *Teoria dos Signos na Idade Média: a Semiótica de Santo Agostinho*. Acta Semiotica et Linguistica, v. 16, p. 81-93, 2012. p. 119.

¹⁴⁷ Ibidem. p. 120.

¹⁴⁸ Ibidem. p. 121.

¹⁴⁹ Ibidem. p. 127.

assim sendo, os signos e a linguagem do homem nada mais são do que reflexos daqueles de Deus. De forma análoga, sendo o mundo exterior ao ser humano um signo, todo conhecimento a que este se relaciona está contido neste Cristo interior, estando inato neste algo divino que é a alma humana.

O conceito primordial de linguagem medieval, iniciado por Agostinho, deve ser compreendido como o resultado de um processo de síntese e sistematização que, em parte, nutre-se de profundas raízes gregas, mas que, ao mesmo, somente pode ser explicado através do paradigma imposto pelo cristianismo. De maneira radicalmente distinta da contemporânea, é necessário primeiramente entender a realidade, segundo esta é compreendida por estes autores, para, posteriormente, apreender o significado e a função da linguagem. Para os medievais, a linguagem é expressão da realidade que representa o signo do real entendido por estes. Por esta razão, ainda que varie sua definição, Agostinho jamais deixou dar uma função instrumental e denominativa para a linguagem, pois esta tem seu sentido nesta concepção de real e no objetivo de que a mensagem cristã seja compreendida. Ao contrário da concepção contemporânea, o signo não é capaz de produzir e criar uma realidade própria, visto que está fundamentado em mundo estável e permanente, tanto no que corresponde à alma como ao mundo sensível (enquanto linguagem divina). Segundo esta perspectiva, o limite dos signos está em representar as coisas em uma relação essencialista carregada de religiosidade cristã. A linguagem, em suas funções denominativas, simplesmente rememora esta realidade estável, harmônica e ordenada.

4 - O dilema da interpretação da palavra em Agostinho

A palavra e seu uso têm uma importância central e fundamental para o ethos cristão em Agostinho de Hipona. Ao introduzir o livro IV do *De Doutrina Cristiana*, o bispo afirma que

O doutor e expositor das Escritas divinas, como defensor do que é da fé e revelador do erro; deve ensinar o bom e desdenhar o mau, e assim mesmo

mediante o discurso, acalmar os que são contrários, encorajar os menos fervorosos e enunciar aos ignorantes de que se trata e que devem esperar (De Doctrina Christiana IV, 4, 6).¹⁵⁰

Por princípio, o cristão é aquele que prega e ensina as Escrituras divinas. Como tal, o seguidor de Cristo é, em primeiro lugar, aquele que instrui. Neste sentido é um mestre, um professor, que com paciência e benevolência deve considerar em seu interlocutor aquilo que há de verdadeiro, demonstrando o falso e incorreto para, pouco a pouco, ressaltar e conduzir seu ouvinte ou leitor para a Verdade¹⁵¹. Esta recondução os leva para a Sabedoria, ao Verbo, a palavra verdadeira que guia o cristão para que este novamente se una a Deus. Para Agostinho, ser aquele que propaga e faz conhecer a palavra divina é, por excelência, a missão que foi confiada por Deus a todo cristão (De Doctrina Christiana IV, 17, 33).

Esta concepção do cristão quanto àquele que é porta-voz da Palavra encontra amplo suporte no novo testamento. Com destaque em duas passagens do evangelho de Mateus e uma da primeira e segunda epístola a Timóteo. Em Mt 6,8¹⁵² estabelece-se uma diferença entre o seguidor de Cristo e o resto dos gentios, ao se expressar, o fiel o faz com humildade tanto para com Deus¹⁵³ quanto para com os homens¹⁵⁴. Aquele que se convence que fala ou escreve a verdade incorre em soberba, não porque o que diz possa ser falso,

¹⁵⁰ De Doctrina Christiana IV, 4, 6: “El doctor y expositor de las Escrituras divinas, como defensor que es de la fe y debelador del error, debe enseñar lo bueno y desenseñar lo malo, y asimismo mediante el discurso, apaciguar a los contrarios, alentar a los tibios y enunciar a los ignorantes de qué se trata y qué deben esperar”. AGUSTÍN. De Doutrina Cristiana in Obras Completas de San Agustín, trad: Balbino Martín Pérez, http://www.augustinus.it/spagnolo/dottrina_cristiana/index2.htm, acessado em 01/02/2016.

¹⁵¹ Cf.: El único bautismo V 7: “Si encontramos algo justo aun en los perversos, procuramos enmendar su perversidad, y en modo alguno profanamos lo que hay en ellos de justo, a fin de que en el mismo hombre se corrijan los errores a partir de las verdades que poseen, no sea que la destrucción del error conlleve la destrucción de la verdad.” AGOSTINHO de Hipona. “El único bautismo”. In: Obras Completas de San Agustín XXXII – Escritos Antidonatistas (1º), Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Editora Católica, Madri, 1988, p. 420.

¹⁵² Mt 6,8: “Não sejais como eles, porque vosso Pai sabe do que tendes necessidades antes de lho pedirdes”.

¹⁵³ Lc 18,10-14: “Dois homens subiram ao Templo para orar; um era fariseu e o outro publicano. O fariseu, de pé, orava interiormente deste modo: ‘Ó Deus, eu te dou graças porque não sou como o resto dos homens, ladrões, injustos, adúlteros, nem como este publicano; jejuo duas vezes por semana, pago o dízimo de todos os meus rendimentos. O publicano, mantendo-se à distância, não ousava sequer levantar os olhos para o céu, mas batia no peito dizendo: ‘Meu Deus, tem piedade de mim, pecador! Eu vos digo que este último desceu para casa justificado, o outro não. Pois todo o que se exalta será humilhado, e quem se humilha será exaltado”.

¹⁵⁴ Mt 6,5-6: “E quando orardes, não sejais como os hipócritas, porque eles gostam de fazer oração pondo-se de pé nas sinagogas e nas esquinas, a fim de serem vistos pelos homens. Em verdade vos digo; já receberam sua recompensa. Tu porém, quando orardes, entra no teu quarto e, fechando a tua porta, ora a teu Pai que está lá, no segredo; e teu Pai, que vê no segredo, te recompensará”; de maneira similar em Mc 12,40: “Mas devoram as casas das viúvas e simulam fazer longas preces. Esses receberão a condenação mais severa”.

mas por acreditar que a verdade está em si ou naquilo que expressa. Para o cristão isso é uma ilusão, pois o que diz é somente verdadeiro se tem origem na Verdade divina. É nesta, e somente nesta, que se pode determinar a procedência de algo. Em Mt 10,19-20¹⁵⁵ o fiel é definido como um porta-voz que é utilizado por Deus para se expressar no mundo corpóreo. Tal qual Moisés no antigo testamento¹⁵⁶. Na defesa de sua interpretação, o bispo de Hipona também cita 1 Tm 4,11¹⁵⁷ e 2 Tm 4,2¹⁵⁸, duas passagens frequentemente utilizadas para estabelecer o ato de instruir como uma obrigação e uma virtude cristã. A segunda passagem de Timóteo, em particular, estabelece o modelo apostólico a ser seguido, definindo o cristão como uma expressão da “sã doutrina” ou da demonstração corpórea de sua “religiosidade”¹⁵⁹. Por consequência, em todos os seus atos, o seguidor de Cristo deve ser um exemplo daquilo que crê (*De Doctrina Christiana* IV, 28,59).

Em segundo lugar, o cristão é aquele que interpreta a mensagem divina. A palavra de Deus, seja esta dita ou escrita, é compreendida enquanto um mistério a ser revelado. A correta leitura e interpretação abre o caminho para a verdadeira sabedoria originária em Deus. O saber, ou a sabedoria de alguém, é mensurado pela capacidade de ler, compreender e personificar a mensagem das escrituras. Como coloca Agostinho,

Tanto mais ou menos sabiamente fala um homem quanto mais ou menos houvesse aproveitado nas Santas Escrituras. Não digo de tê-las muito bem lidas e nem o sabê-las de memória, senão em penetrar bem na sua essência e investigar com empenho seus sentidos. Porque há alguns que as leem e as descuidam; leem para guardá-las de memória, e se descuidam em entendê-las. A os quais sem dúvida os devem preferir que não tem tão na memória suas palavras, mas veem o coração delas com os olhos de seu espírito. Mas muito melhor que ambos é aquele que quando quer as expõe e as entende com perfeição (*De Doctrina Christiana* IV, 5,7)¹⁶⁰.

¹⁵⁵ Mt 10,19-20: “Quando vos entregarem, não fiquéis preocupados em saber como ou o que haveis de falar. Naquele momento vos será indicado o que deveis falar, porque não sereis vós que falareis, mas o Espírito de vosso Pai é que falará em vós”.

¹⁵⁶ Ex 4,12: “Vai, pois, agora, e estarei em tua boca e te indicarei o que hás de falar”.

¹⁵⁷ 1 Tm, 4,1: “Eis o que debes prescrever e ensinar”.

¹⁵⁸ 2 Tm, 4,2: “Proclama a Palavra, insiste, no tempo oportuno e no inoportuno, refuta, ameaça, exorta com toda paciência e doutrina”.

¹⁵⁹ VIELHAUER, Philipp. *História da Literatura Cristã Primitiva*. Trad.: Ilson Kayser. Santo André: Editora Acadêmica Cristã, 2005. p. 263.

¹⁶⁰ *De Doctrina Christiana* IV, 5,7: “Tanto más o menos sabiamente habla un hombre cuanto más o menos hubiere aprovechado en las Santas Escrituras. No digo en tenerlas muy leídas y en saberlas de memoria, sino en calar bien su esencia y en indagar con ahínco sus sentidos. Porque hay algunos que las leen y las descuidan; las leen para retenerlas de memoria, y descuidan entenderlas. A los cuales sin duda deben preferirse los que no tienen tan en la memoria sus palabras, pero ven el corazón de ellas con los ojos de su espíritu. Pero mejor que ambos es aquel que cuando quiere las expone y las entiende a perfección”.

Para Gilson, o bispo entende a sabedoria como uma espécie de ciência que, por remeter diretamente a Deus, tem por característica um conhecimento certo e absoluto¹⁶¹. A sabedoria, enquanto ciência, define-se por uma busca pela Verdade que, enfim último, nos leva a contemplação e às mais nobres das atividades humanas, conduzindo-nos à beatitude e à perfectibilidade. Ao mesmo tempo, ela se assemelha à filosofia, sendo um amor incondicional ao saber e conhecimento da Verdade, o que, dentro desta concepção, pode ser traduzido em amar a Deus ou pela busca da divindade¹⁶². O cristianismo se torna o caminho privilegiado para o saber ou a própria sabedoria conforme podemos compreender através de nossas limitações terrenas¹⁶³.

A implicação imediata desta concepção de sabedoria é um foco quase que exclusivo no conteúdo a ser interpretado ou transmitido. Algo que, por sua vez, acarreta que a eloquência ou forma pela qual está transmitido o conteúdo está renegada ao plano secundário. Mais ainda, dar importância ao estilo é visto como um risco que pode deturpar a mensagem, corrompendo-a ou a perdendo. Para Agostinho, o bom autor cristão,

pois, que está obrigado a dizer com sabedoria o que não pode expressar com convicção, lhe é em alto grau necessário reter as palavras das Escrituras, porque, quanto mais pobre se vê nas suas, Tanto mais se deve enriquecer-se nelas (De Doctrina Christiana IV, 5,8)¹⁶⁴.

Assim sendo, sua obrigação é se ater as Escrituras, ser fiel às suas palavras e o seu conteúdo. A forma pela qual se escreve ou fala é útil para agradar o leitor e tornar

AGUSTÍN. “De Doutrina Cristiana”. In: *Obras Completas de San Agustín*, trad: Balbino Martín Pérez, http://www.augustinus.it/spagnolo/dottrina_cristiana/index2.htm, acessado em 01/02/2016.

¹⁶¹ De quantitate animae, XXVI, 49: “Luego la ciencia no es cosa de los animales. Cuando, empero, no se oculta algo, se conoce ciertamente;” . AGUSTÍN. “La Dimensión Del Alma” In: *Obras Completas de San Agustín*, Trad.: Eusebio Cuevas, http://www.augustinus.it/spagnolo/grandezza_anima/index2.htm , acessado em 01/02/2016.

¹⁶² Cf. GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad.: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2006. pp. 224-225.

¹⁶³ 1 Cor 12,7-11: “Cada um recebe o dom de manifestar o Espírito para a utilidade de todos. A um, o Espírito dá a mensagem de sabedoria, a outro a palavra de ciência segundo o mesmo Espírito; a outro, o mesmo Espírito dá a fé; (...) Mas é o único e mesmo Espírito que isso tudo realiza, distribuindo a cada um os seus dons, conforme lhe apraz”.

¹⁶⁴ De Doctrina Christiana IV, 5,8: “(...)pues, que está obligado a decir con sabiduría lo que no puede expresar con elocuencia, le es en sumo grado necesario retener las palabras de las Escrituras, porque, cuanto mas pobre se ve en las suyas, tanto más debe enriquecerse en aquéllas”.

aquilo que é transmitido mais palatável. Porém, quanto mais pura a eloquência, mais esta se opõe à Verdade, tornando-se pomposa e vazia. Este é o caso dos falsos mestres e profetas, como argumenta o bispo com base em Jeremias¹⁶⁵. Um erro recorrente, que mesmo um autor famoso e venerado pode recair.

Algo disto encontra-se numa carta do beatíssimo Cipriano, o qual me parece que, aconteceu casualmente, ou se fez a tentativa, para demonstrar a posteridade que a língua separou desta redundância a pureza da doutrina Cristã, reduzindo-a uma eloquência mais grave e modesta. Os que gostam desta afluência pomposa pensam sem dúvida que os que não falam assim, senão mais lucidamente, não é porque eles tentam evitá-lo, senão porque não podem fazê-lo. Por isso, este santo homem demonstrou que podia falar daquele modo, como o fez no citado lugar; e que não quis, porque jamais o fez a partir de então. (De Doctrina Christiana IV, 14,31)¹⁶⁶

O cristão, tanto ao instruir quanto ao interpretar, toma para si a obrigação de defesa da fé. Algo que estabelece quatro conclusões básicas: 1) Não se deve imitar a obscuridade de textos sacros. Por sua inspiração divina, estes têm mais autoridade que qualquer texto feito pelo ser humano. Cabem aos comentadores, portanto, explicá-los, esforçando para serem compreensíveis e o mais claro possível (*De Doctrina Christiana* IV, 8,22); 2) O bom autor considera seu interlocutor e seu público. Nem todos têm aptidão intelectual para as questões de maior dificuldade, ainda sim, o autor cristão não deve poupar esforços em fazer com que a Verdade se torne conhecida (*De Doctrina Christiana* IV, 9,23); 3) Deve-se ter clareza ao se expressar. De nada vale a pureza da linguagem ou a beleza da forma se o interlocutor não compreende o conteúdo que está sendo transmitido (*De Doctrina Christiana* IV, 10,24); 4) Instruir significa tornar claro aquilo que está obscuro. Isso não significa o desprezo à eloquência, mas que esta deve ser usada de maneira a auxiliar o conteúdo a se tornar mais agradável (*De Doctrina Christiana* IV, 11,25); Em suma, temos que o seguidor de Cristo deve se expressar com o objetivo de instruir, convencer e, se possível, agradar (*De Doctrina Christiana* IV, 12,27).

¹⁶⁵ Jr 5,30-31: “Coisa horrível e abominável aconteceu nesta terra: Os profetas profetizaram mentiras, os sacerdotes procuram proveitos. E meu povo gosta disso! Mas que fareis quando chegar o fim?”.

¹⁶⁶ *De Doctrina Christiana* IV, 14,31 : “Algo de esto se encuentra en una carta del beatísimo Cipriano, lo cual me parece que, o sucedió casualmente, o se hizo de intento, para demostrar a la posteridad qué lengua apartó de esta redundancia la pureza de la doctrina cristiana, reduciéndola a una elocuencia más grave y modesta (...) Los que gustan de esta afluencia pomposa piensan sin duda que los que no hablan así, sino más sobriamente, no es porque de intento lo eviten, sino porque no pueden hacerlo. Por eso, este santo varón demostró que podía hablar de aquel modo, como lo hizo en el citado lugar; y que no quiso, porque jamás en adelante lo hizo”.

Para Agostinho, a Verdade está oculta, escondida pelos diversos conflitos e experiências mundanas, em suas múltiplas interpretações. Esta Verdade poderia ser encontrada no exame das Escrituras e tradições cristãs, no legado filosófico e literário pagão, e também no chamado “livro do mundo”¹⁶⁷, o que oferece um significado bastante amplo da perspectiva de Agostinho de que pertence aos cristãos tudo aquilo o que os pagãos disseram de bom (*De Doctrina Christiana* II, 41,60). Orador, conforme descrito pelo bispo de Hipona, é um homem sábio, capaz de se expressar de maneira simples e natural. A eloquência e a beleza da forma sempre se encontram subordinada à sabedoria, sem a qual se transformam em algo vazio e sem propósito¹⁶⁸.

Do que serve uma chave de ouro, se com ela não se pode abrir o que queremos?
E o que resulta que seja de madeira se com ela o podemos, quando
precisamente não buscamos outra coisa, se não é abrir o que está errado?

Mas como não existe pequena semelhança entre os que comem e os que
aprendem daí que, para evitar a relutância dos mais, não há outro remédio que
condimentar os alimentos sem os quais não se pode viver. (*De Doctrina
Christiana* IV, 11,26)¹⁶⁹

Considerado o *De Doutrina Cristiana* e o *Confessiones*, Agostinho espelha-se em dois grandes modelos para sua conduta e sua concepção básica do *ethos* cristão. São estes: Ambrósio e Paulo de Tarso. Segundo Possídio, o bispo de Hipona “afirmava que se devia observar na vida e nos costumes de um homem de Deus a norma que soubera estabelecida por Ambrósio” (*Vita Augustini* 27,4)¹⁷⁰. No *Confessiones* nos relata o próprio Agostinho:

Ceguei a Milão e visitei ao Bispo Ambrósio, famoso entre os melhores da
terra, piedoso servo teu, cujos discursos zelosamente a teu povo << a flor do teu

¹⁶⁷ NOVAES, Moacyr. *A legitimação da razão: linguagem e vontade na filosofia agostiniana*. Tese (livre docência). FFLCH-USP. 2011. p. 7.

¹⁶⁸ Cf. BAYCER, BAYCER, Ivan Jr. AVGUSTINVS HIPONENSIS, VIR CHRISTIANUS, DICENDI PERITUS: Análise das influências clássicas na proposta de formação oratória agostiniana. In CODEX, vol 2, nº 2, 2010 – http://www.letras.ufrj.br/proaera/revistas/index.php/codex/article/view/73/baycer_jr. p. 48.

¹⁶⁹ *De Doctrina Christiana* IV, 11,26: “¿De qué sirve una llave de oro si con ella no se puede abrir lo que queremos? ¿Y qué nos da que sea de madera si con ella lo podemos, cuando precisamente no buscamos otra cosa sino es abrir lo que está cerrado? Pero como existe no pequeña semejanza entre los que comen y los que aprenden, de ahí que, para evitar la desgana de los más, no hay otro remedio que condimentar los alimentos sin los cuales no se puede vivir”.

¹⁷⁰ POSSÍDIO. *Vida de Santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, 1997. p. 71.

trigo>>, <<a alegria do óleo>> e <<a sóbria embriaguez do teu vinho>> A ele era eu conduzido por ti sem saber, para ser por ele conduzido. A ti o sabendo. (Confissões V, 13,23)¹⁷¹.

O bispo de Milão é caracterizado como uma figura paternal, um exemplo de cristão em sua paciência, zelo e sabedoria¹⁷². Ora conselheiro, ora referência, Ambrósio é uma constante nos momentos de inquietação e dúvida. Chama a atenção do futuro bispo de Hipona não somente por seu modelo, mas pela singularidade de suas práticas. Haja vista sua prática de leitura, motivo de questionamento e admiração para Agostinho.

Quando estes o deixavam livre, que era muito pouco tempo se dedicava, ou a reparar as forças do corpo com o alimento necessário ou as do seu espírito com a leitura. Quando lia, o fazia passando as vistas por cima das páginas, penetrando sua alma no sentido sem dizer palavra nem mexer a língua. (Confissões VI, 3,3)¹⁷³.

A leitura silenciosa de Ambrósio desconcerta o hiponense, este busca explicações enquanto observa o bispo de Milão. Seria para evitar ser interrompido? Para evitar perguntas quanto à passagem que se esforçava em entender? Agostinho parece não compreender, mas, ainda sim, decide por não interromper o “santo oráculo” (*Confissões* VI, 3,4)¹⁷⁴. Ambrósio é um pregador por excelência, alguém que o bispo de Hipona faz questão de prestigiar aos domingos, ouvindo-o com a devida atenção. O bispo de Milão é

¹⁷¹ *Confissões* V, 13,23: “Llegué a Milán y visité al obispo, Ambrosio, famoso entre los mejores de la tierra, piadoso siervo tuyo, cuyos discursos suministraban celosamente a tu pueblo «la flor de tu trigo», «la alegría del óleo» y «la sobria embriaguez de tu vino» A él era yo conducido por ti sin saberlo, para ser por él conducido a ti sabiéndolo

¹⁷² AGUSTÍN. *Las confesiones* in Obras Completas de San Agustín, trad: Ángel Custodio Vega Rodríguez, <http://www.augustinus.it/spagnolo/confessioni/index2.htm>, acessado em 01/02/2016.

¹⁷³ *Confissões* VI, 3,3: “Cuando éstos le dejaban libre, que era muy poco tiempo, se dedicaba o a reparar las fuerzas del cuerpo con el alimento necesario o las de su espíritu con la lectura. Cuando leía, lo hacía pasando la vista por encima de las páginas, penetrando su alma en el sentido sin decir palabra ni mover la lengua”.

¹⁷⁴ Passagens bíblicas que suportam tal prática: **Mt 6,6**: “Tu porém, quando orardes, entra no teu quarto e, fechando a tua porta, ora a teu Pai que está lá, no segredo; e teu Pai, que vê no segredo, te recompensará”; **2 Rs 4,33**: “Ele entrou, fechou a porta atrás deles dois e orou a Iahweh”; **Is 26,20**: “Eia, povo meu, entra nos teus aposentos e fecha tuas portas sobre ti; escondendo-te por um pouco de tempo, até que a cólera tenha passado”; **Dn 6,11**: “Ao saber que o documento havia sido assinado. Daniel subiu para sua casa. As janelas do seu aposento superior estavam orientadas para Jerusalém, e três vezes por dia ele se punha de joelho. Orando e confessando o seu Deus: justamente como havia feito até então”; e **MI 1,10**: “Quem entre vós, pois, fechará as portas para que não acendam o meu altar em vão? Não tenho prazer algum em vós, disse Iahweh dos exércitos, e não me agrada a oferta de vossas mãos”.

definido como aquele que “dispensa com retidão a palavra da Verdade” ¹⁷⁵. Dando procedimento ao seu relato, Agostinho descreve os sermões dominicais:

e assim escutava com gosto dizer muitas vezes a Ambrósio em seus sermões ao povo recomendando com muito encarecimento como uma regra segura que a letra mata e o espírito vivifica ao expor aquelas paisagens que, tomados ao pé da letra, pareciam ensinar a perversidade, mas que, interpretados num sentido espiritual, rasgado o véu místico que os envolvia, não diziam nada que pudesse me ofender. Embora ainda ignorasse se as coisas que dizia eram ou não verdadeiras. (Confissões VI, 4,6)¹⁷⁶

O hiponense faz referência a 2 Cor 3,6: “Foi ele quem nos tornou aptos para sermos ministros de uma Aliança nova, não da letra, e sim do Espírito, pois a letra mata e o Espírito comunica a vida”. Estabelece, portanto, uma ligação direta dos sermões de Ambrósio e a distinção que Paulo faz entre a lei escrita (dos homens) e a do Espírito (divina). Dicotomia já iniciada em 2 Cor 3,3, no qual apóstolo explicita de maneira clara aos coríntios: “Evidentemente, sois uma carta de Cristo, entregue ao nosso mistério, escrita não com tinta, mas com o Espírito de Deus vivo, não em tábuas de pedra, mas em tábuas de carne, nos nossos corações” ¹⁷⁷.

A confluência entre os dois grandes modelos seguidos por Agostinho é proposital e responde ao dilema enfrentado por ele no momento em conheceu Ambrósio. Segundo o bispo de Hipona: “Por isso retinha a meu coração de toda aprovação, temendo dar num

¹⁷⁵ 2 Tm 2,15. Passagem de uso similar em 1 Tm 4,6-7: “Expondo estas coisas aos irmãos, serás bom servidor de Cristo Jesus, nutrindo com as palavras da fé e da boa doutrina que tens seguido. Rejeita porém, as fábulas ímpias coisas de pessoas caducas. Exercita-te na piedade”.

¹⁷⁶ *Confissões* VI, 4,6: “Y así oía con gusto decir muchas veces a Ambrosio en sus sermones al pueblo recomendando con mucho encarecimiento como una regla segura que la letra mata y el espíritu vivifica al exponer aquellos pasajes, que, tomados a la letra, parecían enseñar la perversidad, pero que, interpretados en un sentido espiritual, roto el velo místico que les envolvía, no decían nada que pudiera ofenderme, aunque todavía ignorase si las cosas que decía eran o no verdaderas”.

¹⁷⁷ Outros exemplos bíblicos nos quais se pode empreender distinção semelhante: **Ex 32,16**: “As tábuas eram obra de Deus, e a escritura era obra de Deus, gravada nas tábuas”; **Jó 3,27**: “João respondeu: ‘um homem nada pode receber a não ser que lhe tenha sido dado pelo céu’”); **Jó 19,11**: “Respondeu-lhe Jesus: ‘Não terias poder algum sobre mim, se não fosse dado do alto; por isso, quem a ti me entregou em maior pecado’”); **Ef 3,7**: “Desse Evangelho me tornei ministro, pelo dom da graça de Deus que me foi concedida pela operação de seu poder”; **Cl 1,23**: “contanto que permaneceis alicerçado e firme na fé e sem vos afastar da esperança do Evangelho que recebestes e que foi anunciado a toda criatura que vive debaixo do céu, e do qual eu, Paulo, fui feito ministro”; **Rm 2,29**: “mas é judeu aquele que é no seu interior e a verdadeira circuncisão é a do coração, segundo o espírito e não segundo a letra: aí está quem recebe este louvor, não dos homens, mas de Deus”. **Rm 7,5-6**: “Quando estávamos na carne, as paixões pecaminosas que através da Lei operavam em nossos membros produziram o fruto da morte. Agora, porém, estamos livres da Lei, tendo morrido para o que nos mantinha cativos, e assim podemos servir em novidade de espírito e não na caducidade da letra”.

precipício; mas com esta suspensão me matava a mim muito mais, porque queria estar tão certo das coisas que não via como são que dois e três são cinco.” (Confissões VI, 4,6)¹⁷⁸. Ao se deparar com erro da questão maniqueia, o hiponense sente que sua alma padece de uma enfermidade. Procura, temeroso, por um norte que o permita dar sentido ao mundo novamente. Segundo Gilson, Agostinho busca superar tanto o vazio que lhe fora deixado pelo maniqueísmo como as limitações de suas tendências materialistas. Coloca no lugar destas angústias e incertezas o espiritualismo paulino que compreende ter sua personificação em Ambrósio¹⁷⁹.

As duas epístolas aos coríntios, juntamente com a carta aos romanos, compõem o cerne da disputa paulina com as chamadas tendências judaizantes das comunidades cristãs. Segundo Marrou, o apóstolo Pedro se havia posicionado de maneira a tentar garantir um patamar comum entre o cristianismo e o judaísmo, “quer guardá-los, mostrando que é possível ser ao mesmo tempo fiel à fé cristã e à Lei judaica”¹⁸⁰. Isto, porém, impunha um limite ao universalismo cristão ao não romper com as práticas e tradições judaicas. Paulo, em contrapartida, foca-se em transformar o cristianismo na religião dos gentios, preocupando-se com o estabelecimento da nova religião em meio às massas pagãs. Para tanto, faz-se essencial à emancipação frente ao judaísmo. Algo que é feito pelo apóstolo com o devido cuidado e ressalvas, defendendo-se das acusações de seus opositores de que tinha por intuito destruir “a Lei por meio da fé”¹⁸¹, que consideraria a Lei judaica um pecado¹⁸² ou, ainda, de que seria propriamente um inimigo de Israel¹⁸³. Em efeito, Paulo acaba por instituir uma hierarquização com profundo impacto para o pensamento cristão, na qual existe um “Israel de Deus”¹⁸⁴ que é substituto e herdeiro de um “Israel segundo a carne”¹⁸⁵.

¹⁷⁸ *Confissões* VI, 4,6: “Por eso retenía a mi corazón de todo asentimiento, temiendo dar en un precipicio; pero con esta suspensión me mataba yo mucho más, porque quería estar tan cierto de las cosas que no veía como lo estaba de que dos y tres son cinco”.

¹⁷⁹ Cf. GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad.: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2006. pp. 439-441.

¹⁸⁰ MARROU, Henri-Irénée. *Dos primórdios a São Gregório Magno*. Petrópolis, ed. Vozes, 1984. p. 55.

¹⁸¹ Rm 3,31: “Então eliminemos a Lei através da fé? De modo algum! Pelo contrário, a consolidamos”.

¹⁸² Rm 7,7: “Que direis, então? Que a lei é pecado? De modo algum! Entretanto, eu não conheci o pecado senão através da Lei, pois eu não teria conhecido a concupiscência se a Lei não tivesse dito: Não cobiçarás”.

¹⁸³ Rm 9,7-8: “como nem todos os descendentes de Abraão são seus filhos, mas de Isaac sairá uma descendência que terá o teu nome. Isto é, não são os filhos da carne que são os filhos de Deus, mas são os filhos da promessa que são tidos como descendentes”.

¹⁸⁴ Gl 6,16: “E todos os que pautam sua conduta por esta norma, paz e misericórdia sobre eles e o Israel de Deus”.

¹⁸⁵ 1 Cor 10,18: “Considerai o Israel segundo a carne. Aqueles que comem as vítimas sacrificadas, não estão

Do ponto de vista prático, o grau de sacralidade é determinado pela materialidade de algo. Quanto mais material, corpóreo, é o objeto ou ação, mais este se distancia de Deus. Ao passo que, quanto mais espiritual é o objeto ou ação, mais este é sacro e se aproxima da divindade. Assim sendo, quanto mais próximo de Deus, mais próximo se está da Verdade. Esta concepção organiza uma hierarquização na qual o Antigo Testamento está subordinado ao Novo Testamento, a Velha Aliança à Nova Aliança e, da mesma forma, as antigas práticas e tradições judaicas ao cristianismo. Como coloca Paulo: “Mas seus espíritos se obscureceram. Sim; até hoje, quando leem o Antigo Testamento, este mesmo véu permanece. Não é retirado, porque é em Cristo que ele desaparece” (2 Cor 3,14). Consequentemente, Paulo compreende que Deus não atua por meio da letra da Lei ou de algum meio material. A divindade é identificada ao Espírito e por ele atua na criação.

De fato a fé cristã-primitiva está acima do Antigo Testamento. Sob o aspecto da história do cânon, costuma-se esclarecer este fenômeno pela observação de que ao lado “da Escritura” aparece a autoridade “do Senhor” e, em certa distância, a autoridade do “apóstolo”.¹⁸⁶

Retornando a leitura do trecho de *Confissões* VI 4,6, Agostinho ressalta a obscuridade que identificava nos textos do Antigo testamento¹⁸⁷. As Escrituras lhe parecem absurdas e, em sua tentativa de interpretá-las, atribui-lhes sentido que, posteriormente, vão se mostrar totalmente equivocados. Sua incapacidade de inteligência é causada por um “véu místico”, este o enganava. A letra, a materialidade que via e sentia, oferecia uma interpretação que era falsa e corrompia o verdadeiro sentido¹⁸⁸. O bispo de Hipona é forçado admitir que algo lhe faltava. A origem de seus problemas é explicitada em duas passagens do quinto livro do *Confissões*. Na primeira, em *Confissões* V 10,19, afirma: “E porque quando eu queria pensar no meu Deus não sabia imaginar se não massas corpóreas, pois não me parecia que pudesse existir o que não fosse tal”¹⁸⁹. Já na

em comunhão com o altar?”.

¹⁸⁶ VIELHAUER, Philipp. *Historia da Literatura Cristã Primitiva*. Trad.: Ilson Kayser. Santo André: Editora Acadêmica Cristã, 2005. p. 808.

¹⁸⁷ *Confissões* VI 4,6: “También me alegraba de que las Antiguas Escrituras de la ley y los profetas ya no se me propusiesen en aquel aspecto de antes, en que me parecían absurdas”.

¹⁸⁸ *Confissões* VI 4,6: “Tomados a la letra, parecían enseñar la perversidad, pero que, interpretados en un sentido espiritual, roto el velo místico que les envolvía, no decían nada que pudiera ofenderme”.

¹⁸⁹ *Confissões* V 10,19: “Y porque cuando yo quería pensar en mi Dios no sabía imaginar sino masas

segunda, em *Confissões* V 14,25, faz o diagnóstico: “A verdade é que se eu então pudesse ter concebido uma substância espiritual, ao ponto que se tiveram desfeito aqueles mecanismos e os tivessem atirado da minha alma, mas não podia”¹⁹⁰. Segundo Gilson, “A origem dos males que ele sofria seria um tipo de incapacidade radical para conceber uma realidade não-corporal; mas a origem desta incapacidade seria a sua confiança numa razão viciada por um coração corrompido”¹⁹¹.

Sua constante busca por uma resposta o levará, momentaneamente, a Cícero e ao ceticismo universal. No entanto, somente encontrará um caminho que o satisfaça ao ouvir os sermões dominicais de Ambrósio. “Para além da letra e para além das imagens materiais, o bispo de Milão sempre busca o espírito: *littera occidit, spiritus autem vivificat*”¹⁹². Ambrósio abre as portas do espiritualismo para Agostinho, fazendo-o compreender a possibilidade de uma interpretação alegórica da letra e a compreensão de uma realidade não-corporal. Nas palavras do hiponense: “É verdade que podia curar crendo; e deste modo, purificada mais a vista da minha mente, poder me dirigir de algum modo até a tua verdade, eternamente estável e sobre nenhum aspecto defectível” (*Confissões* VI 4,6)¹⁹³. Ao final de seu dilema, portanto, o bispo de Hipona encontra sua resolução em, por um lado, na concepção platônica de uma dupla realidade (material e espiritual); já, por outro, na autoridade das Escrituras que interpretará utilizando o modelo de Paulo e Ambrósio¹⁹⁴.

Considerado o longo caminho de Agostinho em sua busca por caminho para a Verdade, é possível tornar mais clara a famosa passagem sobre a leitura silenciosa de Ambrósio: “Quando lia, o fazia passando os olhos por cima das páginas, penetrando sua alma no sentido sem dizer palavra e nem mover a língua” (*Confissões* VI, 3,3)¹⁹⁵. Como exposto, o hiponense se desesperou frente às questões maniqueias e céticas, ao considerar a interpretação do mundo e das Escrituras segundo um viés puramente racional e

corpóreas, pues no me parecía que pudiera existir lo que no fuese tal”.

¹⁹⁰ *Confissões* V 14,25: “La verdad es que si yo entonces hubiera podido concebir una sustancia espiritual, al punto se hubieran deshecho aquellos artilugios y los hubiera arrojado de mi alma; pero no podía”.

¹⁹¹ GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad.: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2006. p. 438.

¹⁹² Idem, *Ibidem*. p. 440.

¹⁹³ *Confissões* VI 4,6: “Es verdad que podía sanar creyendo; y de este modo, purificada más la vista de mi mente, poder dirigirme de algún modo hacia tu verdad, eternamente estable y bajo ningún aspecto defectible”.

¹⁹⁴ Cf. Idem, *Ibidem*. p. 78.

¹⁹⁵ *Confissões* VI, 3,3: “Cuando leía, lo hacía pasando la vista por encima de las páginas, penetrando su alma en el sentido sin decir palabra ni mover la lengua”.

materialista. O bispo de Milão demonstra uma nova possibilidade através tanto do seu hábito de leitura quanto de seus sermões. Ambrósio lê em silêncio e somente movimenta os olhos, totalmente concentrado no texto procura compreendê-lo em sua espiritualidade, com sua alma. Visto que, não importa o modo de se expressar que um ser humano escolha para expor suas ideias, seja este a fala ou a escrita, Ambrósio compreende nada pode receber a não ser que lhe tenha sido dado pelo céu (Jo 3,27). Segue a máxima que, posteriormente Agostinho tomará para si, lê e interpreta a letra primeiro considerando que Deus é criador e fonte de todas as coisas¹⁹⁶. A inteligência, portanto, pressupõe a abstração, o ato de considerar aquilo que vai para além do sensível¹⁹⁷.

5 - Justino, o mártir, e a aproximação entre Jesus Cristo e Sócrates

Agostinho, em sua concepção inicial¹⁹⁸, defende que possibilidade para salvação estaria contida na alma humana, que considerava aquilo que há de semelhante entre o homem e Deus; em consequência disso, seria na alma que a potencialidade para a salvação se encontraria. No interior de tal concepção, a alma, é concebida como algo imaterial, incorpóreo e imortal. A alma humana é este “Deus interior” ou “Cristo interior” que deve ser compreendido e perseguido pelo cristão em seu ato de imitar seu Mestre e Senhor. O composto homem passa a existir a partir da resultante do encontro de corpo e alma, tornando-se algo novo e indissociável; este, apesar de ser uma única substância, tem na alma a sua parte mais elevada, sendo que, hierarquicamente, esta se encontra em patamar mais elevado do que o corpo, e o governa¹⁹⁹. Para Gilson, a concepção de alma agostiniana também estabelece “uma teoria do conhecimento e uma teologia natural orientadas no sentido inverso ao corpo e sempre preocupadas em nos desviar dele para nos conduzir na direção da alma, onde se encontra nosso bem maior”²⁰⁰. O bispo de Hipona compreende que Deus é a origem de toda a verdade e sabedoria e, portanto, cabe

¹⁹⁶ *Confissões* IX 12,32: “Tú eres, Dios, creador de cuanto existe, del mundo supremo gobernante, que el día vistes de luz brillante, de grato sueño la noche triste; a fin de que a los miembros rendidos el descanso al trabajo prepare, y las mentes cansadas repare, y los pechos de pena oprimidos”.

¹⁹⁷ GILSON, op. cit. pp. 124-125.

¹⁹⁸ A referência é à última década do século IV e a primeira do V.

¹⁹⁹ Cf. *A grandeza da alma* 13,22.

²⁰⁰ GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad.: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2006, p. 99.

ao homem buscar esse algo de semelhante à divindade que está em seu interior. Seria essa, para o autor, a *imitatio Christi* por excelência e, conseqüentemente, a verdadeira via salvífica cristã²⁰¹.

A *imitatio Christi*, assim, seria a apropriação do modelo estabelecido pelo próprio Cristo. Seu futuro era o passado cristão e a busca pela figura de Cristo dentro de si, em um eterno re-pensamento e re-atualização, observando-o de uma nova maneira condizente com o seu contexto e condição²⁰². Cada autor, portanto, empreenderia esta busca interior, pouco a pouco compreendendo o *mysterion*, esta via para a salvação com a qual se deparou. A *imitatio Christi*, inicialmente centrada na busca por uma realidade extra-mundana, passa por uma transição e transformação. Com a institucionalização da Igreja e a construção da tradição cristã, a ser concebida como uma forma de atuação neste mundo material e corpóreo, implicando em uma imitação plena de Cristo não mais em sua morte, mas em sua conduta em vida²⁰³. Disso decorreram dois pontos centrais para os autores da patrística: primeiramente, estabelecer qual era a verdadeira via salvífica; em segundo lugar, estabelecer qual seria o *ethos* retóricos construídos em decorrência dessa concepção. Na medida em que ser cristão é, por definição, empreender a *imitatio Christi*, as duas questões são indissociáveis. Agostinho já detinha, à época, uma determinada visão de cristianismo, isto é, das características que compunham o verdadeiro cristão e da maneira como, através dessa crença, o fiel poderia ser salvo.

Se para o bispo, Deus é origem de todas as coisas, a Verdade da qual todas emanam, é o objetivo último de todo cristão. Torna-se indispensável, portanto, reconstruir parte do caminho e as principais influências que contribuíram para esta concepção para corretamente abordá-la e compreendê-la. Agostinho estudou em diversas escolas filosóficas, com especial destaque para a neoplatônica. Plotino e Porfírio, por meio da tradução de Mario Victorino, têm, assim, influência perceptível sobre Agostinho, ora lhe inspirando, ora lhe impondo problemáticas adicionais. Por exemplo, ocupam uma parte considerável dos escritos agostinianos da década de 390, como pode ser observado em *De*

²⁰¹ Cf. *De Magistro* 14,46; *A grandeza da Alma* 36,81 e *De Beata Vita* 4,35.

²⁰² O modelo de santo inicial e, portanto, o próprio modelo de cristão (então tido como ideal), consistia no “santo mártir”, aquele que, acreditando estar em um mundo pecaminoso e dominado pelo demônio, busca o afastamento deste mundo e vê a morte como seu maior prêmio. Tendo em vista um mundo que corrompe o homem, afirma um escapismo baseado em passagens bíblicas, tais quais “meu reino não é deste mundo” (Jó 18,36).

²⁰³ Cf. BACCEGA, Marcus V. de Abreu. *Logos do Sacramento, Retórica do Santo Gral*. A sacramentalidade medieval do mundo e do homem na Demanda do Santo Gral de Heidelberg (século XIII). Tese (Doutorado). FFLCH-USP, 2011.

Magistro, obra em que, ao analisar a possibilidade do se ensinar e se aprender algo, Agostinho se depara com a teoria platônica da reminiscência da alma; ou ainda, debatendo diretamente com o pensamento destes autores como o faz no oitavo livro do *Civitas Dei*. Seja como for, do ponto de vista filosófico, não é nenhum absurdo afirmar que o ideal cristão do bispo de Hipona deriva de uma longa linhagem. Esta remete e demonstra claras influências, por exemplo, do personagem Sócrates, tal qual este é exposto no famoso *Apologia a Sócrates*²⁰⁴.

A tentativa de aproximação entre Sócrates e Cristo não é novidade na história da teologia. Na medida em que ocorreu a expansão do cristianismo, seu contato cada vez mais intenso com a cultura greco-romana levou a todo um esforço para, primeiramente, demonstrar que a mensagem cristã estaria em um patamar de igualdade com as principais escolas filosóficas do mundo romano; e, em um segundo momento, demonstrar a superioridade do pensamento cristão. Em termos históricos, Justino²⁰⁵, o mártir, foi provavelmente o primeiro pensador cristão a tentar aproximar Sócrates e Jesus Cristo, seja do ponto de vista das circunstâncias que envolveram suas vidas, seja em relação à doutrina que ensinaram. O objetivo é tornar a fé cristã aceitável em um contexto em que a figura de Sócrates era praticamente idolatrada. Cristo e o filósofo grego são caracterizados como dois líderes que se destacaram por sua conduta moral inabalável, foram mortos por conta de divergências religiosas, jamais escreveram seus ensinamentos, mas tiveram sua doutrina imortalizada pela pena de seus discípulos²⁰⁶.

Em sua “Primeira Apologia”, Justino, o Mártir, inicia sua comparação entre Jesus Cristo e Sócrates pela suposta acusação de ateísmo que ambos sofreram. Cristo e, por consequência, todos os cristãos, foram acusados pelos romanos de ateísmo por não

²⁰⁴ SÓCRATES. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

²⁰⁵ Justino, o mártir, é considerado o mais importante entre todos os apologistas do século II. Nasceu por volta do ano 100 em Flávia Neápolis, colônia fundada por Vespasiano, no ano 72, na Samaria (atual Nablus, antiga Siquém). Cf. BARNARD, L. Justin Martyr, his life and thought. Cambridge: Cambridge University Press, 1967; LAGRANGE, M.-J. Saint Justin: philosophe, martyr. Paris: Victor Lecoffre, 1914; OSBORN, Eric F. Justin Martyr. Tübingen: BHT Gerhard Ebeling, 1973. Em sua *História Eclesiástica*, Eusébio de de Cesaréia traz um catálogo das obras de Justino (IV, 18,2-6). Nesta reconhece como autênticas três obras, provavelmente datadas entre 150 e 160, são estas: duas apologias e o Diálogo com o judeu Trifão.

²⁰⁶ Neste capítulo serão utilizadas três obras como referência do pensamento de Justino, o Mártir. JUSTIN MARTYR *The First Apology* in Justin martyr and Athenagoras, trad: Marcus Dods, d.d., George Reith, D.D., and rev. B. P. Pratten. Edinburgh: T. & T. Clark, 1909; JUSTIN MARTYR *The Second Apology* in Justin martyr and Athenagoras, trad: Marcus Dods, d.d., George Reith, D.D., and rev. B. P. Pratten. Edinburgh: T. & T. Clark, 1909. JUSTIN MARTYR. *Dialogue with Trypho* in Justin martyr and Athenagoras, trad: Marcus Dods, d.d., George Reith, D.D., and rev. B. P. Pratten. Edinburgh: T. & T. Clark, 1909.

reconhecerem os deuses das religiões reconhecidas como oficiais no Império. Para os seguidores de Cristo, tais deuses nada mais se tratavam do que falsos deuses, demônios que corrompiam e enganavam os homens. Em sua defesa da posição cristã, o mártir afirma:

E quando Sócrates se empenhou, pela verdadeira razão e avaliação, para trazer estas coisas à luz e libertar os homens dos demônios, então os próprios demônios, por meio de homens que se regozijaram na iniquidade, cercaram sua morte, como um ateu e profano, sobre a acusação de que 'ele estava introduzindo novas divindades'; e no nosso caso eles exibem uma atividade similar (I Apol., 5)²⁰⁷

Para Justino, se Jesus Cristo e os cristãos são culpados de não cultuar os deuses romanos e introduzir uma nova divindade; Sócrates, por ter empreendido atividades semelhantes, aos olhos dos críticos do cristianismo deveria igualmente ser acusado e condenado. O fato de ambos os personagens compartilharem a mesma acusação seria algo natural para o mártir, visto que, o *Logos* encontra-se presente no filósofo grego, é este que o permite e o impulsiona a denunciar os falsos e os ímpios. Porém, enquanto o Sócrates tem um acesso limitado ou parcial para com a Verdade, Jesus Cristo é a própria encarnação da mesma²⁰⁸. É o *Logos* que toma forma, corporifica-se, para guiar os homens virtuosos, denunciar os pecaminosos e ensinar o verdadeiro caminho²⁰⁹. Continuando sua apologia, o Justino refuta os argumentos contrários à ressurreição de Cristo:

E as opiniões de seus autores, Empédocles e Pitágoras, Platão e Sócrates, e o poço de Homero, e a descendência de Ulisses para inspecionar essas coisas, e tudo que foi dito de forma semelhante. Tal a graça que você concede a estes, conceda também a nós, que não menos, mas mais firmemente do que eles

²⁰⁷ I Apol., 5: “And when Socrates endeavored, by true reason and examination, to bring these things to light, and deliver men from the demons, then the demons themselves, by means of men who rejoiced in iniquity, compassed his death, as an atheist and a profane person, on the charge that ‘he was introducing new divinities’; and in our case they display a similar activity”.

²⁰⁸ II Apol., 13: “For all the writers were able to see realities darkly through the sowing of the implanted word that was in them. For the seed and imitation imparted according to capacity is one thing, and quite another is the thing itself, of which there is the participation and imitation according to the grace which is from Him”.

²⁰⁹ I Apol., V: “Himself, who took shape, and became man, and was called Jesus Christ ; and in obedience to Him, we not only deny that they who did such things as these are gods, but assert that they are wicked and impious demons, whose actions will not bear comparison with those even of men desirous of virtue”; e I Apol., 6: “But both Him, and the Son who came forth from Him and taught us these things, and the host of the other good angels who follow and are made like to Him”.

acreditam em Deus; desde que esperamos receber novamente nossos próprios corpos, ainda que estejam mortos e lançados na terra, pois sustentamos que com Deus nada é impossível. (I Apol., 8)²¹⁰

Novamente, faz-se uso dos nomes mais importantes da cultura greco-romana. O mártir intenta sensibilizar os leitores lhes pedindo que concedam aos cristãos o mesmo tratamento e licença dado aos autores clássicos. A crença em um Deus único e verdadeiro torna aquele que crê em Cristo mais merecedor de tal acolhimento. A fé cristã de que a Deus nada é impossível encontra uma sólida base nos textos sagrados cristãos como aponta Justino em I Apol., 19²¹¹. Por exemplo, na passagem de Mateus 19,26, Cristo se dirige aos apóstolos dizendo: “Ao homem isso é impossível, mas a Deus tudo é possível”²¹². Em fim último, Justino e seus contemporâneos têm a finalidade de demonstrar o cristianismo como uma doutrina inofensiva ao Império, as religiões romanas, algo que respeita a ordem e as instituições estabelecidas²¹³. Posicionamento condizente com a perspectiva do autor de que os ensinamentos cristãos estão em plena harmonia, confirmando aquilo que foi dito pelos grandes autores da cultura greco-romana. Mais ainda, o mártir insiste que o cristianismo concorda com os preceitos das grandes escolas de filosofia espiritual²¹⁴. A crença cristã, neste sentido, é defendida como a mais elevada sabedoria humana e a mais refinada das religiões. Pois, se as religiões reconhecidas pelo Império detêm algo de verdadeiro, trata-se nada mais do que a ação do *Logos*, já que, todos os homens participam deste (I Apol., 61)²¹⁵. Os sábios da tradição

²¹⁰ I Apol., 8: “and the opinions of your authors, Empedocles and Pythagoras, Plato and Socrates, and the pit of Homer, and the descent of Ulysses to inspect these things, and all that has been uttered of a like kind. Such favor as you grant to these, grant also to us, who not less but more firmly than they believe in God; since we expect to receive again our own bodies, though they be dead and cast into the earth, for we maintain that with God nothing is impossible”.

²¹¹ I Apol., 19: “we have learned; for we know that our master Jesus Christ said, that " what is impossible with men is possible with God,".

²¹² Outras passagens comumente de teor similar: **Gn 18,14**: “Acaso existe algo tão maravilhoso para Iahweh? Na mesma estação, no próximo ano, voltarei a ti, e Sara terá um filho”; **Jr 32,17**: “Ah! Senhor Iahweh, eis que fizeste o céu e a terra por teu grande poder e teu braço estendido. A ti nada é impossível”; **Jr 32,27**: “Eis que sou Iahweh, o Deus de toda a carne, há para mim algo de impossível?”; **Zc 8,6**: “Assim disse Iahweh dos Exércitos. Por que isso parece impossível aos olhos do resto deste povo, será, por isso, impossível aos meus olhos?”; **Lc, 1,37**: “Para Deus, com efeito, nada é impossível”; **Mc 10,27**: “Aos homens é impossível, mas não a Deus, pois para Deus tudo é possível”.

²¹³ Cf. GIANDOSO, Daniel Marques. *O Diálogo com Trifão de São Justino mártir e a relação entre judeus e cristãos (século II)*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo. MORESCHINI, Claudio. *História da Filosofia Patrística*. Trad.: Orlando Soares Moreira. São Paulo: edições Loyola, 2008; SESBOÜÉ, Bernard. *História dos dogmas: o Deus da salvação*, Trad: Marcos Bagno, São Paulo: Edição Loyola, 2002; TIXERONT, J. *History of dogmas*, Vol. I, ST. Louis, B. Herder, 1910.

²¹⁴ Cf. I Apol., 19, 20 e 21.

²¹⁵ I Apol., 61: “We have been taught that Christ is the first-born of God, and we have declared above that He is the Word of whom every race of men were partakers ; and those who lived reasonably are Christians,

clássica, assim sendo, seriam cristãos a sua maneira. Nas palavras de Justino: “No que dizem respeito ao seu ensinamento moral, eles eram admiráveis, assim como os poetas em alguns detalhes, devido à semente da razão [o Logos] implantada em todas as raças de homens” (II Apol., 8)²¹⁶.

Para estabelecer um patamar comum entre os filósofos gregos e a doutrina cristã, o mártir reconhece que há um conhecimento indireto de Deus. Este é parcial e restrito, insuficiente diante da revelação e do caminho ensinado por Cristo. Diante disto se faz necessária uma distinção e uma delimitação da figura de Jesus Cristo, assim permitindo à *imitatio Christi* e a própria compreensão da via salvífica proposta. Para tanto, Justino desmembra o Filho e constrói uma diferenciação em dois momentos distintos a serem considerados:

E o seu Filho, que sozinho é propriamente chamado de filho, a Palavra, que também estava com ele e foi gerada antes das obras, quando no princípio Ele criou e organizou todas as coisas por Ele é chamado de Cristo, em referência a ele ser ungido e Deus ordenar todas as coisas por meio dele; este nome em si também contém um significado desconhecido (...). Mas “Jesus”, Seu nome como homem e Salvador, também tem significado. Pois Ele foi feito homem também, como dissemos antes, tendo sido concebido de acordo com a vontade de Deus Pai, para o bem dos homens crentes e para a destruição dos demônios. E agora você pode aprender isso com o que está sob sua própria observação. (II Apol., 6)²¹⁷

Para Wolinski esta seria uma das passagens centrais do pensamento de Justino, pois estabelece uma das questões mais cruciais da cristologia e da definição do dogma da Trindade. O mártir introduz uma noção que permite uma percepção do caráter humano de Deus, presente em um determinado tempo e espaço, não mais impassível ou imutável,

even though they have been thought atheists ; as, among the Greeks, Socrates and Heraclitus, and men like them ; and among the barbarians, Abraham, and Ananias, and Azarias, and Misael, and Elias, and many others whose actions and names we now decline to recount, because we know it would be tedious”.

²¹⁶ II Apol., 8: “so far as their moral teaching went, they were admirable, as were also the poets in some particulars, on account of the seed of reason [the Logos] implanted in every race of men”.

²¹⁷ II Apol., 6 : “And His Son, who alone is properly called Son, the Word, who also was with Him and was begotten before the works, when at first He created and arranged all things by Him, is called Christ, in reference to His being anointed and God's ordering all things through Him ; this name itself also containing an unknown significance (...). But "Jesus," His name as man and Saviour, has also significance. For He was made man also, as we before said, having been conceived according to the will of God the Father, for the sake of believing men, and for the destruction of the demons. And now you can learn this from what is under your own observation”.

mas histórico²¹⁸. Justamente o ponto no qual Ário, Nestório e todas tendências monofisistas irão discordar. Para Justino, o mártir, Cristo é preexistente, criado por Deus antes de todas as criaturas. Coeterno com o Pai, recebe a unção desse e passa a atuar no universo a partir do momento em que esse é criado e ordenado, Cristo, portanto, é o Verbo, o *Logos*. Já Jesus é gerado, isto é, tornado Filho e, por ter encarnado, tem sua existência delimitada e histórica, não é eterno. Ponto de vista compartilhado pelos apologistas contemporâneos do mártir no século II, por Tertuliano e que se mostra presente na profissão de fé cristã conforme esta é estipulada em Nicéia em 325²¹⁹.

Na primeira apologia, Jesus Cristo tem por função desmascarar o embuste representado, pelos demônios, falsos deuses e doutrinas. Por seu intermédio os seres humanos seriam apresentados ao caminho verdadeiro e se tornariam tementes a Deus. “Cristo vence os demônios, cujo chefe é Satanás, mediante sua compaixão e ressurreição”²²⁰. Cristo, o *Logos*, mostra-se enquanto um mistério que ultrapassa os limites do ser humano, é a própria motivação missionária e o desejo entrar em diálogo com a filosofia, sendo a este remetido tudo aquilo que se refere à Sabedoria.

Eu lhe darei outro testemunho, meus amigos, eu disse, das Escrituras, que Deus gerou antes de todas as criaturas num Princípio, [que era] um certo poder racional [procedente] de Si mesmo, que é chamado pelo Espírito Santo, agora a Glória do Senhor, agora o Filho, novamente a Sabedoria, novamente um Anjo, depois Deus e depois o Senhor e o Logos (...) Pois Ele pode ser chamado por todos esses nomes, desde que Ele ministra à vontade do Pai, e desde que Ele foi gerado do Pai por um ato de vontade; (...) A Palavra de Sabedoria, que é Ele mesmo, este Deus gerado do Pai de todas as coisas, e Palavra, e Sabedoria, e Poder, e a Glória do Criador, vai dar provas para mim, quando Ele fala por Salomão o seguinte: 'Se eu declarar a você o que acontece diariamente, devo lembrar dos eventos da eternidade e revê-los. O Senhor fez de mim o começo

²¹⁸ WOLINSKI, J. *A economia trinitária da salvação* in SESBOÜÉ, Bernard. *História dos dogmas: o Deus da salvação*, Trad.: Marcos Bagno, São Paulo: Edição Loyola, 2002. p. 135.

²¹⁹ “Cremos em um Deus, o Pai Todo-Poderoso, criador de todas as coisas visíveis e invisíveis. E em um Senhor Jesus Cristo, o Filho de Deus, gerado como o Unigênito do Pai, isto é, da substância do Pai, Deus de Deus, luz de luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro, gerado, não-feito, de uma substância com o Pai, mediante o qual todas as coisas vieram a existir, tanto as que estão no céu como as que estão na terra, Que por nossa causa, humanos, e por causa da nossa salvação, desceu e encarnou-se, tornando-se humano, sofreu e ressuscitou no terceiro dia, ascendeu aos céus, e virá julgar os vivos e os mortos”. Apud: GONZALEZ, Justo L. *Uma História do Pensamento Cristão*, V 1, São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2015. p. 204-05. Cf. KELLY, John Norman Davidson. *Early Christian Creeds*, Londres: Longmans, Green & Co., 1950, pp. 215-216; e URBINA, Ignacio Ortiz de. *El símbolo niceno*, Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas, 1947, pp. 8-22.

²²⁰ DROBNER, Hubertus R. *Manual de Patrologia*. [trad. Orlando dos Reis; Carlos Almeida Pereira]. Petrópolis: Vozes (2003). p. 85.

Enquanto síntese, o trecho acima antecipa e dá início ao debate que tomará os primeiros séculos do cristianismo, com especial destaque para os séculos IV e V. Como demonstrado acima, a definição de Sabedoria, para o mártir, encontra-se em Pr 8,21-26²²². O *Logos* preexiste à criação e participa de cada ser humano, pois “Iahweh me criou, primícias de sua obra, de seus feitos mais antigos. Desde a eternidade foi estabelecida, desde o princípio, antes da origem da terra” (Pr 8, 22-23). “Primícias” é traduzido a partir de *Arché*, em grego, significa “princípio”, “origem”²²³, vocábulo comumente usado pelos filósofos pré-Socráticos para designar o elemento ou princípio fundamental pelo qual todas as coisas seriam formadas e poderiam ser explicadas. Em fim último, descobrir o *Arché* é o próprio objetivo da Filosofia em sua incessante busca pela Sabedoria. Já na versão hebraica, o verbo *qânânî* é traduzido por “criou-me” inicialmente, porém, para combater a dissidência ariana²²⁴, Jerônimo em sua Vulgata adota como tradução “adquiriu-me” ou “possuiu-me”²²⁵.

Frente a esta questão, Justino segue o mesmo procedimento que, posteriormente,

²²¹ Dial., 61: “I shall give you another testimony, my friends, said I, from the Scriptures, that God begat before all creatures a Beginning, [who was] a certain rational power [proceeding] from Himself, who is called by the Holy Spirit, now the Glory of the Lord, now the Son, again Wisdom, again an Angel, then God, and then Lord and Logos (...) For He can be called by all those names, since He ministers to the Father's will, and since He was begotten of the Father by an act of will; (...) The Word of Wisdom, who is Himself this God begotten of the Father of all things, and Word, and Wisdom, and Power, and the Glory of the Begetter, will bear evidence to me, when He speaks by Solomon the following: ‘If I shall declare to you what happens daily, I shall call to mind events from everlasting, and review them. The Lord made me the beginning of His ways for His works’”. JUSTIN MARTYR. *Dialogue with Trypho* in Justin martyr and Athenagoras, trad: Marcus Dods, d.d., George Reith, D.D., and rev. B. P. Pratten. Edinburgh: T. & T. Clark, 1909.

²²² Pr 8,21-31: “Para levar o bem aos que me amam, e encher os seus tesouros. Iahweh me criou, primícias de sua obra, de seus feitos mais antigos. Desde a eternidade fui estabelecida, desde o princípio, antes da origem da terra. Quando os abismos não existiam, eu fui gerada, quando não existiam, os mananciais das águas. Antes que as montanhas fossem implantadas, antes das colinas, eu fui gerada; ele ainda não havia feito a terra e a erva, nem os primeiros elementos do mundo. Quando firmava os céus, lá eu estava, quando traçava a abóbada sobre a face do abismo; quando condensava as nuvens no alto, quando se enchiam as fontes do abismo; quando punha um limite ao mar: e as águas não ultrapassavam o seu mandamento, quando assentava os fundamentos da terra. Eu estava junto com ele como o mestre-de-obras, eu era o seu encanto todos os dias, todo o tempo brincava em sua presença: brincava na superfície da terra, e me alegrava com os homens”.

²²³ WOLINSKI, J. Op. Cit. p. 137.

²²⁴ Ario compreende que o Logos, quando identificado com a Sabedoria, é uma criatura. O arianismo primitivo entende Jesus como um verdadeiro ser humano, é divino não por compartilhar da substância de Deus, mas por vontade ou escolha desse que o adota e o torna divino. E, como Jesus é um humano como qualquer outro, faz-se possível segui-lo, imitá-lo e, enfim, também ser adotado por Deus. Conf. GONZALEZ, Justo L. Op. Cit. p. 201.

²²⁵ Cf. BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2003. p. 1032. Nota de roda pé B.

será utilizado pelos principais autores da patrística antes do concílio de Nicéia. Trata-se do argumento da teofania. Ao identificar o *Logos* a Cristo, o mártir percebe o *Logos* como manifestação pela qual Deus se mostra ou atua na história humana. Assim sendo, todas as manifestações divinas na história hebraica, todos os testemunhos da inspiração divina dos profetas, são demonstrações e provas da ação do *Logos*, ou seja, de Cristo (*Dial.*, LXI)²²⁶. Com efeito, engloba dentro da atividade do *Logos* tudo o que há de verdadeiro nos filósofos e legisladores gregos (II *Apol.*, 10)²²⁷. Tudo o que foi encontrado e ensinado, fruto de penosa procura, pesquisa e debate, é atribuído “àquela que a eles tocara em forma de semente”²²⁸. A doutrina justiniana do *Logos*, portanto, caracteriza-se por um esforço universalista que procura justificar a pretensão cristã de ser uma religião de todos os gentios.

Com ela, o filósofo cristão deu a manifestação de Cristo um novo significado e se afastou do cristianismo a ele contemporâneo. (...) a tradição cristã até então tinha se declarado como legítima herdeira do judaísmo, passa agora por uma extraordinária ampliação. Não somente o judaísmo e sua história de salvação, mas também o helenismo e sua história espiritual constituem a preparação para o cristianismo²²⁹.

Escreve Justino: “O que quer que seja dito corretamente entre todos os homens, é propriedade de nós cristãos”²³⁰ (II *Apol.*, 13). Todo conhecimento é produto do *Logos*, o princípio racional do universo. Pela primeira vez, portanto, um autor cristão reivindica o direito à herança da cultura greco-romana e, por extensão, dos valores mais elevados que o cristianismo possa se deparar²³¹. Do ponto de vista interno à doutrina cristã, este ambicioso projeto faz uso do recurso a teofanias para estabelecer uma continuidade entre o novo e o velho testamento. É evidente para o autor que Deus se manifestou no Antigo

²²⁶ *Dial.*, 61: “Before all the hills He begets me. God made the country, and the desert, and the highest inhabited places under the sky. When He made ready the heavens, I was along with Him, and, when He set up His throne on the winds: when He made the high clouds strong, and, The springs of the deep safe, when He made the foundations of the earth, I was with Him arranging.

²²⁷ II *Apol.*, 10: “Our doctrines, then, appear to be greater than all human teaching; because Christ, who appeared for our sakes, became the whole rational being, both body, and reason, and soul”. Passagem similar em II *Apol.*, 15: “our doctrines are not shameful, according to a sober judgment, but are indeed more lofty than all human philosophy”.

²²⁸ MORESCHINI, Claudio. *História da Filosofia Patrística*. Trad.: Orlando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 2008. p. 73.

²²⁹ Idem. p. 75.

²³⁰ II *Apol.*, 13: “Whatever things were rightly said among all men, are the property of us Christians”.

²³¹ Cf. BOEHNER, Philotheus. *História da Filosofia Cristã*, trad: Raimundo Vier, 12 ed., Petrópolis: Vozes, 2009. p. 31.

Testamento²³², entretanto, “Para o inefável Pai e Senhor de todos os que não chegaram a nenhum lugar, nem caminham, nem dormem, nem se levantam, mas permanecem em seu próprio lugar, onde quer que seja” (*Dial.*, 127)²³³. A divindade cristã é imaterial (*Dial.*, 3)²³⁴, por consequência, tais manifestações não poderiam se tratar de propriamente de Deus, mas de algo, ao mesmo tempo, distinto do Pai e como o próprio pai. Por conclusão, “Nem Abraão, nem Isaque, nem Jacó, nem qualquer outro homem, viram o Pai e inefável Senhor de todos e também de Cristo, mas [viu] Aquele que era segundo a sua vontade, o seu Filho, sendo Deus, e o Anjo, porque ministrou à sua vontade” (*Dial.*, 127)²³⁵.

A doutrina da Sabedoria esboçada no Antigo Testamento é retomada no Novo, através desse, Justino realiza um processo no qual amplia a persona de Cristo, este progressivamente passa a ser designando como a Sabedoria e a sabedoria de Deus. Ao tratar do tema em *I Apol.*, 63, o mártir faz alusão a Jo 1,1²³⁶, cita diretamente Mt 11,27²³⁷ e Lc 10,16²³⁸; em *II Apol.*, 6, ao afirmar “Deus ordenando todas as coisas através Dele”²³⁹ remete provavelmente a Jo 1,3²⁴⁰; ao passo que em *Dialogue with Trypho*, 105²⁴¹ refere-se a Jo 1,13²⁴² e Jo 1,18²⁴³, com citação direta a Lc 23, 46²⁴⁴ e Mt 5,20²⁴⁵. Todas passagens que, de uma maneira ou outra, estarão no centro da querela trinitária nos próximos três séculos. Dentro do exposto por Justino, Cristo, o *Logos*, cumpre sua função

²³² *Dial.*, 127: “These and other such sayings are recorded by the lawgiver and by the prophets ; and I suppose that I have stated sufficiently, that wherever God says, ' God went up from Abraham' (Gn. 18,22), or, ' The Lord spake to Moses' (Ex. 6,29), and, ' The Lord came down to behold the tower which the sons of men had built' (Gn. 6,5), or when 'God shut Noah into the ark' (Gn. 7,16)”.

²³³ *Dial.*, 127: “For the ineffable Father and Lord of all neither has come to any place, nor walks, nor sleeps, nor rises up, but remains in His own place, wherever that is”.

²³⁴ *Dial.*, 3: “the Deity cannot be seen merely by the eyes, as other living beings can, but is discernible to the mind alone, as Plato says; and I believe him”.

²³⁵ *Dial.*, 127: “neither Abraham, nor Isaac, nor Jacob, nor any other man, saw the Father and ineffable Lord of all, and also of Christ, but [saw] Him who was according to His will His Son, being God, and the Angel because He ministered to His will”..

²³⁶ Jo 1,1: “No princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus”.

²³⁷ Mt 11,27: “Tudo me foi entregue por meu Pai, e ninguém conhece o Filho senão o Pai, e ninguém conhece o Pai e não o Filho e aquele a quem o Filho o quiser revelar”.

²³⁸ Lc 10,16: “Quem vos ouve a mim ouve, quem vos despreza a mim despreza, e quem me despreza, despreza aquele que me enviou”.

²³⁹ *II Apol.*, 6: “God's ordering all things through Him”.

²⁴⁰ Jo 1,3: “Tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito”.

²⁴¹ *Dial.*, 105: “For I have already proved that He was the only-begotten of the Father of all things, being begotten in a peculiar manner Word and Power by Him”.

²⁴² Jo 1,13: “ele, que não foi gerado nem do sangue, nem de uma vontade da carne, nem de uma vontade do homem, mas de Deus”.

²⁴³ Jo 1,18: “(Ninguém jamais viu a Deus: o Filho único, que está voltado para o seio do Pai, este o deu a conhecer.

²⁴⁴ Lc 23,46: “e Jesus deu um grande grito: "Pai, em tuas mãos entrego o meu espírito". Dizendo isso, expirou”.

²⁴⁵ Mt 5,20: “Com efeito, eu vos asseguro que se a vossa justiça não exceder a dos escribas e a dos fariseus, não entrareis no Reino dos Céus”.

de desmascarar os falsos deuses e demônios guiando os seres humanos para a Verdade, influenciando-os de forma indireta e limitada (ex.: os filósofos gregos), ou diretamente através da verdade cristã. Jesus, o ser humano, tem uma função complementar ao Cristo, conforme visto,

Mas 'Jesus', seu nome como homem e Salvador, também tem significado. Porque também ele se fez homem, como dissemos antes, tendo sido concebido de acordo com a vontade de Deus Pai, para o bem dos homens crentes e para a destruição dos demônios. E agora você pode aprender isso com o que está sob sua própria observação. (II Apol., 6)²⁴⁶

Jesus é nome pelo qual o Filho é reconhecido quando encarnado, ao torna-se homem e o Salvador. Um ser humano como qualquer outro que pode ser observado e imitado. Com sua história e ações é a própria corporificação da Sabedoria e do que Cristo representa para o mártir. Justino traça o primeiro esboço do que de uma filosofia da história e lança os fundamentos do que, depois, será o humanismo cristão. Neste, Cristo inspira enquanto Jesus demonstra, propõem-se uma espiritualidade por alteridade ou por compaixão da qual o cristão deve ser um exemplo vivo e porta-voz. Jesus é um modelo prático no qual devemos comparar e espelhar. “Olhar para a humanidade de Jesus, ou seja, para as suas ações, suas palavras, suas intenções e o seu projeto é descobrir o que devemos fazer para sermos aquilo que de fato Deus quer que sejamos”²⁴⁷. É justamente neste aspecto que a comparação entre Jesus e Sócrates se torna essencial.

Justino é um filósofo e, como tal, compreende o papel fundamental que a Filosofia tem em promover o debate entre diferentes partidos e crenças. O *Dialogue with Trypho* é uma prova contundente neste sentido, visto que, neste, um judeu, *Trypho*, e um cristão, Justino, aproximam-se e empreendem um intenso debate que é, em fim último, filosófico. É a Filosofia que cria a possibilidade e abertura para que os dois personagens discutam, e, assim, ela constitui o ponto comum do qual os cristãos podem se aproveitar, inserir seus

²⁴⁶ II *Apol.*, 6: “But ‘Jesus’, His name as man and Savior, has also significance. For He was made man also, as we before said, having been conceived according to the will of God the Father, for the sake of believing men, and for the destruction of the demons. And now you can learn this from what is under your own observation”.

²⁴⁷ FASANO, Anderson; DE CAMPOS, Pedro Donizeti. *Da antropologia à cristologia. Da cristologia à antropologia*. Revista de Cultura Teológica. ISSN (impresso) 0104-0529 (eletrônico) 2317-4307, n. 66, p. 55-69, 2009. p. 66.

argumentos e divulgar a fé cristã²⁴⁸. Soma-se a isso, o fato de a Filosofia ser um modelo já formatado, enquanto que o cristianismo insipiente ainda terá que, penosa e contundentemente, definir cada um dos aspectos mais básicos de sua prática e crença. Ressaltar as similaridades entre a Filosofia e o cristianismo se trata, portanto, de uma tática para valorizar a doutrina cristã e torná-la mais palatável no ambiente greco-romano. Logo ao início da Primeira Apologia, o mártir externa sua indignação pelo preconceito com o qual os seguidores de Cristo são tratados, em defesa destes o autor estabelece a comparação com os filósofos:

Para a filosofia, também, alguns assumem o nome e a vestimenta que não fazem nada digno de sua profissão; e você está bem ciente de que aqueles dos antigos, cujas opiniões e ensinamentos eram bastante diversos, ainda são todos chamados pelo único nome de filósofos. (...) E aqueles que agora adotam tal instrução não são contidos por você; mas, pelo contrário, você concede prêmios e honras àqueles que, de maneira surrada, insultam os deuses. (Apol I, 4)²⁴⁹

Tal procedimento volta a se repetir no Diálogo:

pois a filosofia é, de fato, a maior possessão e mais honrosa diante de Deus, para quem nos leva e só nos elogia; e estes são verdadeiramente homens santos que deram atenção à filosofia. (Dial., 2)

Filosofia, então (...) é o conhecimento daquilo que realmente existe e uma percepção clara da verdade; e felicidade é a recompensa de tal conhecimento e sabedoria. (Dial., 3)²⁵⁰

Ao todo, somadas as duas apologias e o diálogo, somente a palavra “filosofia”

²⁴⁸ Cf. GIANDOSO, Daniel Marques. *O Diálogo com Trifão de São Justino mártir e a relação entre judeus e cristãos (século II)*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo. pp. 95-96 e 135.

²⁴⁹ Apol I, 4: “For of philosophy, too, some assume the name and the garb who do nothing worthy of their profession; and you are well aware, that those of the ancients whose opinions and teachings were quite diverse, are yet all called by the one name of philosophers.(...) And those who now adopt such instruction are not restrained by you ; but, on the contrary, you bestow prizes and honors upon those who euphoniously insult the gods”.

²⁵⁰ Dial., 2: “for philosophy is, in fact, the greatest possession, and most honorable before God, to whom it leads us and alone commends us; and these are truly holy men who have bestowed attention on philosophy”. Dial., 3: “Philosophy, then (...) is the knowledge of that which really exists, and a clear perception of the truth; and happiness is the reward of such knowledge and wisdom”.

aparece vinte e seis vezes²⁵¹, o que demonstra a importância dada a esta. Na percepção de Justino, “discutir sobre filosofia, sobre as Escrituras Sagradas, sobre Deus ou sobre a fé era exatamente a mesma coisa”²⁵². A Filosofia, enquanto método de investigação do mundo, é vista pelo mártir como uma via para a Sabedoria – ainda que imperfeita e parcial (II *Apol.*, 10)²⁵³. O filósofo, neste sentido, é um homem santo que, de maneira análoga ao cristão, também busca incessantemente a Verdade. Sócrates, o modelo por excelência do que é ser filósofo, ganha destaque e importância neste momento em que o cristianismo busca definir sua primeira identidade. O filósofo grego é exemplo já estabelecido, amplamente conhecido e aceito, compará-lo a Jesus não somente facilita a compreensão do nazareno pelos não-cristãos, como o transforma numa espécie de protótipo de Jesus.

Sócrates, que foi mais zeloso nessa direção do que todos eles, ele foi acusado dos mesmos crimes que nós. Pois eles disseram que ele estava introduzindo novas divindades, e não considerou que aqueles fossem deuses que o estado reconhecia. Mas ele expulsou do Estado tanto Homero quanto o resto dos poetas, e ensinou aos homens a rejeitar os demônios perversos e aqueles que faziam as coisas que os poetas relatavam; e exortou-os a se familiarizarem com o Deus que era para eles desconhecido, por meio da investigação da razão. (II *Apol.*, 10)²⁵⁴

Para Borghi, “a filosofia e a educação de Sócrates nascem e se alimentam de uma atitude de espírito, uma “espiritualidade” outra, uma espiritualidade que pode até ser considerada ateia pela religiosidade tradicional”²⁵⁵. O filósofo grego busca pelo conhecimento da Verdade com uma dedicação e fervor plenamente religiosa. Exemplifica um comportamento de homem que deve ser direcionado ao bem, possuidor de valores primordiais e mártir de sua doutrina. Dada à opção de renunciar a sua prática, responde:

²⁵¹ Cabe ressaltar que há referências indiretas à Filosofia, assim como algumas dezenas de citações diretas aos principais filósofos gregos ao longo dos três documentos.

²⁵² GIANDOSO, Daniel Marques. Op. Cit. p. 96.

²⁵³ II *Apol.*, 10: “For whatever either lawgivers or philosophers uttered well, they elaborated by finding and contemplating some part of the Word. But since they did not know the whole of the Word, which is Christ, they often contradicted themselves”.

²⁵⁴ II *Apol.*, 10: “Socrates, who was more zealous in this direction than all of them, was accused of the very same crimes as ourselves. For they said that he was introducing new divinities, and did not consider those to be gods whom the state recognized. But he cast out from the state both Homer and the rest of the poets, and taught men to reject the wicked demons and those who did the things which the poets related; and he exhorted them to become acquainted with the God who was to them unknown, by means of the investigation of reason”.

²⁵⁵ BORGHI, Giorgio. *O não saber socrático e a educação: o desafio de aprender a pensar*. Revista da FAEEBA-Educação e Contemporaneidade, v. 22, n. 39, 2013. p. 121.

“Atenienses, eu vos sou reconhecido e vos quero bem, mas obedecerei antes ao deus que a vós”²⁵⁶. Mais do que ato sacrificial, a importância de Sócrates está, primeiramente, em sua atitude frente à busca pelo Saber, em determinar o reconhecimento do limite do seu próprio conhecimento como passo essencial. Por consequência, lança a pedra fundamental no qual se apoiará a noção da transcendência da Verdade²⁵⁷. O conhecimento torna-se um mistério que a investigação humana tem a pretensão de descobrir e controlar. Eis o campo do sagrado que, enquanto divino, estará além do alcance do ser humano²⁵⁸. A investigação do filósofo, assim como a via salvífica cristã, propõe a “utopia” de esgotar a inesgotável riqueza do mistério que é a vida e o mundo.

Em segundo lugar, a importância de Sócrates está em, ao ser objeto da comparação com Jesus, permitir Justino destacar e ressaltar o lado humano do Filho. A preocupação inicial do mártir é estabelecer a superioridade de Jesus frente aos seus antecessores gregos. Diz ele:

o Filho de Deus chamado Jesus, mesmo que seja apenas um homem pela geração comum, ainda assim, por causa de Sua sabedoria, é digno de ser chamado de o Filho de Deus, vamos agora prová-lo superioridade, ou melhor, já provou que ele é assim - para o superior é revelado por ele. (I *Apol.*, 22)²⁵⁹

A construção da humanidade do Filho se baseia principalmente em Lc 1,30-32²⁶⁰ e Mt 1,21²⁶¹, citados pelo autor em I *Apol.*, 34²⁶² e I *Apol.*, 46²⁶³. Justino segue a mesma concepção presentes em seus contemporâneos: o conceito de *dynamis* de Deus. Concerne ao poder divino como princípio de geração, neste o Espírito Santo é identificado como a

²⁵⁶ SÓCRATES. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1987.p. 46.

²⁵⁷ BORGHI, Giorgio. Op. Cit. p. 122.

²⁵⁸ Ibidem.

²⁵⁹ I *Apol.*, 22: “the Son of God called Jesus, even if only a man by ordinary generation, yet, on account of His wisdom, is worthy to be called the Son of God we will now prove Him superior or rather have already proved Him to be so - for the superior is revealed by His”.

²⁶⁰ Lc 1,30-32: “O Anjo, porém, acrescentou: “Não temas, Maria! Encontraste graça junto de Deus. Eis que conceberás no teu seio e darás à luz um filho, e tu o chamarás com o nome de Jesus. Ele será grande, será chamado Filho do Altíssimo, e o Senhor Deus lhe dará o trono de Davi, seu pai”.

²⁶¹ Mt 1,21: “Ela dará à luz um filho e tu o chamarás com o nome de Jesus, pois ele salvará o seu povo dos seus pecados).

²⁶² I *Apol.*, 34: “And the angel of God who was sent to the same virgin at that time brought her good news, saying, “Behold, thou shalt conceive of the Holy Ghost, and shalt bear a Son, and He shall be called the Son of the Highest, and thou shalt call His name Jesus; for He shall save His people from their sins”.

²⁶³ I *Apol.*, 46: “according to the will of God the Father and Lord of all, He was born of a virgin as a man, and was named Jesus, and was crucified, and died, and rose again, and ascended into heaven).

causa da geração terrena do *Logos*. Entretanto, “o Espírito e o Poder que vêm de Deus não são senão o *Logos*”²⁶⁴. Tal conceito compreende uma gradação na qual o *Logos* é preexistente e subordinado a Deus, ou seja, Cristo é o primeiro poder depois do Pai. O Filho constitui-se na função mediadora entre a divindade e a criação, uma vez que, Deus é absolutamente transcendente. Algo que o mártir justifica através de referências passagem a Cl 1,15: “Ele é a Imagem do Deus invisível, o Primogênito de toda criatura”²⁶⁵. Esta passagem de Colossenses e Filipenses 2,6-11²⁶⁶ são geralmente utilizadas para enfatizar o aspecto humano do Filho. Nas interpretações do cristianismo oriental – principalmente de Ario e Apolinário - houve uma radicalização.

A humanidade de Jesus Cristo é destacada por Justino em passagens como “Tendo se tornado homem por causa de nós, Ele suportou sofrer e ser desonrado, e que Ele voltará com glória”²⁶⁷; ou ainda, “Ele se tornou homem por nossa causa, que, tornando-se participante de nossos sofrimentos, Ele também pode nos trazer a cura”²⁶⁸ (II *Apol.*, 13), atinge seu ponto mais extremo. Apolinário defende que a encarnação é a humanização total do Filho, fazendo com que este assuma corpo de um homem. Jesus detém um corpo, mas não uma alma inteligente e livre – o espaço desta é ocupado pelo Verbo²⁶⁹. E, uma vez que Colossenses determina a relação de Cristo com o cosmo e com a Igreja²⁷⁰, foi necessário um esforço contínuo durante seguidos concílios do século IV para restringir esta interpretação e suas consequências teológicas. A partir de Nicéia foram introduzidos termos e fórmulas que combatessem e repudiassem a teoria de humanização extremada de Cristo. Vale ressaltar que esta querela ainda está em seu auge quando Agostinho entra em

²⁶⁴ MORESCHINI, Claudio. Op. cit. p. 82.

²⁶⁵ I *Apol.*, 24: “He taught us these things for the conversion and restoration of the human race : and that before He became a man among men) e *Dial.*, 63 (that He would wash His garments in the blood of the grape; since His blood did not spring from the seed of man, but from the will of God”.

²⁶⁶ Cl 2,6-11: “Ele tinha a condição divina, e não considerou o ser igual a Deus como algo a que se apegar ciosamente. Mas esvaziou-se a si mesmo, e assumiu a condição de servo, tomando a semelhança humana. E, achado em figura de homem, humilhou-se e foi obediente até a morte, e morte de cruz! Por isso Deus o sobre-exaltou grandemente e o agraciou com o Nome que é sobre todo o nome, para que, ao nome de Jesus, se dobre todo joelho dos seres celestes, dos terrestres e dos que vivem sob a terra, e, para glória de Deus, o Pai, toda língua confesse: Jesus é o Senhor).

²⁶⁷ I *Apol.*, 50: “having become man for our sakes, He endured to suffer and to be dishonoured, and that He shall come again with glory”.

²⁶⁸ II *Apol.*, 13: “He became man for our sakes, that, becoming a partaker of our sufferings, He might also bring us healing”. I *Apol.*, 24: “He taught us these things for the conversion and restoration of the human race : and that before He became a man among men” e *Dial.*, 63: “that He would wash His garments in the blood of the grape; since His blood did not spring from the seed of man, but from the will of God”.

²⁶⁹ Cf. SESBOÜÉ, Bernard. História dos dogmas: o Deus da salvação, Trad: Marcos Bagno, São Paulo, Edição Loyola, 2002. p. 105.

²⁷⁰ “Cristo é o cabeça de todo poder e potestade”, de todos os poderes cósmicos (Cl 2,10), pois foram criados por ele (Cl 1,16) e vencidos nele (Cl 2,15). VIELHAUER, Philipp. *História da Literatura Cristã Primitiva*. Trad.: Ilson Kayser. Santo André: Editora Acadêmica Cristã, 2005. p. 229.

cena e torna-se um dos seus protagonistas.

Em seu artigo, “The Angelic Spirit in Early Christianity”²⁷¹, Bucur resume com exatidão a dificuldade de muitos autores em tratar de Justino vinculando-o às questões trinitárias. Apesar do mártir antecipar várias das ideias, argumentos e interpretações que irão fazer parte do credo niceno-constantinopolitano, atribuir um conceito trinitário para o autor é anacrônico. Ao analisar as duas apologias e o diálogo, somente é possível se dizer que Justiniano tinha uma noção rudimentar da teologia trinitária²⁷² que, posteriormente, vai ser refinada utilizando os preceitos neoplatônicos de Plotino e Porfírio. Para além da tendência subordinacionista apresentada pelo mártir, há a indefinição do papel e função do Espírito Santo. Como Erwin R. Goodenough’s coloca, não existe uma delimitação propriamente dita entre as pessoas da trindade²⁷³. Por consequência, ocorre uma constante confusão entre o Filho e o Espírito Santo. Algo muito similar ao que vai acontecer em outros apologistas como Clemente de Alexandria²⁷⁴, assim como em outros autores neoplatônicos até que o credo e o dogma sejam definidos por meio de seguidos concílios ecumênicos.

6 - A Relação entre Neoplatonismo e o Cristianismo na construção do *Cogito* Agostiniano

Para os estudantes de história, filosofia ou teologia dos primeiros séculos do cristianismo é extremamente comum se deparar com a polêmica da classificação deste ou daquele autor, nesta ou naquela escola filosófica. Tais debates, ainda que procurem por uma redução didática que permita facilitar a compreensão do leitor, acabam por retirar o

²⁷¹ BUCUR, Bogdan G. The Angelic Spirit in Early Christianity: Justin, the Martyr and Philosopher. The Journal of Religion, v. 88, n. 2, p. 190-208, 2008.

²⁷² “Doctrine of the Trinity Justin had none. . . . The Logos was divine, but in the second place; the Holy Spirit was worthy of worship, but in the third place. Such words are entirely incompatible with a doctrine of the Trinity” (Erwin R. Goodenough, The Theology of Justin Martyr [Jena: Frommannsche Buchhandlung, 1923], 186. “Justin had no real doctrine of the Trinity,” because his statement about Father, Son, and Spirit are “the language of Christian experience rather than theological reflection.” BARNARD, Leslie W., Justin Martyr: His Life and Thought, Cambridge: Cambridge University Press, 1967, p. 105. Apud: BUCUR, Bogdan G. Op. cit. p. 3.

²⁷³ GOODENOUGH, Erwin R., The Theology of Justin Martyr, Jena: Frommannsche Buchhandlung, 1923, p. 186. BUCUR, Bogdan G. Op. cit. p. 3.

²⁷⁴ BUCUR, Bogdan G. Op. cit. p. 19.

foco e o contexto dos autores da patrística. Algo que acarreta empobrecimento e perda da individualidade, assim como ao exagero das semelhanças entre estes. Nomes de peso participaram destes embates, Nietzsche e sua famosa teoria de que o “cristianismo é o platonismo para o povo” talvez seja um dos seus maiores destaques. Em seu modo típico, faz sua versão de Catão e o “*Delenda est Cartago*”:

A Igreja primitiva lutou, como se sabe, contra os “inteligentes”, em favor dos “pobres de espírito”: como se poderia dela esperar uma guerra inteligente contra a paixão? — A Igreja combate a paixão com a extirpação em todo sentido: sua prática, sua “cura” é o castracionismo. Ela jamais pergunta: “Como espiritualizar, embelezar, divinizar um desejo?” — em todas as épocas, ao disciplinar, ela pôs a ênfase na erradicação (da sensualidade, do orgulho, da avidez de domínio, da cupidez, da ânsia de vingança)²⁷⁵.

O cristianismo, enquanto platonismo vulgarizado e simplificado, seria uma filosofia empobrecida que tem por objetivo disciplinar e domesticar os seres humanos. Por consequência, o pensamento cristão seria uma popularização de certas doutrinas filosóficas e uma apresentação da filosofia para os leigos e ignorantes. A filosofia seria superior ao cristianismo, já que, aquilo que é dito de forma complexa e sofisticada pelos filósofos é transmitida para as pessoas menos cultas através do cristianismo. Neste sentido, a verdade do filósofo é diluída e poluída pelo filtro cristão quando este constrói o “senso comum” que permitirá a compreensão do leigo. Nietzsche e os tributários desta linha de pensamento entendem existir um sistema, um conjunto formado e relativamente único do qual os autores cristãos, em todas as épocas, fazem uso para atingir seus objetivos. Este sistema estabelece uma moral que é transcendente, divina e incontestável, na qual a Verdade tem sua origem em Deus, sustenta-se ou não unicamente pela fé²⁷⁶. Para o filósofo é uma característica essencial do cristianismo e de seus autores a pré-

²⁷⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos, ou, Como se filosofa com o martelo*, Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 38.

²⁷⁶ O cristianismo é um sistema, uma visão elaborada e total das coisas. Se arrancamos dele um conceito central, a fé em Deus, despedaçamos também o todo: já não temos nada de necessário nas mãos. O cristianismo pressupõe que o homem não sabe, não pode saber o que para ele é bom e o que é mau: acredita em Deus, o único a saber. A moral cristã é uma ordem; sua origem é transcendente; ela está além de toda crítica, de todo direito à crítica; ela tem a verdade apenas se Deus for a verdade — ela se sustenta ou cai com a fé em Deus. NIETZSCHE, op. cit. p. 90. Cf.: “Deus — enquanto puro ideal, puro transcendente, em sua onipotência, onisciência e onipresença — se dá enquanto fundamento absoluto e incondicionado do mundo. Não por acaso Nietzsche sarcasticamente — e seus sarcasmos são sempre recheados de proposições filosóficas bastante sérias — afirma que ‘o cristianismo é o platonismo para o povo’”. DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. *Metafísica da vontade, metafísica do impossível: A dimensão pulsional como terceiro excluído*. Tese de Doutorado, Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2016.

suposição de que os seres humanos não detêm a Verdade, desconhece o que para eles seria bom ou mau, sendo somente a crença em Deus sua única via para o saber²⁷⁷.

Nietzsche, longe de ser um pensamento isolado, representa todo um processo dentro das instituições acadêmicas que acabou por depreciar e relegar para um segundo plano tudo aquilo que é “religioso”²⁷⁸. Para os estudos dos primeiros séculos cristãos isso se traduziu em um divórcio: os leitores de Tito Lívio e Tácito dificilmente consideram a patrística e vice-versa. Mesmo considerada a ressalva de que o cristianismo somente terá influência nas instituições romanas a partir do final do século III ou início do IV; tal dissociação por vezes produz resultados inusitados no qual os seguidores de cristo surgem, sem quaisquer explicações, já sendo figuras de destaque e profundamente influentes na sociedade romana²⁷⁹. Entretanto, para a história do pensamento ocidental e sua evolução, este divórcio é prejudicial e artificial. Desde o início do cristianismo seus autores empreendem um intenso diálogo com todas as escolas de pensamento existentes. Paulo de Tarso, Justino, Orígenes, Ambrósio, Agostinho e todos os principais nomes da patrística apresentam e demonstram uma sólida formação clássica e uma profunda erudição da filosofia greco-romana.

Para compreender e transmitir a mensagem de Cristo, estes autores fazem uso das ferramentas existentes em seu meio e contexto. Isso significa que estes utilizaram as técnicas, as formas de raciocínio e os conceitos já existentes para dialogar e atingir seus objetivos. Vannini, ao analisar os escritos de Ambrósio, destaca a importância deste trânsito: “o bispo de Milão tomou de Orígenes e dos outros mestres gregos a arte de interpretar a Escritura não ao pé da letra, mas alegoricamente, de modo que a página da bíblia não choca mais com a simplicidade e rudeza de suas descrições”²⁸⁰. Um ponto vital para Agostinho e a resposta para seu dilema com o maniqueísmo como nos relata em Confissões VI, 11, 18:

²⁷⁷ Idem, *ibidem*.

²⁷⁸ Cf.: “Ao adotar a interpretação nietzschiana de que ‘o cristianismo é o platonismo para o povo’, o autor procura examinar a influência da tradição platônica e seu dualismo sobre a moral cristã, onde a alma ganha espaço sobre o sensível, e com isso, se estabelece um processo de distanciamento da realidade”. DA MATA, João. Prazer e rebeldia. verve. revista semestral autogestionária do Nu-Sol., n. 14, 2008.

²⁷⁹ Os trabalhos de Edward Gibbon e Theodor Mommsen, entre outros historiadores clássicos da história romana, são exemplos desta dicotomia. Entretanto, mesmo atualmente ao pesquisarmos o período e os últimos trabalhos produzidos quanto ele, os reflexos desta separação são facilmente percebidos.

²⁸⁰ VANNINI, Marco. *Invito al pensiero di sant'Agostino*. Milano: Mursia Editore, 1989. pp. 34-35.

Busquemos pois com mais diligência, sem desesperar. Nos Livros Santos já não é absurdo o que parecia absurdo, podendo ser interpretado dum modo diferente e mais aceitável. Fixarei os pés naquele degrau em que meus pais me colocaram quando criança, até encontrar, finalmente, a verdade manifesta.

Erickson destaca que diversos elementos centrais ao cristianismo podem ser atribuídos ao platonismo,

a ideia de Céu cristão, por exemplo, encontra sua origem no mundo das ideias de Platão e a ideia de salvação da alma tem sua inspiração e definição nas especulações do Sócrates nos diálogos platônicos sobre a imortalidade da alma. A própria concepção da Trindade, que não aparece explicitamente na bíblia, empresta-se da trindade neoplatônica formada pelo Hum, o *nous* e a alma do mundo²⁸¹.

A relação entre o cristianismo, a filosofia platônica e neoplatônica é longa e conturbada, de influência recíproca na qual, como visto, o cristianismo não pode negar o peso que platonismo e o neoplatonismo detêm na formação do seu sistema explicativo do mundo. Como coloca Oliveira, de Agostinho a Tomás de Aquino, a Igreja se empenhou na construção de uma teologia fundamentada na filosofia de Platão e Aristóteles²⁸². A Patrística compreende a mensagem de Cristo como uma via ascensional para o Conhecimento e a Verdade, um dos traços mais marcantes do platonismo que se encontra no próprio núcleo de sua estrutura de pensamento. De fato, esta característica permaneceu praticamente inalterada desde a escrita dos diálogos, pelos sucessivos períodos históricos, a icônica Alegoria da Caverna estabeleceu um ideal ético soteriológico baseado em uma epistemologia do esclarecimento, da libertação das trevas da ignorância para o saber elevado e supremo²⁸³. Este ideal institui uma doutrina processual e ascendente pelo qual se deve atravessar os diversos níveis do conhecimento intelectual²⁸⁴. Algo que, para o filósofo platônico, pode ser traduzido no ato do que é ser um filósofo, enquanto que, para

²⁸¹ ERICKSON, Glenn W. *Filosofia, profecia e poesia: contra Nietzsche*. Princípios: Revista de Filosofia (UFRN), v. 6, n. 07, p. 59-74, 2010. p. 59.

²⁸² OLIVEIRA, Terezinha. *Origem e memória das universidades medievais: a preservação de uma instituição educacional*. Revista Varia História, Belo Horizonte, vol. 23, nº 37, Janeiro/ Junho, 2007.

²⁸³ PIGNATARI, Roberto Carlos. *A ascensão do conhecimento humano no De libero arbitrio de Agostinho de Hipona*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo. p. 23.

²⁸⁴ “O percurso cognitivo, no quadro geral platônico, corresponde aos níveis de elevação epistemológica da realidade, vertidos por sua vez na estratificação das ciências, através da qual a alma gradua-se no itinerário de ascensão do universo, percorrendo as etapas gradativas do sensível (*doxa*) rumo ao inteligível (*epistémé*)”. PIGNATARI, Roberto Carlos. Op. Cit. p. 24.

o cristianismo, será ressignificado na própria *imitatio Christi*.

Este processo de ressignificação, por sua vez, compreende-se dentro um debate mais amplo que vai dominar os primeiros séculos cristãos. Trata-se do embate entre os cétricos pirrônicos e os neoplatônicos. Pirro de Élis, autor cétrico que viveu entre o século IV e III a.C., origina uma percepção radical que questiona a própria possibilidade do conhecimento. A dúvida, enquanto ferramenta, não tem limites. Todo “conhecimento” é passível de ser questionado tanto quanto de mudanças e transformações, estas têm sua causa na descoberta de novos dados ou na inquirição perpétua que todo “conhecimento” deve ser submetido. Sexto Empírico é provavelmente o maior destaque desta vertente e sua maior fonte de informações. No seu *Hipotiposes Pirrônicas*, o cétrico procura resumir o debate em sua introdução:

O resultado natural de qualquer investigação é que aquele que investiga ou bem encontra o objeto de sua busca, ou bem nega que seja encontrável e confessa ser ele inapreensível, ou ainda, persiste na sua busca. O mesmo ocorre com os objetos investigados pela filosofia, e é provavelmente por isso que alguns afirmaram ter descoberto a verdade, outros, que a verdade não pode ser apreendida, enquanto outros continuam buscando. Aqueles que afirmam ter descoberto a verdade são os "dogmáticos", assim são chamados especialmente, Aristóteles, por exemplo, Epicuro, os estoicos e alguns outros. Clitômaco, Carnéades e outros acadêmicos consideram a verdade inapreensível, e os cétricos continuam buscando. Portanto, parece razoável manter que ha três tipos de filosofia: a dogmática, a acadêmica e a cétrica (*Hipotiposes Pirrônicas* I,1)

²⁸⁵.

Segundo Sexto, o cétrico tem como primeira característica a continua busca pela verdade. Ao contrário da dialética platônica que compreende que o sensível (*doxa*) somente produzirá opiniões e jamais um conhecimento verdadeiro sobre algo, o ceticismo defendido por Sexto Empírico como autêntico não afirma que a verdade é inapreensível. O cétrico entende na *skepsis*, na investigação ou indagação de algo, a próprio cerne de sua prática. É o que Souza Filho chama de “dogmatismo negativo”²⁸⁶, consiste na suspensão do juízo na qual o filósofo exclui a possibilidade de considerar algo verdadeiro ou falso. A chamada *époché* (suspensão do juízo), deriva do debate entre cétricos e estoicos, Zenão, por exemplo, defende que o sábio deve suspender o juízo em relação a tudo aquilo que é

²⁸⁵ Apud. DE SOUZA FILHO, Danilo Marcondes. *O ceticismo antigo: pirronismo e nova academia*. Revista de Ciências Humanas, v. 11, n. 15, p. 85-95, 1994. p 86.

²⁸⁶ DE SOUZA FILHO, op. Cit. p. 87.

não pode ser compreendido, evitando fazer afirmações falsas e o erro. Neste sentido, a *époché* não é vista somente como uma suspensão, mas como uma ausência de resposta frente à impossibilidade de afirmar ou negar²⁸⁷. Levado ao seu limite, a possibilidade do conhecimento se torna inalcançável, já que, nenhum conhecimento satisfará o critério de validade (seja este universal ou subjetivo). Arístocles, resumiu nestes termos a doutrina de Pirro:

Pirro de Élis não deixou nenhum escrito; mas seu discípulo Tímon diz que aquele que quer ser feliz deve considerar estes três pontos: primeiro, que são as coisas em si mesmas? Depois, que disposições devemos ter em relação a elas? Finalmente, o que resultará para nós dessas disposições? As coisas não têm diferenças entre si e são igualmente incertas e indiscerníveis. Por isso, nem nossas sensações, nem nossos juízos não nos ensinam o verdadeiro nem o falso. Por conseguinte, não devemos confiar nem nos sentidos nem na razão, mas permanecer sem opinião, sem se inclinar para um lado ou para o outro, impassíveis. Seja qual for a coisa de que se trata, diremos que não é necessário nem afirmá-la nem negá-la, ou que é necessário afirmá-la e negá-la ao mesmo tempo, ou que não é necessário afirmá-la nem negá-la. Se nos encontrarmos nessas disposições, diz Tímon, alcançaremos primeiro a *afasia*, em seguida a *ataraxia*²⁸⁸.

Consequentemente, dois conceitos devem ser almejados pelo cético acima de todos os outros: a *epoché* e a *adiaforia*. A dúvida e o questionamento levam à suspensão do juízo, do ponto de vista racional, há uma impossibilidade de se escolher entre duas opiniões contraditórias e excludentes. Dado que, para todo argumento há um contra-

²⁸⁷ DE SOUZA FILHO, op. Cit. p. 92.

²⁸⁸ Apud: BROCHARD, Victor. *Pirro e o ceticismo primitivo*. Título original: "Pyrrhon et le scepticisme primitif". Artigo publicado na Revue philosophique de la France et de l'Étranger, Ano, v. 6, pp. 517-532, 1885. p. 520. "Todavia, tenho de considerar aqui que sou homem e, por conseguinte, que costumo dormir e representar-me em meus sonhos as mesmas coisas, ou algumas vezes menos verossímeis, que aqueles insensatos quando estão em vigília. Quantas vezes aconteceu-me sonhar, à noite, que estava nesse lugar, que estava vestido, que estava junto ao fogo, embora estivesse todo nu em minha cama? Parece-me presentemente que não é com olhos adormecidos que olho este papel, que esta cabeça que remexo não está dormente, que é com desígnio e propósito deliberado que estendo esta mão e que a sinto: o que acontece no sono não parece tão claro nem tão distinto quanto tudo isto. Mas pensando nisso cuidadosamente, lembro-me deter sido frequentemente enganado, quando dormia, por semelhantes ilusões. E, detendo-me nesse pensamento, vejo tão manifestamente que não há indícios concludentes nem marcas bastante certas por onde se possa distinguir nitidamente a vigília do sono, que fico muito espantado, e meu espanto é tal que é quase capaz de persuadir-me de que eu durmo" DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. Trad. Maria Ermantina Galvão, 2º ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005. pp. 32-33. "O Ceticismo se caracterizaria, portanto, como um procedimento segundo o qual os filósofos em sua busca da verdade se defrontariam com uma variedade de posições teóricas (o dogmatismo). Estas posições encontram-se em conflito (*diaphonia*), uma vez que são mutuamente excludentes, cada uma se pretendendo a única válida. Dada a ausência de critério para a decisão sobre qual a melhor destas teorias, já que os critérios dependem eles próprios das teorias, todas se encontram no mesmo plano, dando-se assim a *isosthenia*, ou *equiopolência*. Diante da impossibilidade de decidir, o cético suspende o juízo e, ao fazê-lo, descobre-se livre das inquietações. Sobrevém assim a tranquilidade almejada". DE SOUZA FILHO, op. Cit. pp. 92-93.

argumento e, da mesma, para toda opinião há uma contrária e diametralmente oposta; e se não há critério de validade ou medida possível que permita dizer que um argumento é melhor do que outro, que uma opinião é mais verdadeira do que outra, a *adialforia* ou indiferença completa torna-se a mais correta e única postura a ser adotada. O cético não deve tomar um partido; socraticamente, tem de admitir que nada sabe e não se inclinar para nenhum dos lados, ou seja, tem como obrigação permanecer em suspensão²⁸⁹. Por conclusão, há uma equivalência das razões contrárias que elimina a possibilidade de qualquer afirmação dogmática; assim sendo, o cético não se atém a argumentos ou opiniões, mas à compreensão de fenômenos. Isto implica uma certa conduta moral e ética, como coloca Diógenes:

nada é honesto ou vergonhoso, justo ou injusto, e igualmente para todo o resto; que nada existe realmente e em verdade, mas que em todas as coisas os homens se governam segundo a lei e o costume; pois uma coisa não é mais isto que aquilo²⁹⁰.

Do ponto de vista prático, como não há algo que seja melhor ou pior do que outro, deve-se respeitar as leis, os costumes e a religião estabelecidas. Ater-se, desta maneira, ao senso comum e as opiniões já sedimentadas, na medida do possível não contrariar ou se afastar dos costumes. Isso significa que para um cético o embate empreendido pela Patrística para definir a verdadeira via salvífica não faria sentido. Seja seguir as definições de Nicéia, ou ser ariano, donatista ou pelagianista, não faria a menor diferença, pois todas as vertentes se entrariam no mesmo plano enquanto opiniões. Como tal, seria impossível graduar ou definir qualquer uma delas como verdadeira. O próprio dogma que está no centro da crença e fé cristã poderia de ser questionado e estaria passível à suspensão de julgamento, o que torna o ceticismo incompatível com o cristianismo.

No *Contra Acadêmicos*²⁹¹ Agostinho endereçasse diretamente a este debate enfrentando um triplo desafio de dialogar com estoicos, céticos e demonstrar o valor e a superioridade cristã diante de seus concorrentes. Para tanto propõem-se a vida contemplativa, a filosofia, por almejar o desejo e a busca pela Verdade, ajuda-o a entrar

²⁸⁹ Cf.: BROCHARD, op. cit. pp. 520-522.

²⁹⁰ BROCHARD, op. cit. p. 522.

²⁹¹ AGOSTINHO DE HIPONA. *Contra os acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre*. Coleção Patrística v.24. São Paulo: Paulus, 2008.

em si mesmo direcionando-o rumo à Sabedoria, desvendando e descobrindo os ensinamentos de Deus e o permitindo, pouco a pouco, a compreender para além dos sentidos²⁹². O cristianismo é para o hiponense a “verdade proclamada pelos oráculos das mais fecundas doutrinas e inacessível às inteligências profanas” (*Contra Acadêmicos* I,1,1). Somente o cristianismo pode guiar o ser humano para a verdadeira Sabedoria, esta não é corpórea ou acessível através da matéria como alegavam os estoicos, tão pouco os sentidos são totalmente desprovidos de valor para encontrá-la como diziam alguns os acadêmicos e céticos. A tarefa que Agostinho de Hipona se impõe não é se mover entre as trincheiras deste confronto, é, porém, buscar uma outra saída que seja compatível com o dogma e crença cristã.

O interesse do bispo de Hipona pelos céticos não foi por acaso, a questão da possibilidade da obtenção da Verdade é uma de suas preocupações centrais que tangencia a maior parte de suas obras, com maior destaque para *Confissões*²⁹³, *De utilitate credendi*²⁹⁴ e o *De beata vita*²⁹⁵. Foi a desilusão com o maniqueísmo que levou o autor a se refugiar no ceticismo, conforme relatado *Confissões* V,14,25:

Então dirigi todas as forças do meu espírito para ver se podia de algum modo, com alguns argumentos certos, convencer de falsidade aos maniqueus. A verdade é que se eu então pudesse ter podido conceber uma substância espiritual, ao ponto se houvessem desfeito aqueles mecanismos e os houvesse atirado da minha alma; mas não podia. Entretanto, considerando e comparando mais e mais o que os filósofos haviam sentido a respeito dele ser físico deste mundo e toda a Natureza, que é objeto do sentido da carne julgava que eram muito mais prováveis as doutrinas destes que não daqueles [maniqueus]. Assim que, duvidando de todas as coisas e flutuando entre todas, segundo com o costume dos acadêmicos, como se crê, determinei abandonar aos maniqueus, julgando que durante o tempo da minha dúvida não devia permanecer naquela seita, a que antepunha já alguns filósofos, a quem, entretanto, não queria encomendar de nenhum modo a cura das feridas da minha alma por não encontrar-se neles o nome saudável de Cristo.²⁹⁶

²⁹² “É ela que me ensina, e ensina de verdade, que absolutamente nada que se vê com os olhos mortais ou se alcança por qualquer outro sentido merece ser cultivado mas totalmente desprezado. É ela que promete mostrar em toda claridade o Deus verdadeiro e secretíssimo e já o faz entrever como que através de nuvens transparentes” (*Contra Acadêmicos* I,1,3). Cf.: *Soliloquios* I,6,12; 8,15; 13,23. Alusão à Alegoria da Caverna de Platão (*República*, 515c-516b).

²⁹³ Cf.: *Confissões* III,6-12; IV,1,1; V,3-8,10-14.

²⁹⁴ Cf.: *De util. cred.* I,8,20

²⁹⁵ Cf.: *De beata vita* I,4.

²⁹⁶ *Confissões* V,14,25: “Entonces dirigí todas las fuerzas de mi espíritu para ver si podía de algún modo, con algunos argumentos ciertos, convencer de falsedad a los maniqueos. La verdad es que si yo entonces hubiera podido concebir una sustancia espiritual, al punto se hubieran deshecho aquellos artugios y los hubiera arrojado de mi alma; pero no podía. Sin embargo, considerando y comparando más y más lo que los

Seriam os sentidos uma possível fonte para o conhecimento? Trata-se de uma das mais clássicas problemáticas da epistemologia, a qual se dedicaram todos os principais autores do pensamento ocidental²⁹⁷. Os céticos afirmam nossa incapacidade de obter o conhecimento de algo²⁹⁸ e compreendiam na *skepsis*, na busca da verdade inalcançável, a felicidade²⁹⁹. Para Agostinho, responder a esta questão é algo vital. Se Deus é a Verdade, a Sabedoria e a fonte de todo conhecimento; a incapacidade de obter o conhecimento significaria não somente a impossibilidade da compreensão de Deus e seus desígnios, mas transformaria em falsa a via salvífica cristã e, conseqüentemente, sua promessa de vida eterna através da volta do homem a Deus³⁰⁰. Para sair desta armadilha, o bispo necessita refutar a *epoché*, deve provar que existe a possibilidade do assentimento ou julgamento por parte da alma que confirma a veracidade dos dados oferecidos pelos sentidos. A suspensão do juízo gerava um dilema que poderia levar a mais completa inação, impedindo o cético de até mesmo viver uma vida comum ou o cotidiano ao seu redor. A dúvida é, enquanto ferramenta, essencial para a pesquisa e obtenção do conhecimento, entretanto, quando radicalizada ela se torna um impedimento para o mesmo. A *epoché*, portanto, poderia causar uma total indiferença e imobilidade análogas ao niilismo de

filósofos habían sentido acerca del ser físico de este mundo y de toda la Naturaleza, que es objeto del sentido de la carne, juzgaba que eran mucho más probables las doctrinas de éstos que no las de aquéllos [maniqueos]. Así que, dudando de todas las cosas y fluctuando entre todas, según costumbre de los académicos, como se cree, determiné abandonar a los maniqueos, juzgando que durante el tiempo de mi duda no debía permanecer en aquella secta, a la que antepónia ya algunos filósofos, a quienes, sin embargo, no quería encomendar de ningún modo la curación de las lacerías de mi alma por no hallarse en ellos el nombre saludable de Cristo”.

²⁹⁷ Alguns exemplos: Parmênides, Heráclito, Platão no *República*, Aristóteles em sua *Física* e *Metafísica*, Tomás de Aquino na *Suma Teológica* e *O Ente e a Essência*, Descartes no *Meditações* e *Discurso do Método*, John Locke no *An Essay Concerning Human Understanding*, David Hume no *An Enquiry Concerning Human Understanding* e Kant no *Crítica da razão Pura*.

²⁹⁸ *Contra os acadêmicos* II,5,11: “E não só diziam mas tentavam demonstrar copiosamente que tudo é incerto. Parece que tiravam a ideia da inacessibilidade da verdade da definição de Zenão, o estoico, para quem só pode ser verdadeira uma impressão do real no espírito, quando não pudesse existir se o objeto não fosse real. Ou mais rápido e mais claro: o verdadeiro só pode reconhecer-se por sinais que o falso não possa ter. Os Acadêmicos esforçaram-se por mostrar que não podem encontrar-se tais sinais”

²⁹⁹ *Confissões* V,10,19:Cf.: PEREIRA JUNIOR, Antonio. *Agostinho e o Ceticismo: Um estudo da crítica agostiniana ao ceticismo em Contra Academicos*. Dissertação de Mestrado, Natal: UFRN, 2012. p. 74. “A mim parece que sim, pois nossos antepassados, que a tradição apresenta como sábios e felizes, viveram bem e felizes só porque procuraram a verdade” (*Contra os acadêmicos* I,2,6). “Nesse tempo me veio também a ideia que os filósofos acadêmicos tinham sido os mais prudentes, por ter como princípio que se deve duvidar de todas as coisas e que nenhuma verdade pode ser compreendida pelo homem”

³⁰⁰ *Contra os acadêmicos* II,9,23: “Concebo que quem não chegou ao fim não é perfeito. Mas a verdade acho que só Deus a conhece ou talvez também a alma humana, depois que deixou o corpo, este cárcere tenebroso. Mas o fim do homem é procurar perfeitamente a verdade. Procuramos o homem perfeito, mas sempre o homem” (*Contra os acadêmicos* I,3,9-10). “Não sei como introduziram na minha alma a probabilidade de que o homem não pode achar a verdade, que me fiz preguiçoso e completamente indolente, não me atrevendo a buscar o que varões argutíssimos e doutíssimos não lograram descobrir”.

Nietzsche.

Isso desencadeou uma grande hostilidade contra eles, pois parecia implicar que quem nada aprova nada deveria fazer. Assim, parecia que os Acadêmicos condenavam o seu sábio, que, segundo eles, nada aprova, ao perpétuo sono e ao abandono de todos os seus deveres. (...) a verdade, segundo eles, permanece oculta ou confusa, seja por causa de certas obscuridades naturais, seja pela semelhança enganosa das coisas. E acrescentavam que mesmo a recusa ou suspensão do assentimento era uma grande atividade do sábio. (*Contra os acadêmicos* II,5,12)

O bispo de Hipona deixa claro seu desconforto com a noção de que na filosofia tudo estaria reduzido à incerteza. Para ele, trata-se de um absurdo a argumentação de que algo pode, ao mesmo tempo, ser verdadeiro e falso (*Contra os acadêmicos* III,13,29)³⁰¹. Acusa que teria se erguido um obstáculo para aqueles que querem ser introduzidos à filosofia, uma vez que, se na filosofia tudo é especulação, não existe a esperança de que nela se descubra alguma verdade (*Contra os acadêmicos* III,14,30)³⁰². Assim sendo, a filosofia não pode ser reduzida a um trabalho meramente especulativo, como fruto da razão humana, ela deve auxiliar a guiar o homem em sua odisséia rumo ao conhecimento da Verdade. Ao ser reduzida a especulação, ela erra ao não reconhecer que existem coisas que são evidentes por si mesmas, que não necessitam de comprovação empírica ou sensitiva para serem tidas como verdadeiras (*Contra os acadêmicos* III,14,30)³⁰³. O assentimento ocorre ao sábio, este encontra a sabedoria e a reconhece. Agostinho encerra seu resumo do ceticismo afirmando: “o homem que se engana deve ser ensinado, o que engana evitado. O primeiro necessita de um bom mestre, o segundo de um discípulo precavido” (*Contra os acadêmicos* II,5,12).

Para o hiponense o ceticismo cumpriu uma importante função de servir-lhe como tábua de salvação frente ao maniqueísmo. Ele o ajudou como um estímulo, induzindo-o a manter sua busca pela Verdade; como provocação, ao fazê-lo refutar a noção de que a busca era irremediavelmente vã. O bispo não se permitia admitir que o conhecimento é

³⁰¹*Contra os acadêmicos* III,13,29: “Conhece-a o suficiente para desprezar e acabar sem piedade com esta mentirosa calúnia: se é verdadeiro, é falso, se é falso é verdadeiro”.

³⁰²*Contra os acadêmicos* III,14,30: “A mim me basta transpor de qualquer modo este obstáculo que se opõem aos que querem ingressar na filosofia, retendo-os em não sei que tenebrosos esconderijos; ameaçar fazer crer que toda a filosofia é tal e não permite esperar que nela se possa encontrar a luz”.

³⁰³*Contra os acadêmicos* III,14,30: “Julgo, portanto, que o sábio tem certeza da sabedoria, isto é, que o sábio conhece a sabedoria e que por isso ele não opina quando dá seu assentimento à sabedoria. Pois ele dá seu assentimento a uma coisa tal que se não a conhece com certeza, não seria sábio”.

algo inalcançável, acaba por concluir: “Frequentemente voltando a olhar atentamente, tanto quanto era capaz, à mente humana tão vivaz, tão sagaz, tão perspicaz, não pensava que a verdade se mantivesse oculta, a não ser que se escondesse o modo de buscá-la” (*De utilitate credendi* I,8,20)³⁰⁴. Para Agostinho, portanto, antes da mensagem cristã, havia modos ou caminhos que poderiam levar a sabedoria e a verdade, porém somente de forma parcial, nunca atingindo os mais elevados saberes, pois este é Deus. O cristianismo é, neste sentido, o rio do qual todos os outros são afluentes, cada caminho que detinha parcialmente a verdade e a ele se direciona. A resposta do Bispo de Hipona aos acadêmicos em *Contra os acadêmicos* III,19,43 é um exemplo disto:

Diz ele [Cícero] que era costume deles ocultar sua doutrina e só revelá-la àqueles que tivessem vivido com eles até a velhice. Qual doutrina foi esta, Deus sabe. Eu acho que era de Platão. Mas para que em poucas palavras saibais qual é o meu ponto de vista, seja qual for a sabedoria humana, vejo que ainda não a conheço. (...) Decidi desprezar tudo o que os mortais julgam bens para dedicar-me à sua busca. Como os argumentos dos acadêmicos me afastam consideravelmente deste propósito, julgo ter-me armado suficientemente contra eles com a presente disputa.

Dentre os caminhos existentes para a Verdade, o platonismo tem especial destaque para o hiponense. Entretanto, a postura assumida é a de recuperar a doutrina de Platão dos desvios de seus seguidores. Inicialmente, o autor se arma com o platonismo como um escudo para protegê-lo das artimanhas retóricas de seus adversários, seja estas do estéril maniqueísmo, da barreira imposta pela *epoché* do ceticismo ou do engenho dos estoicos³⁰⁵. Entre todos, os ensinamentos de Platão são os considerados os mais puros e próximos do cristianismo. Agostinho demonstra sua gratidão a Plotino, considera que este resgatou e reviveu o platonismo, dissipando as nuvens do erro que recaíram sobre ele (*Contra os acadêmicos* III,18,41)³⁰⁶. As ideias de Platão, que a ele foram acessíveis através de Plotino e Porfírio, seriam uma filosofia depurada e perfeitamente verdadeira. A superioridade do platonismo frete aos seus concorrentes estaria justamente no fato de

³⁰⁴ Apud. PALACIOS, Pelayo Moreno. *O estamento da verdade no Contra Acadêmicos de Agostinho*. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo. 2006. p. 39.

³⁰⁵ PALACIOS, op. cit, p. 145.

³⁰⁶ *Contra os acadêmicos* III,18,41: “Não muito tempo depois daquela época, cessada toda obstinação e contumácia, a doutrina de Platão, a mais pura e luminosa filosofia, expulsou as nuvens do erro e voltou a brilhar, principalmente em Plotino, filósofo platônico, que foi julgado tão semelhante ao seu mestre que se diria terem vivido juntos, se o longo tempo que os separa não obrigasse a crer que Platão reviveu em Plotino”.

reconhecer o assentimento, de verdades que são evidentes e estariam além da materialidade.

Esta filosofia não é a deste mundo, que nossos mistérios com toda a razão abominam, mas a de outro mundo inteligível, ao qual a sutileza da razão jamais teria levado as almas cegas pelas mutiliformes trevas do erro e soterradas sob a enorme massa das impurezas corporais, se o sumo Deus, movido de misericórdia pelo seu povo, não tivesse inclinado e abaixado até o corpo humano a autoridade do Intelecto divino, de tal sorte que, excitadas não só pelos preceitos mas também pelas obras pudessem, mesmo sem as disputas, entrar em si mesmas e olhar para a pátria” (*Contra os acadêmicos* III,19,42).

O mundo inteligível seria o *Logos*, compreendido conforme este é apresentado no prólogo do evangelho de João (Jo 1,1-18)³⁰⁷ ao qual o trecho acima faz alusão. Para chegar à sua pátria, o mundo inteligível, é preciso aceitar e se converter a doutrina revelada por Cristo. A aproximação entre o platonismo e o cristianismo é feita, portanto, a partir da reprodução de uma recorrente interpretação bíblica de que Deus criou o mundo por seu Verbo, isto é, por sua Palavra. Esta passagem de João, por sua vez, baseia-se e geralmente lida em paralelo com Salmos 33,6-9³⁰⁸, Sabedoria de Salomão 9,1³⁰⁹ e 9,6³¹⁰, assim como Eclesiástico 42,15³¹¹. A leitura conjunta destas passagens caracteriza Cristo como Verbo encarnado, reafirmando a sua divindade, ele é o enviado de Deus que tem por função fecundar este mundo e revelar a Verdade. Uma vez cumprida esta tarefa, Cristo

³⁰⁷ Jo 1,1-18: “No princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus. No princípio, ele estava com Deus. Tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito. O que foi feito nele era a vida, e a vida era a luz dos homens; e a luz brilha nas trevas, mas as trevas não a apreenderam. Houve um homem enviado por Deus. Seu nome era João. Este veio como testemunha, para dar testemunho da luz, a fim de que todos cressem por meio dele. Ele não era a luz, mas veio para dar testemunho da luz. O Verbo era a luz verdadeira que ilumina todo homem; ele vinha ao mundo. Ele estava no mundo e o mundo foi feito por meio dele, mas o mundo não o reconheceu. Veio para o que era seu e os seus não o receberam. Mas a todos que o receberam deu o poder de se tornarem filhos de Deus: aos que crêem em seu nome, ele, que não foi gerado nem do sangue, nem de uma vontade da carne, nem de uma vontade do homem, mas de Deus. E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós; e nós vimos a sua glória, glória que ele tem junto ao Pai como Filho único, cheio de graça e de verdade. João dá testemunho dele e clama: “Este é aquele de quem eu disse: o que vem depois de mim passou adiante de mim, porque existia antes de mim”. Pois de sua plenitude todos nós recebemos graça por graça. Porque a Lei foi dada por meio de Moisés; a graça e a verdade vieram por Jesus Cristo. Ninguém jamais viu a Deus: o Filho único, que está voltado para o seio do Pai, este o deu a conhecer”.

³⁰⁸ Sl 33,6-9: “O céu foi feito com a palavra de Iahweh, e seu exército com o sopro de sua boca. Ele represa num dique as águas do mar, coloca os oceanos em reservatórios. Que a terra inteira tema a Iahweh, temam-no todos os habitantes do mundo! Porque ele diz e a coisa acontece, ele ordena e ela se afirma”.

³⁰⁹ Sb 9,1: “Deus dos Pais, Senhor de misericórdia, que tudo criaste com tua palavra”.

³¹⁰ Sb 9,6: “Por mais perfeito que seja alguém entre os filhos dos homens, se lhe falta a Sabedoria que vem de ti, de nada valerá”.

³¹¹ Eclo 42,15: “Quero recordar agora as obras do Senhor, o que vi contarei. Por suas palavras o Senhor fez suas obras e a criação obedece à sua vontade”.

retorna a Deus (Isaías 55,10-11)³¹². Assim sendo, tem uma dupla função: ensinar a humildade e mostrar o caminho que o homem deve seguir em sua volta a Deus. Consequentemente, o cristianismo é uma semente divina que foi plantada neste mundo, da mesma forma, cristão é o semeador que espalha, cuida e espera colher os frutos desta semente (I João 3,9³¹³; Lucas 8,11³¹⁴). A equivalência demonstrada por Agostinho no final do *Contra os acadêmicos* não está entre Jesus Cristo e Platão, mas entre João Batista e Platão. De maneira análoga, tanto um como o outro ressaltam humildade de Cristo e seu papel enquanto aquele que revela a Verdade. Na cena do batismo de Jesus Cristo, o Batista argumenta: “Eu é que tenho necessidade de ser batizado por ti e tu vens a mim?” (Mateus 3,14). É convencido por Jesus a fazê-lo, entretanto, quando este responde: “Deixa estar por enquanto, pois assim nos convém cumprir toda a justiça” (Mateus 3,15)³¹⁵. Platão assemelha-se a João Batista enquanto precursor ou prenuncio, detêm parcialmente a Verdade, porém, como todas as manifestações da Verdade, terá que ser purificado e submetido à via perfeita e correta demonstrada por Cristo.

Dentro desta interpretação, estabelece-se que é possível ao homem empreender a volta a si mesmo, dirigindo sua atenção para à pátria conseguiria a ela retornar. É justamente neste ponto que se encontra o problema a ser respondido por Agostinho. Se o retorno a Deus está ao alcance do homem, como ele ocorre? Qual é verdadeiro caminho? A introdução do neoplatonismo vem em socorro ao bispo. A doutrina apresentada por Plotino e Porfírio permite uma hierarquização do ser por meio de sua concepção da substância. Esta é compreendida em dois aspectos: corpóreo e incorpóreo. O ser tem uma forma localizada no espaço e no tempo, o corpo, e uma forma sem qualquer vínculo com o espaço, a alma³¹⁶. Assim sendo, o ser contaria com um conjunto de características

³¹² Is 55, 10-11: “Como a chuva e a neve descem do céu e para lá não voltam, sem terem regado a terra, tornando-a fecunda e fazendo-a germinar, dando semente ao semeador e pão ao que come, tal ocorre com a palavra que sai da minha boca: ela não torna a mim sem fruto; antes, ela cumpre a minha vontade e assegura o êxito da missão para a qual a enviei”.

³¹³ I Jo 3,9: “Todo aquele que nasceu de Deus não comete pecado, porque sua semente permanece nele; ele não pode pecar porque nasceu de Deus”.

³¹⁴ Lc 8,10-11: “Ele respondeu: “A vós foi dado conhecer os mistérios do Reino de Deus; aos outros, porém, em parábolas, a fim de que vejam sem ver e ouçam sem entender. Eis, pois, o que significa essa parábola: A semente é a palavra de Deus”.

³¹⁵ Para Rosato, “na resposta de Jesus nota-se sua intenção de cumprir o gesto profético, que consiste em se identificar com a injustiça a fim de que os injustos possam se sentir livres dela. A purificação voluntária, embora inútil, de um pregador inocente por meio das mãos de outro que se dedica somente à conversão de pecadores notórios serve de crítica manifesta por parte dos injustos à indiferença dos que se dizem justos. Jesus, unindo os injustos em seu gesto salvífico, convida-os a se sentir solidários com ele, a praticar a justiça e a crer no início real de sua inclusão futura no Reino de Deus”. ROSATO, Philip J. *Introdução à Teologia dos Sacramentos*. Trad.: Orlando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 1999. p. 55.

³¹⁶ MARQUES, Maria Janaina Brenga. *O livre-arbítrio em Agostinho*. Tese de Doutorado. São Paulo:

corpóreas e outro incorpóreo. Os atributos que no ser são semelhantes a Deus não ocorrem no espaço, ou seja, estão contidos na alma ou naquilo que no ser está além do corpóreo e da sua ligação com o espaço.

E alertado por aquelas escritas que me intimavam a retornar a mim mesmo, entre meu interior guiado por ti, e o pude fazer porque tu te fizeste minha ajuda³¹⁷. Entrei e vi com o olho da minha alma, como quisesse que ele fosse, sobre o mesmo olho da minha alma, sobre minha mente, uma luz imutável, não esta vulgar e visível a toda carne nem outra quase do mesmo gênero, embora maior, como se esta brilhasse mais e mais claramente e o enchesse tudo com sua grandeza. Não era isto aquela luz, senão coisa muito distinta de todas estas. Nem estava sobre minha mente como está o óleo sobre a água e o céu sobre a terra, senão estava sobre mim, por me ter feito, e eu debaixo, por ser feito seu. Quem conhece a verdade, conhece esta luz, e quem a conhece, conhece a eternidade. A caridade é quem a conhece. (...)E conheci que por causa da iniquidade corrige ao homem e fizeste que tirassem a minha alma como uma teia de aranha³¹⁸, e disse: Por ventura não é nada a verdade, por que não se encontra difundida pelos espaços materiais finitos e infinitos?» E tu me gritastes de longe: Ao contrário, Eu sou o que sou³¹⁹; Ao contrário, eu sou o que sou; e o escutei como se ouve-se interiormente no coração, sem deixar-me com lugar para a dúvida, antes mais facilmente duvidaria de que vivo, que não do que não existe a verdade, que se percebe pela inteligência das coisas criadas³²⁰. (Confissões VII,10,16)³²¹

Universidade de São Paulo, 2012. p. 119.

³¹⁷ Sl 29,11 (Iahweh dá força ao seu povo, Iahweh abençoa seu povo com paz)

³¹⁸Sl 38,12: “Amigos e companheiros se afastam da minha praga, e meus vizinhos se mantêm à distância” e Jr 31,15: “Assim disse Iahweh: Em Ramá se ouve uma voz, uma lamentação, um choro amargo; Raquel chora seus filhos, ela não quer ser consolada por seus filhos, porque eles já não existem”.

³¹⁹ Ex 3,14: “Disse Deus a Moisés: 'Eu sou aquele que é'.Disse mais: 'Assim dirás aos filhos de Israel: 'EU SOU me enviou até vós'.”

³²⁰ Rm 1,20: “Sua realidade invisível — seu eterno poder e sua divindade — tornou-se inteligível, desde a criação do mundo, através das criaturas, de sorte que não têm desculpa”.

³²¹ *Confissões* VII,10,16 : “Y alertado por aquellos escritos que me intimaban a retornar a mí mismo, entré en mi interior guiado por ti; y lo pude hacer porque tú te hiciste mi ayuda. Entré y vi con el ojo de mi alma, comoquiera que él fuese, sobre el mismo ojo de mi alma, sobre mi mente, una luz inmutable, no esta vulgar y visible a toda carne ni otra cuasi del mismo género, aunque más grande, como si ésta brillase más y más claramente y lo llenase todo con su grandeza. No era esto aquella luz, sino cosa distinta, muy distinta de todas éstas. Ni estaba sobre mi mente como está el aceite sobre el agua o el cielo sobre la tierra, sino estaba sobre mí, por haberme hecho, y yo debajo, por ser hechura suya. Quien conoce la verdad, conoce esta luz, y quien la conoce, conoce la eternidad. La caridad es quien la conoce. (...) Y conocí que por causa de la iniquidad corregiste al hombre e hiciste que se secara mi alma como una tela de araña, y dije: «¿Por ventura no es nada la verdad, porque no se halla difundida por los espacios materiales finitos e infinitos?» Y tú me gritaste de lejos: Al contrario, Yo soy el que soy; y lo oí como se oye interiormente en el corazón, sin quedarme lugar a duda, antes más fácilmente dudaría de que vivo, que no de que no existe la verdad, que se percibe por la inteligencia de las cosas creadas”. Passagem semelhante em *Confissões* VII,15,21: “Y miré las otras cosas y vi que te son deudas, porque son; y que en ti están todas las finitas, aunque de diferente modo, no como en un lugar, sino por razón de sostenerlas todas tú, con la mano de la verdad, y que todas son verdaderas en cuanto son, y que la falsedad no es otra cosa que tener por ser lo que no es. También vi que no sólo cada una de ellas dice conveniencia con sus lugares, sino también con sus tiempos, y que tú,

O bispo conclui, assim, que é necessária a superação da matéria para que o retorno a Deus ocorra. Em si, o platonismo é insuficiente, somente permite ao vislumbre da pátria, da Sabedoria, limitando-se a indicar a felicidade - aponta o caminho, mas não o percorre. Não permite adentrar ao mundo inteligível, muito menos habitá-lo (*Confissões* VII,21,27)³²². Entretanto, mesmo insuficiente, a doutrina platônica terá a importante função ao ajudá-lo superar o materialismo³²³ e na interpretação das epístolas de Paulo (*Confissões* VII,21,27)³²⁴. Em certa medida, será o platonismo um dos principais fatores que fará Agostinho retornar a religião cristã e se converter a fé romana, exatamente por este fornecer a base para a compreensão de Deus sem o auxílio do corpóreo. A divindade é imaterial, o que torna o corpo um empecilho para sua busca, restando-nos o domínio da razão e do intelecto, este nos permite reconhecer a verdade invisível pela qual todas as coisas são feitas. Para entender de fato, algo é preciso se remeter a parte intelectiva da alma, assim determinando: 1) a substância incorpórea da alma; 2) é possível a alma a compreensão de si mesma; e 3) a importância do ponto de vista individual para a busca da verdade³²⁵.

Este é um princípio que muitos autores identificam como o *cogito* agostiniano³²⁶, a certeza imediata que a alma, ou parte do intelecto, tem de si mesma, efetivamente

que eres el solo eterno, no has comenzado a obrar después de infinitos espacios de tiempo, porque todos los espacios de tiempo —pasados y futuros— no podrían pasar ni venir sino obrando y permaneciendo tú”.

³²² *Confissões* VII, 21,27: “Pero una cosa es ver desde una cima agreste la patria de la paz, y no hallar el camino que conduce a ella (...)y otra poseer la senda que conduce allí, defendida por los cuidados del celestial Emperador, en donde no latrocinan los desertores de la celestial milicia, antes la evitan como un suplicio”. Cf. GRACIOSO, Joel. *Interioridade e filosofia do espírito nas Confissões de Santo Agostinho*. Tese de Doutorado, São Paulo: Universidade de São Paulo. 2010. p. 26.

³²³ O materialismo inclui a escola filosófica maniqueísta, epicurista e estoica. Os primeiros com seu orgulho absolutizando o mal e problematizando a imutabilidade divina. Os segundos buscando a felicidade na satisfação dos desejos carnis. E os últimos na identificação da sabedoria/felicidade com a apatia. O materialismo absolutiza o temporal e o espacial identificando-o com a vida feliz e a totalidade do real. Somente é real algo sujeito ao tempo e ao espaço. Um modo de pensar, portanto, que nega a existência de qualquer substância que não seja corpórea.

³²⁴ *Confissões* VII, 21,27: “Así, pues, cogí avidísimamente las venerables Escrituras de tu Espíritu, y con preferencia a todos, al apóstol Pablo. (...)Y comprendí y hallé que todo cuanto de verdadero había yo leído allí, se decía aquí realizado con tu gracia, para que el que ve no se gloríe, como si no hubiese recibido, no ya de lo que ve, sino también del poder ver —pues;¿qué tiene que no lo haya recibido?”

³²⁵ Cf. TAYLOR, Charles. *Sources of the self: The making of the modern identity*. Harvard University Press, 1989. “Augustine was the inventor of the argument we know as the cogito, because Augustine was the first to make the first-person standpoint fundamental to our search for truth” p. 113.

³²⁶ Algumas referências sobre o tema: BERMON, Emmanuel. *Le cogito dans la pensée de saint Augustin*. Vol. 26. Paris: Vrin, 2001; HANKEY, Wayne J. *Between and Beyond Augustine and Descartes. Augustinian Studies*, v. 32, n. 1, p. 65-88, 2001; NOVAES, Moacyr. *Eternidade em Agostinho, interioridade sem sujeito*. Analytica. Revista de Filosofia, v. 9, n. 1, p. 93-121, 2013; BRACHTENDORF, Johannes. *The Reception of Augustine in Modern Philosophy. A Companion to Augustine*, p. 478-491, 2012.

compreendendo algo sem passar pelos sentidos do corpo. Consiste em uma estratégia que posteriormente se tornará famosa através de Descartes, estabelece uma imediação do puro pensamento que pensa a si mesmo, um movimento autor-reflexivo que se pretende independente e contrastante com a mediação discursiva do pensamento através do corpo e do sensível. Tal princípio, como ressalta Fujisaka, tem um caráter intuitivo e imediato, a alma reconhece de maneira instantânea o conhecimento e a verdade sem que para isso dependa do corpo³²⁷. No tratado *De Trindade*, Agostinho determina as causas deste fenômeno, as quais Marques resume da seguinte maneira:

A primeira possibilidade considerada é a de que a alma conhece e ama uma imagem genérica de si; (...) a segunda possibilidade (...): a alma deseja conhecer a si mesma porque ama a própria beleza de conhecer a si mesma, contemplada na verdade eterna. (...) uma terceira possibilidade se apresenta enquanto fundamento para o desejo do conhecimento de si; de acordo com esta, a alma deseja se conhecer fundamentada no amor do próprio fim de se conhecer³²⁸.

O mecanismo do *cogito* deriva da filosofia de Plotino, para este, existe uma relação direta entre ontologia e o conhecimento na qual o estudo da natureza, da realidade e existência do ser, é a única via para o conhecimento. Porfírio, discípulo de Plotino, define que a filosofia de seu mestre tem por objetivo “reunir o divino que está em ti ao divino que está no universo”³²⁹. O conhecimento limita-se ao ente e, portanto, a compreensão deste. Entretanto, para realizar tal tarefa, a filosofia de Plotino determina a necessidade de se encontrar o princípio primeiro da realidade, indo além do Intellecto³³⁰, este princípio é o verdadeiro objetivo da alma humana, ou seja, o Uno³³¹. Este conceito se baseia na interpretação de, por um lado, a noção de permanência e imutabilidade de

³²⁷ Cf.: A Trindade X,1. (“...para a aquisição de conhecimentos doutrinários a maior parte das vezes somos estimulados pela autoridade daqueles que os louvam e exaltam. Entretanto, se não tivéssemos impressa, ainda que levemente na alma, certa noção de tal ou tal doutrina, não seríamos excitados pelo desejo de aprendê-la.”). Apud: MARQUES, Maria Janaina Brenga. *Conhecimento de si no Livro X D'A trindade de Agostinho de Hipona*. Dissertação Mestrado, São Paulo: USP, 2006. p. 9. FUJISAKA, Daniel. *Agostinho e os maniqueus: análise a partir 'das duas almas'*. Tese de Doutorado, São Paulo Universidade de São Paulo, 2014. p. 107.

³²⁸ MARQUES, op. cit. pp. 15-17

³²⁹ PORFÍRIO. *Vita Plotini in Enneas*. Editadas por Paul Henry e Hans-Rudolf Schwyzer. Tradução e notas de A. H. Armstrong. Oxford: Oxford University Press, 1977. p. 2.

³³⁰ Dentro da concepção de Plotino o Intellecto não pertence à Alma, ele é diferente e mais elevado que a parte racional. Nós nos colocamos de acordo com o Intellecto, ao raciocinar, mas o Intellecto permanece separado, independente, apenas iluminando, por sua própria natureza, a Alma.

³³¹ GOLLNICK, Silvania. *Ontologia e conhecimento no tratado V. 3 (49), de Plotino*. Dissertação de Mestrado, Florianópolis: UFSC, 2005. p. 16.

Parmênides e, por outro, a tríade ser-vida-intelecto de Platão. Plotino tem como principal adversário o materialismo estoico, porém, ao longo da *Enéadas*, torna-se evidente que seu principal interlocutor é Sexto Empírico. O Uno, como princípio, é absolutamente simples e anterior à multiplicidade, sendo a causa desta. Em outras palavras, O Uno é origem e aquilo que justifica a existência de todas as coisas. Ele é o Bem e, em fim último, o objetivo e o desejo a ser alcançado³³². Para o autor, a volta do múltiplo ao Uno ocorreria em uma confluência da razão e a reflexão sobre a experiência. Em linhas gerais, o que Plotino pretende compreender é a relação entre o universal, o Uno, e o particular, o múltiplo.

Para os materialistas o conhecimento de si seria algo impossível. Sua suposição era de que o Uno seria incapaz de se autoconhecer, pois, se empreendesse tal esforço, o que acabaria acontecendo é uma divisão deste. Neste caso, é possível a uma parte (A) conhecer uma outra parte (B), mas jamais ocorreria a compreensão do Uno em sua totalidade. Uma vez que, se A conseguiu entender B, A transforma-se no produto deste movimento, A'. Consequentemente, a operação poderia ser repetida infinitas vezes sem que nunca seja conhecido o Uno de forma absoluta³³³. Platão reconhece que, para ser conhecido, o ser deve efetuar o movimento do conhecimento de si, associando assim conhecimento e o ser em movimento, a vida e o constructo da realidade³³⁴. Como coloca Plotino em *Enéadas* V, 4[7],2: “a vida não é um cadáver, porque há vida e inteligência”.

Para responder ao dilema imposto pelos materialistas, o filósofo parte de alguns pressupostos básicos que devem ser respeitados. Em primeiro lugar, o movimento que leva ao conhecimento de si ocorre. Caso contrário, não há vida ou a justificativa para a existência do múltiplo. Segundo, se o movimento acontece, existe a possibilidade do autoconhecimento a partir da relação entre vida e intelecto. Terceiro, o ente deve ter um caráter substancial necessariamente incorpóreo. Como resultante, estabelecesse uma teoria da perfectibilidade diante da qual o ente incorpóreo é o verdadeiro ser, impassível e imutável frente ao falso que é o corpo³³⁵. A alma, o verdadeiro ser, deve “ser vista como

³³² BARACAT JUNIOR, Jose Carlos. *Plotino, Eneadas I, II e III; Porfírio, Vida de Plotino: introdução, tradução e notas*. Tese de Doutorado, Campinas: Unicamp. 2006. p. 62.

³³³ GOLLNICK, op. cit. pp. 16-18.

³³⁴ Cf.: PLATÃO, O Sofista. Tradução de Carlos Alberto Nunes, Salvador: UFB, 1980. 248e.

³³⁵ "Pois nenhum [Inteligível] está longe ou distante de nenhum [sensível] e, ao mesmo tempo, está distante por ser distinto e não estar misturado, mas estar em si mesmo e estar junto estando separado" (*Enéadas* IV. 3 [27] 11. 21-23). "... mas, ora, tudo, do princípio ao fim, está dominado por formas, primeiro a matéria pelas formas dos elementos, depois outras formas sobre essas formas, e depois mais outras diferentes: por

totalmente livre de ser afetada ou modificada pelas influências corporais”³³⁶. Plotino reproduz, portanto, a noção platônica de que “o ser não é nem corpo, nem substrato de corpo” (*Enéadas* III,6[26],32). E, “uma vez que o ente é perfeitamente, não precisa de nada para conservar-se e para ser, mas ele é a causa de que as demais coisas, as que parecem ser, pareçam ser” (*Enéadas* III,6[26],10-32). O que significa que a alma humana é a causa e aquilo que influencia o corpo, nunca o contrário. O corpo é algo falso, parece ser, mas nada mais é do que uma imitação e corrupção do ser perfeito que é alma.

O movimento do conhecimento de si seria uma consequência natural do desejo que todas as coisas têm pelo Bem. Este amor da alma pelo Uno é algo inato, manifestando-se na tendência natural da alma pela vida intelectual (*Enéadas* VI,9[9],24-27). A busca pelo conhecimento, então, é natural. Trata-se da teoria da reminiscência platônica. Está na alma todo conhecimento ou sua possibilidade da compreensão, a busca pelo conhecimento é a busca da alma, é relembrar ou descobrir aquilo que foi escondido quando esta decai para este mundo de aparências (*Enéadas* III,5 [50],59-62). A alma quer voltar ao Uno devido à vontade de recuperar a realidade transcendente que identifica como sua origem. Segundo Baracat,

as etapas da escalada da alma até o bem são três: começamos reconhecendo a beleza das coisas sensíveis, mas nos damos conta rapidamente de que sua beleza lhes advém das formas inteligíveis; elevamo-nos, então, a esse mundo de formas eternas, mas novamente procuramos sua causa, tentamos atingir a beleza além da beleza que é mais verdadeira do que a verdade : ‘porque qualquer coisa que mostrares à alma, reconduzindo-a à forma, ela busca outra coisa além dessa: aquele que dá a forma’ (*Enéadas* VI,7,[38]33,14-16)³³⁷.

O primeiro passo do retorno é feito através do cultivo das virtudes cívicas, pelo seu exercício diário é garantida a boa ordem ao composto alma-corpo, sendo mantidos sob vigilante controle os desejos, as paixões e o que possa entrar em conflito com a

isso também é difícil descobrir a matéria escondida sob as muitas formas. E, como até mesmo ela é uma forma última, todo este universo é forma e todas as coisas são formas: pois o paradigma era forma ... porque se aquele universo não fosse o superbello de beleza inconcebível, o que seria mais belo do que este universo visível? Por isso não estão corretos aqueles que depreciam este, exceto claro na medida em que este não é aquele” (*Enéadas* (IV. 3 [27] 11. 21-23).

³³⁶ “that the soul should be seen as entirely free from being affected or modified by external (bodily) influences”. MACKENNA Stephen, *The Enneads*. 3d ed. London: Faber and Faber, 1962. Apud: FUJISAKA, op. cit. p. 111.

³³⁷ BARACAT JUNIOR, op. cit. pp. 149-150.

razão³³⁸. O cultivo da virtude possibilita o segundo passo: a purificação. Uma vez controlados os desejos e as paixões se efetua a remoção e exclusão de tudo aquilo que se relaciona e nos faz ficar apegados ao corpo. Prazeres, dores, iras e apetites devem ser evitados, progressivamente eliminando todas as nossas fontes de distração e erro. Deve-se remover aquilo que está em nós e não nos pertence, não é essencial para nosso ser e não é necessário ao conhecimento de si³³⁹. Feita a purificação o ente tem a possibilidade da conversão, da união da alma com o intelecto. Chega-se ao ponto no qual o sensível é elevado ao inteligível, liberta-se das limitações do corpo, encontra-se a Verdade e dela passamos a nos nutrir.

Essa união é já a virtude superior perfeita: ela é uma visão e uma iluminação da alma graças à reminiscência pela qual se atualizam as impressões dos inteligíveis, que jaziam dormentes e ocultos na alma. Enfim, fugimos do sensível para o inteligível entrando em nós mesmos para nos elevarmos³⁴⁰.

Em Confissões VII,17,23 Agostinho mostra a influência plotiniana:

E me admirava que te amasse já a ti, não a um fantasma em teu lugar; mas não me sustentava no prazer do meu Deus, se não que, arrebatado até você pela sua beleza, era logo apartado de ti pelo meu peso, (...) sendo meu peso o costume carnal. Porém estava comigo tua memória, em momento algum duvidava já que existia um ser a quem eu devia juntar-me, porém não estava eu em condições de juntar-me, porque o corpo que se corrompe aflige a alma e a morada terrena deprime a mente que pensa muitas coisas³⁴¹. Assim mesmo estava certo das suas coisas invisíveis se percebem, desde a constituição do mundo, pela inteligência das coisas que tem criado inclusive tua virtude perpétua e tua divindade³⁴². (...) buscando, digo, de onde julgava, eu quando assim julgava, achei que estava a imutável e verdadeira eternidade da verdade sobre minha mente mutável³⁴³.

³³⁸ Idem, p. 150.

³³⁹ Idem, p. 151.

³⁴⁰ Idem, p. 152.

³⁴¹ Sb 9,15 (um corpo corruptível pesa sobre a alma e esta tenda de argila faz o espírito pesar com muitas preocupações). Passagens que tratam de maneira similares à união do corpo e a alma no Antigo Testamento em Jó 4,19 e 4,21; Is 33,20 e 38,12; assim como Gn 2,7; no Novo Testamento em 2Cor 4,7 e 5,1-4; 2Pd 1,13-14; Gl 5,17; e Rm 7,14-15.

³⁴² Rm 1,20 (Sua realidade invisível — seu eterno poder e sua divindade — tornou-se inteligível, desde a criação do mundo, através das criaturas, de sorte que não têm desculpa).

³⁴³ *Confissões* VII,17,23 (Y me admiraba de que te amara ya a ti, no a un fantasma en tu lugar; pero no me sostenía en el goce de mi Dios, sino que, arrebatado hacia ti por tu hermosura, era luego apartado de ti por mi peso, (...) siendo mi peso la costumbre carnal. Pero conmigo estaba tu memoria, ni en modo alguno dudaba ya de que existía un ser a quien yo debía adherirme, pero a quien no estaba yo en condición de

Assim como para Plotino, o bispo de Hipona considerava que o homem era um composto de corpo e alma, algo indissociável, fruto da mistura entre esses dois componentes. Ainda que o bispo de Hipona considere o homem como uma única substância, ele demonstra clara influência platônica ao conceber a alma como algo que pode ser definido por si mesmo, independentemente do todo ao qual pertence³⁴⁴. E, por o ser humano ser este composto, o caminho para o retorno a Deus é marcado pelo conflito e a disputa entre duas vontades: uma carnal e outra espiritual. Nas palavras de Paulo: “pois a carne tem aspirações contrárias ao espírito e o espírito contrárias à carne” (Gl 5,17). Ambas as vontades nos pertencem enquanto seres compostos fazendo parte de nossa natureza (*Confissões* VIII,5,10). Ao contrário do que o maniqueísmo afirmava, mesmo a vontade carnal não se trata de uma de uma influência externa, o que a torna - por meio do conceito de livre arbítrio - uma responsabilidade do ser. Entretanto, o hiponense não acredita que exista a opção de extinguir a vontade carnal, ela sempre estará presente e influenciando a vida intencional do eu. Dar vazão a esta seria se deixar dominar pelos desígnios da carne, pelas paixões e desejos, abandonando a racionalidade e agindo de maneira incoerente com os valores necessários para purificação e o caminho de ascensão (*Confissões* II,3,6-7)³⁴⁵.

Prestava atenção em compreender o que havia ouvido de que o livre-arbítrio da vontade é a causa do mal que fazemos, e teu correto juízo, do qual padecemos; porém não podia vê-lo com clareza. (...) Porque me elevava à sua luz o ver tão claro que tinha vontade como que vivia; e assim, quando queria e não queria

adherirme, porque el cuerpo que se corrompe agobia el alma y la morada terrena deprime la mente que piensa muchas cosas. Asimismo, estaba certísimo de que tus cosas invisibles se perciben, desde la constitución del mundo, por la inteligencia de las cosas que has creado, incluso tu virtud sempiterna y tu divinidad. (...) buscando, digo, de dónde juzgaba yo cuando así juzgaba, hallé que estaba la inmutable y verdadera eternidad de la verdad sobre mi mente mutable).

³⁴⁴ Como afirma Agostinho, “parece-me que é substância dotada de razão, destinada a governar o corpo” (*A grandeza da alma* 13,22). AGOSTINHO. *Contra os acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre*. Coleção Patrística v.24. São Paulo: Paulus, 2008. p. 284.

³⁴⁵ *Confissões* II,3,6-7 (Se elevaron entonces sobre mi cabeza las zarzas de mis lascivias, sin que hubiera mano que me las arrancara. Pero yo no lo sabía, y me precipitaba con tanta ceguera que me avergonzaba entre mis coetáneos de ser menos desvergonzado que ellos cuando les oía jactarse de sus maldades y gloriarse tanto más cuanto más torpes eran, agradando hacerlas no sólo por el deleite de las mismas, sino también por ser alabado. ¿Qué cosa hay más digna de vituperio que el vicio? Y, sin embargo, por no ser vituperado me hacía más vicioso, y cuando no había hecho nada que me igualase con los más perdidos, fingía haber hecho lo que no había hecho, para no parecer tanto más abyecto cuanto más inocente y tanto más vil cuanto más casto). *Confissões* VII,16,21 (E indagué qué cosa era la iniquidad, y no hallé que fuera sustancia, sino la perversidad de una voluntad que se aparta de la suma sustancia, que eres tú, ¡oh Dios!, y se inclina a las cosas ínfimas, y arroja sus intimidades, y se hincha por de fuera). Eclo 10,9 (De que se orgulha quem é terra e cinza, um ser que, vivendo, tem já as vísceras repugnantes?).

alguma coisa, estava certíssimo de que era eu e não outro o que queria ou não queria (*Confissões* VII,3,5)³⁴⁶.

Semelhante a Plotino, o bispo considera haver uma pulsão que nos direciona e nos impulsiona para a vontade espiritual. Esta deve ser fortalecida e cultivada pelo hábito até se tornar férrea. Ela está ligada a um valor mais elevado, estabelecida por um eu racional, reflexivo, que procura pelo conhecimento de si. As tentações não somem e fazem parte de todo o trajeto, não desaparecem mesmo com a conversão entre a alma e Deus. A grande diferença é que, com a graça, o coração fica aberto para que uma potência superior possa exercer o seu poder de elevar e tonificar a vontade espiritual. Em outras palavras, a *fides* abre o coração para a *gratia* e esta fortalece alma para resistir ao que não antes poderia. O homem, anteriormente dominado pela lei da carne, sente a lei do espírito e se deixa conduzir por ela (*Confissões*, VIII,5,11)³⁴⁷. Paulo, na Epístola ao Gálatas, ressalta que nem toda vontade espiritual leva ao homem praticá-la. A lei da carne leva o homem a fazer o que quer, mas também a realizar o que não quer. Agostinho entende que toda ação consciente provém da vontade, assim sendo, acontece a partir do uso do livre arbítrio. Quando o homem faz o que não quer, ele faz o que não quer no que se refere à vontade espiritual. Entretanto, do ponto de vista da vontade carnal, ele faz sim o que quer.

A guerra entre as vontades é uma das grandes preocupações de Agostinho quando este escreve contra o pelagianismo. Pelágio e seus seguidores compreendiam que a alegação de que a vontade da carne seria mais forte, ou obrigaria ao homem a fazer aquilo que ele não quer, seria somente uma desculpa. Para estes agir de maneira boa ou má não retiraria a responsabilidade da ação, a noção do livre arbítrio, por consequência, demonstraria que o pecado e próprio mal têm origem no homem. Como o Pelagianismo rapidamente se tornou extremamente popular na época de Agostinho, principalmente no alto escalão da Igreja, a preocupação quanto a este vai se tornando progressivamente mais evidente e ganhando peso dentro dos escritos do bispo. Segundo Gilson:

³⁴⁶ *Confissões* VII,3,5 (Ponía atención en comprender lo que había oído de que el libre albedrío de la voluntad es la causa del mal que hacemos, y tu recto juicio, del que padecemos; pero no podía verlo con claridad. (...) Porque me elevaba hacia tu luz el ver tan claro que tenía voluntad como que vivía; y así, cuando quería o no quería alguna cosa, estaba certísimo de que era yo y no otro el que quería o no quería).

³⁴⁷ *Confissões*, VIII,5,11 (Así vine a entender por propia experiencia lo que había leído de cómo la carne apetece contra el espíritu, y el espíritu contra la carne, estando yo realmente en ambos, aunque más yo en aquello que aprobaba en mí que no en aquello que en mí desaprobaba; porque en aquello había ya más de no yo, puesto que en su mayor parte más padecía contra mi voluntad que obraba querendo). Gl 5,17 (Pois a carne tem aspirações contrárias ao espírito e o espírito contrárias à carne).

Reduzida a seus elementos essenciais, e tal como santo Agostinho a compreendeu, a doutrina de Pelágio define o pecado como sendo apenas um mal uso do livre-arbítrio; não diminuem nem sua liberdade nem sua bondade natural, nem consequentemente, seu poder de fazer o bem. Se é assim, o socorro da graça não tem que se aplicar à vontade, que não estando corrompida, não tem essa necessidade; ele se reduz, consequentemente, ao perdão da ofensa feita a Deus pela realização do ato mau³⁴⁸.

Tanto no combate à gnose corporalista quanto ao pelagianismo, o *cogito* agostiniano serve para identificar a alma com o saber ou aquele que contém o saber, sendo uma substância puramente incorporeal e imaterial. A tríade ser-vida-intelecto estabelecida por este debate vai permitir ao bispo afirmar a capacidade da alma em ter acesso ao conhecimento por via do inteligível, relembrando e descobrindo algo que sempre possuiu. Será, portanto, da tradição filosófica neoplatônica e sua tríade de ser-vida-intelecto que Agostinho irá retirar os elementos conceituais básicos para elaborar os argumentos utilizados contra os materialistas e os pelagianos. O *cogito*, como hoje denominamos, define as características da alma, mas também determina a forma pela qual podemos chegar ao conhecimento de algo. Por consequência, se Deus é a Verdade e a Sabedoria, origem de todo o conhecimento, o *cogito* torna-se uma das bases de sustentação da via salvífica agostiniana e uma peça central para o entendimento do sistema explicativo pelo qual o bispo compreende o mundo.

Para Gilson,

a especulação racional, que no agostinianismo é apenas a conduta perfeita da vida, aqui representará o papel necessário, mas somente preparatório, de um guia da alma em direção à contemplação mística, simples esboço da beatitude eterna e, uma vez que essa doutrina é toda orientada para a união da alma com Deus, ela não poderia ter outro centro senão Deus.³⁴⁹

A teoria de Agostinho, quanto ao caminho salvífico é centrado na alma humana, também estabelecia um problema em seu diálogo com os donatistas. Ambas as vertentes

³⁴⁸ GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad.: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2006. p. 299.

³⁴⁹ GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad.: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2006. p. 29.

acreditavam haver uma conduta, uma forma de se portar, mais adequada e correta ao bom cristão; a vertente donatista, porém, compreendia esta conduta de tal forma que não era possível ou permitido a um verdadeiro cristão pecar. Indo além, defendiam uma separação, até mesmo física, entre os fiéis e os pecadores enfatizavam. O foco donatista estava nas práticas referentes ao sensível e ao corpóreo. A concepção de Agostinho, por sua vez, entendia o cristão como um pecador em uma constante busca por purificar a si mesmo, por se desapegar das questões mundanas e contemplar a Verdade. Deste modo, enquanto os donatistas se centravam no corpo, Agostinho enfatizava aquilo que é próprio da alma e do inteligível, o que estabelecia uma incompatibilidade evidente entre as duas percepções.

Capítulo 2

A dissidência donatista e a mudança de posicionamento de Agostinho

O Donatismo é a dissidência de maior impacto e importância nos escritos agostinianos. Diferentemente das demais, ela era fisicamente tangível para o autor e representava risco real para sua congregação e sua própria pessoa³⁵⁰. Agostinho escreveu tratados e cartas contrários aos donatistas de maneira ininterrupta desde sua conversão ao cristianismo até a sua morte. Agravava a situação o fato do donatismo ter se originado da própria tradição local do norte de África, envolvendo dois de seus mais destacados representantes: Tertuliano e Cipriano.

Para entender o surgimento dos dois partidos envolvidos na contenda donatista, faz-se necessário considerarmos Cipriano e as disputas ocorridas na África romana no século III. O santo de Cartago era visto como um dos pioneiros no cisma, cuja atuação frente ao clero africano foi marcada por enfrentamentos seguidos com o bispo de Roma, Estevão I³⁵¹, nos quais o bispo cartaginês defendeu posições teológicas e institucionais marcadamente influenciadas por Tertuliano³⁵². Em 251, a disputa quanto ao batismo e à possibilidade de aceitação dos fiéis arrependidos dentro da Igreja opôs os dois bispos; este embate ocorreu durante as perseguições religiosas promovidas por Décio entre 249 e 253 – em um momento, portanto, em que o cristianismo sofria grande oposição³⁵³.

Tertuliano, já em meados de 220, defendeu o rebatismo dos hereges para que voltassem à Igreja. Dizia o autor:

³⁵⁰ Seeck, Duchesne, Monceaux, Barnes e outros indicam que o donatismo surgiu entre 306 e 307 d.C.³⁵⁰, sugerindo que a formação dos partidos envolvidos nesta querela já estaria, então, claramente determinada. W.H.C. Frend e K. Clancy discordam desta data, e apresentam, em contrapartida, 311 e 312 d.C como os anos de surgimento do donatismo; segundo estes últimos, foi somente com a morte de Mensúrio, primaz de Cartago, e a eleição de seu diácono, Ceciliano, para suceder-lhe, que a contenda entre os dois partidos cristãos na África se tornou irreversível, resultando em cisma. LANGA, Pedro. “Historia del donatismo”. In: *Obras Completas de San Agustín XXXII – Escritos Antidonatistas (Iº)*, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madri, Editora Católica, 1988. p. 6.

³⁵¹ Para enfrentar a crise gerada pela perseguição de Décio, Estevão I, em 254, posicionou-se de forma favorável à reintegração de bispos transgressores, permitindo que estes mantivessem seus ofícios e atribuições pastorais, também reconhecendo a validade do batismo dos novacianos e de outros hereges. O bispo estabeleceu, assim, uma teologia romana de cunho institucional e cristológico, na qual bastava para a legitimidade do batismo professar a fé e invocar o Nome, estando de acordo com a fórmula ortodoxa da trindade e com a tradição cristã. LANGA, Pedro. Op. cit., p. 115.

³⁵² LANGA, Pedro. Op. cit., p. 114.

³⁵³ BROWN, Peter. *Ascensão do Cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Editora Presença, 1999. p.41.

Não tenho que reconhecer entre (...) [os heréticos] aquilo que me é um preceito, pois não comungamos um mesmo deus com eles (...): logo não há um único batismo. Como [eles] não detêm [um sacramento] conforme os ritos, possuem algo duvidoso e que não pode ser considerado por não ser possuído: assim, [eles que] nem podem entender [o batismo], não [o] detêm. (Tertuliano, *Do batismo* XV, 2)³⁵⁴.

Em um concílio cartaginês chefiado por Cipriano em 256, a tese de Tertuliano opôs o bispo de Cartago a Estevão I, e do embate entre eles surgiu um dos princípios da teologia romana: “*nihil innouetur nisi quod traditum est*”³⁵⁵. Para Langa, trata-se, no fundo, do “contraste entre uma teologia cristológica (romana) e outra eclesiológica (africana)”³⁵⁶. Assim sendo, o posicionamento defendido por Cipriano e, posteriormente, pelos donatistas em sua teoria do rebatismo, deu continuidade a uma tradição e a uma teologia africanas, que remetem aos primórdios do século III. No entendimento dos futuros donatistas, os pecadores não pertenciam e não poderiam pertencer à Igreja; desta forma, seriam inválidos todos os sacramentos realizados fora dela, ou por aqueles que não tivessem o direito de pertencer à mesma. Chamando a si mesmos de “puros”, os seguidores de Donato perseguiram e expulsaram bispos, padres e fiéis “pecadores” de suas paróquias, anulando seus batizados e sacramentos.

O fanatismo³⁵⁷ donatista foi provavelmente o aspecto mais notório desta heresia: suas igrejas eram apresentadas em alguns casos como verdadeiras “cidadelas armadas”, e seus seguidores, se dizendo “combatentes de Deus” e munidos de bastões entalhados com inscrições bíblicas, atacavam os católicos, proclamando a ditadura dos puros³⁵⁸. Gibbon define esta característica como um “inflexível zelo pela liberdade e fanatismo”³⁵⁹. Este

³⁵⁴ “... *nec baptismus unus, quia non idem; quem cum rite non habeant, sine dubio non habent, nec capit numerari quod non habetur; ita nec possunt accipere, qui non habent*” (Tertuliano, *Do batismo* XV, 2)

³⁵⁵ Apud LANGA, Pedro. Op. cit., p. 115.

³⁵⁶ LANGA, Pedro. Op. cit., p. 115: “...el contraste de una teologia cristológica (romana) y otra eclesiológica (africana).” Langa compreende como “teologia cristológica” aquela que se centra na figura de Cristo, partindo deste para legitimar o credo e os sacramentos, ao passo que “teologia eclesiológica” seria aquela que se baseia na pureza da Igreja ou no sacerdote que a representa para legitimar seu credo e seus sacramentos.

³⁵⁷ “They washed the pavement, scraped the walls, burnt the altar, which was commonly of wood, melted the consecrated plate, and cast the Holy Eucharist to the dogs, with every circumstance of ignominy which could provoke and perpetuate the animosity of religious factions”. GIBBON, op. cit., p. 236.

³⁵⁸ Apud LANGA, Pedro. Op. cit., p. 115.

³⁵⁹ “The inflexible zeal of freedom and fanaticism animated the Donatists to refuse obedience to the usurpers, whose election they disputed, and whose spiritual powers they denied. Excluded from civil and religious communion of mankind, they boldly excommunicated the rest of mankind, who had embraced the

zelo tem com consequência uma irrevogável separação dos donatistas, não somente dos outros cristãos africanos, mas de todas as outras vertentes cristãs no Império Romano. Os donatistas acreditavam serem os únicos a preservar verdadeiramente os ensinamentos de Cristo, devendo manter-se puros e, portanto, distantes daqueles que foram corrompidos e desviados da palavra. Mais do que isso, negavam integralmente aos outros cristãos e os enxergavam como inimigos.

Outra característica destacada dos donatistas era o martírio, parte integrante da definição do donatismo por maior parte da historiografia, um elemento de divergência e diferenciação para com os católicos, tão determinante para o cisma quanto a querela sobre a validade dos sacramentos e do batismo³⁶⁰. Em torno do martírio se encontram a maior parte das histórias utilizadas para caracterizar o aspecto fanático, por meio das quais se exaltava a insensatez e a irracionalidade dos donatistas³⁶¹. Com o objetivo de combatê-los, o bispo de Hipona fazia uso da palavra (falada e escrita), assim como de sua vida, como exemplo de conduta cristã. Sua vida e sua palavra eram instrumentos que não somente perpetuavam a palavra de Cristo, mas que eram também suas armas no combate àqueles que haviam se desviado do “bom caminho”, ou mesmo àqueles que tentavam corrompê-lo e destruí-lo³⁶². O combate aos donatistas se fazia imperativo ao bispo de Hipona por dois motivos: a norma apostólica paulina e a posição cismática dos dissidentes.

Com base na norma apostólica estabelecida por Paulo em seus escritos, o autor defende que a atitude correta a ser tomada frente aos donatistas seria a de verificar neles o que havia de correto, partindo disto para corrigir o que foi deturpado, corrompido ou desviado do caminho justo e verdadeiro. Agostinho defende, então, que

impious party of Caecilian, and the Traditors, from whom he derived his pretend ordination”. GIBBON, Edward. *The history of the decline and fall of Roman Empire*. Volume the second. Reprint of the 1781 edition. London: Routledge/ Thoemmes Press, 1997. p. 235.

³⁶⁰ Como Gibbon coloca, GIBBON, op. cit., p. 303.

³⁶¹ “They frequently stopped travelers on the public highways, and obliged them to inflict the stroke of martyrdom, by the promise of reward, if they consented, and by the threat of instant death, if they refused to grant so very singular a favor (...)” “They frequently stopped travelers on the public highways, and obliged them to inflict the stroke of martyrdom, by the promise of reward, if they consented, and by the threat of instant death, if they refused to grant so very singular a favor”. GIBBON, op. cit., p. 303.

³⁶² Em *Vida de Santo Agostinho*, 7,1, Possídio afirma: “Agostinho corajosamente ensinava e pregava, em particular e em público, em casa e na Igreja, a palavra da salvação, contra as heresias existentes na África, especialmente contra os donatistas, maniqueus e pagãos, escrevendo livros e falando de improviso”.

[Se] eu descobro a um herege que discorda de nós sobre alguma verdade relativa à fé cristã e católica, ou ainda por fim sobre a mesma unidade da Trindade, e que, no entanto, está batizado conforme a norma evangélica e católica, procuro corrigir o pensamento deste homem, não atento contra o sacramento de Deus. Falo claro está sobre os judeus e os cismáticos e hereges que ferram em qualquer sentido sobre o nome de Cristo” (*De único batismo* 3,4)³⁶³

Por meio da norma apostólica³⁶⁴, o autor compreendia que haveria algo de justo e verdadeiro em todos nós, inerente às almas e dado por Deus no ato da criação e que consistiria em um aspecto da verdade maior, isto é, Deus, no qual a alma estaria espelhada. O batismo daria ênfase a essa qualidade e permitiria elevar os cristãos até o criador³⁶⁵. Tendo isso em vista, a atitude donatista de rebatizar aqueles que consideravam heréticos ou infiéis desconsideraria o que neles havia de justo e verdadeiro, fazendo adoecer não somente a alma daquele que foi rebatizado, mas também de quem perpetrrou o sacramento indevidamente. Os donatistas seriam criminosos por atentar contra suas próprias almas, assim como daqueles que corromperam e, também, contra o próprio Deus.

³⁶³ *De unico baptismo* 3,4 ([Si] yo descubro a un hereje que disiente de nosotros sobre alguna verdad relativa a la fe cristiana y católica, o aun en último término sobre la misma unidad de la Trinidad, y que, sin embargo, está bautizado conforme a la norma evangélica y católica, procuro corregir el pensamiento de este hombre, no atento contra el sacramento de Dios. Hablo, claro está, sobre los judíos y los cismáticos y herejes que yerran en cualquier sentido sobre el nombre de Cristo). AGOSTINHO de Hipona. *El único bautismo*. In: Obras Completas de San Agustín XXXII – Escritos Antidonatistas (1º), Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Editora Católica, Madri, 1988, p. 420.

³⁶⁴ Passagens referentes a norma apostólica utiliza das por Agostinho em *De unico baptismo* 3,4-5,8: **Rm 1,18**: “Manifesta-se, com efeito, a ira de Deus, do alto do céu, contra toda impiedade e injustiça dos homens que mantêm a verdade prisioneira da injustiça”; **Rm 1,21-23**: “Pois, tendo conhecido a Deus, não o honraram como Deus nem lhe renderam graças; pelo contrário, eles se perderam em vãos arrazoados, e seu coração insensato ficou nas trevas. Jactando-se de possuir sabedoria, tornaram-se tolos e trocaram a glória do Deus incorruptível por imagens do homem corruptível, de aves, quadrúpedes e répteis”; **Rm 1,25**: “Eles trocaram a verdade de Deus pela mentira e adoraram e serviram à criatura em lugar do Criador, que é bendito pelos séculos. Amém.”; **1 Cor 1,12-13**: “Explico-me: cada um de vós diz: ‘Eu sou de Paulo!’, ou ‘Eu sou de Apolo!’, ou ‘Eu sou de Cefas!’, ou ‘Eu sou de Cristo!’ Cristo estaria assim dividido? Paulo teria sido crucificado em vosso favor? Ou fostes batizados em nome de Paulo?” citada em *Contra litteras Petilian* I 3,4; II 41,97; III 3,4 e 50,60; *Contra Cresconium* I, 27,32; *De Baptismo* I 10,14, III 14,19, V 26,37; **At 17,28**: “Pois nele vivemos, nos movemos e existimos, como alguns dos vossos, aliás, já disseram: ‘Porque somos também de sua raça’”; **At 17,23**: “Pois, percorrendo a vossa cidade e observando os vossos monumentos sagrados, encontrei até um altar com a inscrição: ‘Ao Deus desconhecido’. Ora bem, o que adorais sem conhecer, isto venho eu anunciar-vos” citada em *Contra litteras Petilian* II 30,69 e *Contra Cresconium* I, 29,34; **Gn 22,18**: “Por tua posteridade serão abençoadas todas as nações da terra, porque tu me obedeceste” citado em *Contra litteras Petilian* I 23,25, II 14,33, III, 50,62; *Contra Cresconium* III 63,70; IV, 58,70 e 61,74; *De Baptismo* IV 24,31; *Contra Epistulam Parmeniani* I 2,2 e 4,6; II, 6,11.

³⁶⁵ Para Agostinho é Cristo, através do Espírito Santo, quem realiza a santificação do fiel e o sacramento do batismo. Por conseguinte, conclui que os sacramentos independem do sacerdote, de seus méritos pessoais enquanto cristão ou de seus possíveis pecados. Assim sendo, considerando que a eficácia dos sacramentos provém de Cristo através do Espírito Santo, mesmo que um ministério seja ocupado por alguém indigno dessa atribuição a validade dos sacramentos estaria assegurada. “...*potestas y ministerium*, así como entre sacramento y virtud del sacramento, porque si Cristo es quien bautiza, bueno será recordar que lo hace, en definitiva, en y por el Espíritu Santo, lo que supone la implícita añadidura de las tesis referentes a la Columba, la *Caritas* y la *Unitas*.” LANGE, Pedro. Op. cit., p. 149.

Após a vitória dos católicos no concílio de 411, o Estado romano intervém na querela e as leis contrárias aos dissidentes se tornam cada vez mais coercivas e as punições mais severas para aqueles que recusassem a conversão ao catolicismo. É nessa época que Agostinho deixa de lado um tom mais conciliador e passa a defender a conversão dos donatistas, mesmo que por meio da força³⁶⁶. Essa ligação entre o aparato institucional romano e a vertente católica do cristianismo era um dos alvos da crítica donatista³⁶⁷, nas palavras de M. A. Tilley:

Em contraste com a imagem que faziam de si próprios como o Cristo traído ou o paciente Paulo, os donatistas representavam seus oponentes católicos como Judas, o traidor. Em contraste com a fidelidade donatista, os católicos eram os apóstatas contra os quais os profetas haviam pregado.³⁶⁸

A mudança de postura de Agostinho quanto à conversão dos donatistas tem início no final do século IV, quando ocorre a rebelião de Gildo e nela é estabelecida uma clara conexão entre os donatistas, os circunceliões e os revoltosos. No início do século V, Agostinho escreve *Contra Epistulam Parmeniani*, tratado no qual mostra-se favorável ao uso da força contra os donatistas e confere à violência lugar cativo dentro da cadeia argumentativa de maneira a auxiliar os outros pontos abordados³⁶⁹. Para o bispo, os donatistas se esqueciam de que eles também seriam julgados como pecadores e réus, assim como todos os homens; estariam errados, então, ao se colocarem como juízes e carrascos de seus adversários. Para fazer frente aos dissidentes, Agostinho tinha que se confrontar com a concepção sacramental donatista, bastante enraizada na África e detentora de sólida base bíblica. O bispo de Hipona propôs associar a tradição cristocêntrica romana à eclesiocêntrica africana, buscando abrandar os excessos do fervor paulino e ciprianista, ressaltando a caridade cristã e o apelo pela unidade da Igreja³⁷⁰. Seu

³⁶⁶ WILLIS, G. G. *Saint Augustine and the Donatist Controversy*. Eugene: Wipf and Stock, 2005. pp. 65-67.

³⁶⁷ TILLEY, M. A. *The Bible in Christian North Africa: the Donatist World*. Minneapolis, Fortress, 1997. p. 161.

³⁶⁸ “In contrast to imagining themselves as the betrayed Christ or the patient Paul, Donatists pictured their Catholic opponents as the traitorous Judas. In contrast to Donatist fidelity, Catholics were the apostates against whom the prophets preached”. Idem, ibidem, p. 162.

³⁶⁹ Segundo Gaddis: “One used violence to divide, the other employed it to unite. The conflict between extreme and center was at root a clash between different conceptions of religious and political community, the one valuing purity and the other privileging unity.” GADDIS, M. *There Is No Crime for Those Who Have Christ*. Berkley: UCP, 2005, p. 8.

³⁷⁰ AGOSTINHO de Hipona. *Baptism, Against the Donatists*. In: Nicene and post-Nicene Fathers, vol. 4, ed. Hendrickson Publishers, Massachusetts, 1994. Livros I e II, pp. 411-435.

objetivo era demonstrar que a igreja donatista não era a verdadeira Igreja de Cristo, assim sendo, que a verdadeira Igreja não era outra senão a igreja romana³⁷¹.

O segundo motivo de Agostinho para combater os donatistas estaria no fato destes terem se desligado da unidade da Igreja, chamando a si e sua Igreja de “verdadeiros”, enquanto denominavam seus adversários de “falsos cristãos”. Mais uma vez, ao imputarem a seus adversários a alcunha de “falsos”, “infiéis” ou “heréticos”, os donatistas teriam desconsiderado o que há de verdadeiro em seus opositores. Poderiam, conseqüentemente, ser ditos criminosos também neste sentido, sendo sua constante associação com circunceliões, suas práticas violentas contra católicos, e sua defesa do “suicídio”, enquanto martírio, como agravantes que demonstrariam o quão corrompidos estariam os donatistas. A dissidência, que inicialmente aparentava ser um simples cisma local, transformou-se rapidamente em uma doutrina cristã com homilia, sermões e práticas sacramentais próprias³⁷². Agostinho tornou-se o maior antagonista dos donatistas, dedicando-se a reverter essa situação e unificar os cristãos mais uma vez.

Segundo Friend,

[as] questões que os separavam eram questões de vontade e ponto-de-vista, e não doutrinárias ou filosóficas. Era a natureza da Igreja como uma sociedade e seu relacionamento com o mundo, e não as crenças específicas que abarcava, que formavam o cerne da controvérsia.³⁷³

A disputa entre os dois grupos teria sido centrada, segundo o autor, na aceitação ou recusa da ligação do cristianismo com a autoridade romana. Em outras palavras, tem-se, de um lado, uma vertente que aceita a intervenção do Estado romano e torna-se cada vez mais dependente deste e de seu suporte material para resolver questões eclesiásticas; e de outro, encontrar-se-ia uma vertente com profundas raízes no cristianismo africano, que não aceita a intervenção romana e se opõe a ela, buscando resistir à dominação e à

³⁷¹ Idem, ibidem.

³⁷² No final do século IV e no início do século V, os donatistas contavam com aproximadamente 430 bispos africanos. Já em 336, enquanto buscavam obter o reconhecimento do Imperador, calculava-se um número de aproximadamente 270 bispos, apesar da repressão imperial. HAMMAN, A. G. *Santo Agostinho e seu tempo*. Trad: Álvaro Cunha. São Paulo: Ed. Paulinas, 1989. pp. 158-159.

³⁷³ “The questions that separated them were those of will and outlook, not doctrine and philosophy. It was the nature of the Church as a society and its relationship to the world rather than its distinctive beliefs that formed the heart of the controversy”. FRIEND, W. H. C. *The Donatist Church: a Movement of Protest in Roman North Africa*. Oxford: Clarendon Press, 2003. p. 317.

opressão. Neste sentido, o donatismo se caracterizaria como um movimento de cunho “nacionalista”, de oposição política e social ao Estado romano.

Era este o verdadeiro cerne da controvérsia. No limite, as diferenças entre donatistas e católicos tinham por base as relações entre a Igreja e a sociedade, entre a Cristandade e o Império Romano. As duas comunidades respondiam de forma contrária. Em primeiro lugar, a atitude da Igreja Católica para com o Império Romano foi modificada depois de 312, enquanto os donatistas mantinham a relação antitética pregada por Tertuliano e Cipriano. Em segundo lugar, e em parte como consequência disto, as perspectivas das duas Igrejas no que competia a questões sociais tornaram-se progressivamente mais opostas com o desenrolar do quarto século.³⁷⁴

A diferença estaria, portanto, no fato de os católicos terem aceitado as mudanças advindas da integração da Igreja com a estrutura estatal romana, assimilando valores típicos da cultura clássica, enquanto os donatistas não. Os dissidentes preferiram manter as características intrínsecas ao cristianismo africano, à tradição cristã construída por Tertuliano e Cipriano, o que progressivamente transformou o donatismo em uma forma de resistência à interferência político-cultural romana no cristianismo³⁷⁵.

De maneira esquemática, dentro dessa perspectiva historiográfica, haveria uma contraposição entre uma camada dominante, cristianizada, latinizada e romanizada, e uma população pobre e média, adepta de uma religiosidade com características fenícias ou indígenas, de fala berbere ou púnica, que mantinha de maneira zelosa os costumes de seus ancestrais. Tendo isso em vista, o donatismo consistiria em um canal de expressão pelo qual a população de pobres e livres demonstrava seu descontentamento em relação à situação econômica e política, assim como protestava contra o novo período cristão iniciado por Constantino.

³⁷⁴ “This was the real heart of the controversy. In the last resort the differences between Donatist and Catholic turned on the relations between Church and society, between Christianity and the Roman Empire. The two communities provided contrary answers. First, the attitude of Catholic Church to the Roman Empire was modified after 312, while the Donatists retained the antithesis preached by Tertullian and Cyprian. Secondly, partly as a result of this, the outlooks of the two Churches on social questions became progressively more opposed as the fourth century wore on”. Idem, *ibidem*, p. 325.

³⁷⁵ A noção do donatismo enquanto uma forma religiosa particular da África romana, defendida por Frend, foi muito explorada por Frazão. Como define a autora: “O Magrebe (...) tornou-se o baluarte de uma dissensão exclusivamente africana, a qual, surgida em Cartago e na Numídia, resistiu com violência, ou melhor, com fanatismo às intervenções periódicas do poder secular, às repressões por vezes violentas, antepondo inclusive a morte à submissão. (...) O donatismo constituiu-se, sem dúvida, na forma mais notável de oposição indígena ao poder romano”. FRAZÃO, Euza Rossi de Aguiar. *O Donatismo e os Circuncelões na obra de Santo Agostinho*. São Paulo, USP, 1976, pp. 9-10.

Na opinião de Frangiotti:

Na verdade, percebe-se que, por detrás destas discussões religiosas, há muitos elementos que vêm à tona rescaldados ao longo dos séculos de competições políticas, disputas por supremacia do poder, repressões econômicas. (...) As discussões teológicas têm de ser lidas na ótica da disputa pela prática do poder. As questões metafísicas, intradivinas, recebem tratamento político e são resolvidas, aqui na terra, quase sempre pelo emprego da violência.³⁷⁶

Na argumentação dos autores católicos da época foi empregada constantemente a temática de inversão social e desrespeito pelas autoridades e pelas leis, características que, segundo principalmente Agostinho, marcariam as práticas dos circunceliões³⁷⁷. Esta temática foi profundamente explorada por uma historiografia que compreendia os donatistas como um movimento social insurgente. A mais popular destas estratégias foi definir os circunceliões como monges errantes violentos e fanáticos, caracterização que tinha por base textos de Agostinho, Tychonius e Isidoro de Sevilha. Shaw, em seu artigo, procurou relativizar tais fontes, inclusive negando a autoria de Tychonius de textos chave para essa perspectiva³⁷⁸.

Outro artifício recorrente entre os autores católicos foi enfatizar as revoltas de Firmo e Gildo, vinculando de maneira orgânica os circunceliões e os donatistas. Vale destacar que, nesta segunda estratégia, as discordâncias entre os dois grupos são minimizadas, quando não ignoradas: os bispos donatistas são caracterizados como espécies de “capitães” dos bandos de circunceliões³⁷⁹.

³⁷⁶ FRANGIOTTI, Roque. *História das Heresias (séc. I-VII) – Conflitos ideológicos dentro do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1995, pp. 161-162.

³⁷⁷ Optatus de Milevis. *Contra donatistas*, III,4; Agostinho. *Epístolas*: 23.6-7; 29.12; 35.2; 43.24; 51.3; 53.6; 76.3; 76.2; 81.1-7; 86; 87.4-8; 87.8-12; 88.10; 93.17; 100; 100.2; 105.1-7; 105.3-4; 106; 107; 108. 5, 14, 16,18; 111.1; 131.1; 134.2; 139.1-2; 185; 185.8, 12, 15, 25-27, 30, 40; 204.1-5; 209.2; *Contra Parm.*: I, 11.18; II 3.6; 9.19; *Contra Gaudent.*: I 6.7; 22.25; 27.30; 28.32; 31.37; 36; 46; *Contra Crescon.*: III 42.46; 43.47; IV 51.61; *Brevis Colationis*: III 11.21, 22; *Contra Lit. Petil* I 24.26; II 23.53-55; 28.65; 37.88; 39.94; 52.120; 83.184; 88.195; 92.209; 103.237; *Gesta cum Emérito*: IX; IX 12; *Gesta Collatio Carth.*: I 139; 188; 187-189; 197; 201; *Ad Don. Post Collatio.*: 17.22; *Enar. In Psalm.*: 54.26; 132.3, 4, 6; Possidio, *Vida de Agostinho* 9-15.

³⁷⁸ Cf. SHAW, *ibidem*. p. 22.

³⁷⁹ Cf. BROWN, Peter. *Religious Dissent in the Later Roman Empire: the case of North Africa*. History XLVII, 961, 83-101; BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. ‘Violência e “Terrorismo”: Circunceliões na África Romana.’ In: *Boletim do CPA*, Campinas, n.11, 2001, p. 121-146; FIGUINHA, Matheus Coutinho. *Servos de Deus. Monasticismo, Poder e Ortodoxia em Santo Agostinho*. São Paulo: Annablume, 2009; FRAZÃO, Euza Rossi de Aguiar. *Donatismo e os circunceliões na obra de Santo Agostinho*. São Paulo: FFLCH, 1976; FRENCH, W. H. C. *The Donatist Church: a Movement of Protest in Roman North*

A existência de uma organicidade efetiva entre donatistas e circunceliões é algo que dificilmente poderia ser comprovado, o que abre espaço para teorias que entendem na defesa desta organicidade um projeto de difamação dos donatistas³⁸⁰, construído paulatinamente desde Optato de Milevo, com uma profunda colaboração de Agostinho de Hipona e de Possídio, seu biógrafo. A organicidade entre os donatistas e os circunceliões se torna bastante relativa se considerarmos os diversos apelos às autoridades seculares feitos pelos donatistas, de que interviessem contra os circunceliões. Estes apelos foram descritos por Optato e por Agostinho, ambos os bispos relatando que tanto donatistas quanto católicos clamaram por intervenção estatal em razão da falta de segurança nas propriedades privadas em decorrência das atividades dos circunceliões.

Tilley, assim como a historiografia mais atual, compreende o surgimento do donatismo nos embates ocorridos na África no século III, bem antes da contestada eleição de Ceciliano e de seu rival Marjorino. A controvertida sucessão episcopal ocorrida entre 307 e 311 teria sido um sintoma, ou momento de pico, da clivagem já presente no cristianismo africano desde meados do século III³⁸¹. A hipótese levantada e defendida por Tilley seria a de que teria havido uma evolução e uma adaptação da imagem e do discurso donatistas para um ambiente onde não ocorriam perseguições³⁸². Neste sentido o donatismo não teria sido centrado na questão do martírio e na imitação de Cristo em sua morte, mas na prática cotidiana da manutenção da pureza cristã em um mundo corrompido, cheio de tentações e pecadores³⁸³. Tilley propôs uma nova compreensão para os donatistas. Nela teria destaque, em primeiro lugar, a questão da perseguição, a qual nunca saiu da literatura donatista, pois foi toda ela produzida em momentos de concreta perseguição ou de apenas relativa tolerância religiosa³⁸⁴. Em segundo lugar, os donatistas defendiam uma total fidelidade às Escrituras, tomando-as como lei.

Africa. Oxford: Clarendon Press, 2003. FRENCH, W. H. C. *The Rise of Christianity*, Filadélfia: Fortress Press, 1984. FRENCH, W. H. C. *The Early Church*, Minneapolis: Fortress Press, 1991.

³⁸⁰ Cf. SHAW, Brent D. *Bad Boys: Circumcellions and Fictive Violence*. In: Princeton/Stanford Working Papers in Classics, <http://www.princeton.edu/~pswpc/pdfs/shaw/020603.pdf>, acessado em 01/02/2012; SHAW, Brent D. *Sacred violence: African Christians and sectarian hatred in the age of Augustine*. New York: Cambridge University Press, 2011.

³⁸¹ TILLEY, op. cit., p. 10.

³⁸² TILLEY, op. cit., pp. 12-14.

³⁸³ Os aspectos ressaltados pela associação entre donatistas e circunceliões, isto é, o fanatismo e a violência, encontram-se, sob esta perspectiva, relativizados e restritos a episódios específicos – como a revolta de Firmo e de seu irmão Gildo³⁸³ – nos quais existem claras associações entre donatistas e circunceliões. FRAZÃO, Euza Rossi de Aguiar. *O Donatismo e os Circunceliões na obra de Santo Agostinho*, São Paulo, USP, 1976, p. 196.

³⁸⁴ TILLEY, op. cit., p. 152.

Gaudêncio destaca-se nesse sentido, já que sua perspectiva em relação aos escritos bíblicos era jurídica, de modo que os conteúdos das Escrituras eram tomados como comandos e leis a serem seguidos pelos fiéis³⁸⁵. A terceira característica, intrinsecamente ligada à segunda, seria a autopercepção dos donatistas como *collecta*, similar à comunidade judaica do antigo testamento. Esse uso donatista das Escrituras revelaria um esforço recorrente na preservação de seu caráter minoritário: o cristão donatista não seria, nestes termos, “um [indivíduo] perseguido, mas um [indivíduo] sujeito à sedução e pressão cotidianas por viver entre indivíduos de crença equivocada”³⁸⁶. A santidade e a salvação das almas dos fiéis careciam de um intenso resguardo, uma separação e uma atenção diária no que competia à sua segregação dos católicos e suas interpretações e sacramentos corrompidos. Segundo esta concepção, a separação garantiria que os próprios donatistas não fossem contaminados pelos católicos, considerados por eles como descendentes de Judas.

As ações antidonatistas do bispo de Hipona são tradicionalmente divididas em períodos, determinados a partir da linguagem e dos argumentos utilizados, assim como da própria atuação do bispo na querela. Segundo Langa, existiriam cinco desses períodos³⁸⁷. O primeiro deles teria ocorrido entre 391/392 e 395, quando Agostinho se encontrava na posição de presbítero, tendo ações ainda muito incipientes, limitadas, concentradas no rebanho de Hipona e seus arredores³⁸⁸. O segundo período, de 396 a 400, ocorre durante os primeiros anos epistolares, nos quais o bispo Agostinho militava em favor da unidade da Igreja. Propôs nessa época uma conferência a ser realizada da maneira como os donatistas preferirem, tendo em vista ampliar o esforço pastoral e construir acordo que unificasse as duas Igrejas³⁸⁹. O terceiro período, entre 401 e 405, contou unicamente com

³⁸⁵ Idem, p. 155 e pp. 171-174.

³⁸⁶ “...not one persecuted but one subjected to seduction and to pressure in their daily living amid those who believed wrongly”, idem, p. 156.

³⁸⁷ LANGA, Pedro. “Historia del donatismo”. In: *Obras Completas de San Agustín XXXII – Escritos Antidonatistas (Iº)*, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC). Madri: Editora Católica, 1988. pp. 88-105.

³⁸⁸ Datam desta época a *Epistula 23 a Maximino* (392), o *Psalmus contra partem Donati* (393) e o *Contra Epistulam Donati haeretici liber* (393/394, perdida). LANGA, ibidem, p. 89. Para Willis³⁸⁸, este período se caracteriza por um intenso esforço pastoral. WILLIS, G. G. *Saint Augustine and the Donatist controversy*. Eugene: Wipf and Stock, 2005. p. 36. “[E]l polemista hiponense procura responder a las provocaciones cismáticas, caso por caso. Pretende acabar con el error a través del diálogo directo con las personas malas desde el propio sistema”. LANGA, op. cit., p. 90.

³⁸⁹ Datam deste período as obras *Contra partem Donati libri II* (397, perdida), *Contra Epistulam Parmeniani libri III* (400), *Contra litteras Petiliani libri III* (400), *De Baptismo contra Donatistas libri VII* (400), *Contra quod adtulit Centurius a Donatistis liber* (perdida). É nestes tratados que aparecem as primeiras menções de Agostinho à possibilidade de se apelar para as autoridades imperiais, isto tanto em razão da violência como para forçar a unidade da Igreja. Este período também foi marcado pelo fim da revolta de Gildo (397-398) e pela realização de um concílio católico em Cartago em 397 que determinou

uma obra: *Epistula ad Catholicos de secta Donatistarum*, também conhecida como *De unitate Ecclesiae* (401-402)³⁹⁰. Àquele momento os católicos ainda mantinham a defesa de uma posição de moderação frente aos donatistas, em prol da paz e da unidade da Igreja, reafirmando a aceitação de clérigos donatistas convertidos. Todavia, ainda nesse período, o contato entre católicos e donatistas se tornou ainda mais conflituoso, ocorrendo uma radicalização de ambas as partes: enquanto os católicos passaram, progressivamente, a utilizar o aparato estatal para forçar uma negociação, os donatistas se recusavam a participar de qualquer colóquio ou concílio³⁹¹.

O quarto período foi de 405 até 8 de junho de 411, compreendendo o Editto de União e o Concílio de Cartago³⁹². Segundo Gonçalves, “a partir desta época é possível ver, com clareza, que Agostinho defende a posição de que os hereges devem ser convertidos, se necessário, pela força”.³⁹³ O fim deste período é marcado pelo concílio de Cartago, um divisor de águas que significou uma inegável vitória para os católicos, tanto no campo político como no eclesiástico, vitória que foi a base da legitimação do uso da força contra os donatistas, assim como das leis coercitivas que se seguiram.

Por fim, o quinto período é fixado entre 411 e o fim do episcopado de Agostinho, em 430³⁹⁴, “uma longa e difícil etapa, repleta de incidentes e asperezas como nenhuma das anteriores”³⁹⁵. A questão donatista não se encerrou no Concílio de Cartago de 411, mas, ao contrário, persistiu e obrigou o bispo de Hipona a continuar produzindo tratados, cartas e epístolas para sua resolução. Neste período final de sua vida, Agostinho passa a combater também os pelagianos, tarefa que empreendeu se utilizando de toda a

que os ministros donatistas, ao se converterem ao catolicismo, seriam recebidos dentro do clero católico. Cf. GONÇALVES, José Mario. *Religião e Violência na África Romana: Agostinho e os Donatistas*. TESE (Mestrado em História), Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2009, p. 72.

³⁹⁰ Esta obra tem sua paternidade questionada, não constando nas *Revisones*; ainda assim, consta do catálogo de obras agostinianas feito por Possídio e foi citada, como carta de Agostinho, no Concílio de Constantinopla de 553.

³⁹¹ Cf. GONÇALVES, op. cit., p. 72.

³⁹² Datam desta época as obras *Contra Cresconium partis Donati libri IV* (405/406, perdida), *Probationum et testimoniorum contra donatistas liber I* (405/406, perdida), *Contra Donatistam nescio quem liber I* (406/407, perdida), *Admonitio donatistarum de maximianistis liber I* (407, perdida), *De unico baptismo contra Petilianum liber I* (410/411) e *De maximianistis contra donatistas liber I* (411, perdida). Cf. LANGA, op. cit., p. 97.

³⁹³ Cf. GONÇALVES, op. cit., p. 73.

³⁹⁴ Datam deste período *Breviculus collationis cum donatistas libri III* (411), *Post collationem contra donatistas liber I* (412), *Ad Emeritum donatistarum episcopum post collationem liber I* (416), *De correptione donatistarum liber I* (417), *Sermo ad Ceasarensis ecclesiae plebem* (418), *Gesta cum Emerito donatista liber I* (418), *Contra Gaudentium donatistarum episcopum libri II* (420) e o *De haeresibus* (429).

³⁹⁵ “[Una] etapa larga e dura, llena de incidentes y asperezas como ninguna de las anteriores.” Cf. LANGA, op. cit., p. 101.

experiência retórica e argumentativa que desenvolvera em seus confrontos anteriores, com destaque à contenda com os donatistas.

Tendo isso tudo em vista, neste segundo capítulo tem-se por intuito, primeiramente, tratar da documentação referente ao tema do donatismo, analisando as mudanças de posicionamento que Agostinho tem para com os seguidores de Donato. De forma complementar ao que foi visto na pesquisa de mestrado³⁹⁶, este capítulo visa ressaltar a oposição entre o momento anterior ao Concílio de Cartago de 411 e as obras produzidas posteriormente a este. Como mais longa querela ao qual o bispo de Hipona participou, algo que o acompanhou por toda a sua trajetória eclesiástica, debate como o donatismo serviu de base para os escritos contrários aos arianos e pelagianos. Neste sentido, este capítulo irá explorar a mudança de posicionamento de Agostinho frente ao donatismo como uma possível influência em sua postura com as outras duas dissidências. Para tanto, foram examinadas as obras *Contra Epistulam Parmeniani*, *Contra litteras Petilian* e *Contra Cresconium*, serviram como base e apoio para o estudo das obras contrárias aos arianos e pelagianos.

1 - A construção do *ethos* donatista no *Contra Epistulam Parmeniani*

Por volta do ano de 400, Agostinho teve acesso a um exemplar da obra *Epistula ad Tyconium*, escrito pelo donatista Parmeniano, um dos principais adversários do bispo de Hipona dentro desta controvérsia. Esta epistola tinha por objetivo refutar a Ticônio, um donatista que se destacou por seu esforço na análise da fé cristã e seus problemas, principalmente quanto às teses eclesiológicas e batismais, bem como na sua notória erudição quanto à gramática e a interpretação da palavra. Em muitos aspectos, Ticônio, ao refletir sobre os posicionamentos donatistas, pode ser considerado um precursor de diversos pontos que Agostinho, posteriormente, defenderia e aprofundaria. Os dois autores exploram o universalismo cristão tendo a Providência divina como centro, cuja humanidade seria por ela iluminada e guiada (*Civitas Dei* X, 27)³⁹⁷. Enquanto utopia

³⁹⁶ FREITAS, Lucas Jorge de. *Estudo da Construção do Ethos Retórico Donatista e suas Implicações no Cristianismo Africano do Século IV e V*. Dissertação de Mestrado, FFLCH-USP, 2013.

³⁹⁷ *Civitas Dei* X, 27 (No llega esto a oídos de la multitud de hombres que Cristo vino a librar del dominio

motivadora, a cidade de Deus tem sua origem e emana da *caritas* divina (*Civitas Dei* XV, 1)³⁹⁸, Cristo, neste sentido, é o único e verdadeiro mediador universal entre Deus e os seres humanos (*Civitas Dei* X, 20)³⁹⁹, é aquele que demonstra o caminho para a cidade celeste. Ticônio é citado nominalmente por Agostinho no *Retractationes* quando, ao tratar da presença de bons e maus cristãos dentro da Igreja, o hiponense procura esclarecer sua posição a seus leitores:

Mas aprovo melhor do que tenho encontrado ou advertido em Ticônio, que há que entender em ambos os casos alguns cálices honrosos, isto é, não só de ouro ou prata, assim como também em ambos os casos alguns cálices para opróbio, não só, por certo, de madeira e barro. (*Retractationes* II, 18 (44))⁴⁰⁰.

Como afirma Langa, “Ticônio e Santo Agostinho, embora não tenham chegado a se conhecer, coincidem em alguns tratos exegeticos, eclesiológicos e batismais”⁴⁰¹. Para o bispo de Hipona, o donatista era não somente alguém digno de menção, mas também uma autoridade na questão do uso da palavra e merecedor de ser esmiuçado ao final do livro III do *De doctrina christiana*⁴⁰². Ticônio compôs um tratado chamado *Liber regularum* que Agostinho explora e comenta como se fosse de conhecimento comum em sua época,

de los demonios, en el cual tienen misericordiosísima purificación de su mente, de su espíritu y de su cuerpo. Que por ello Él, sin pecado, tomó sobre sí a todo el hombre para sanar de la peste de los pecados a todo aquello de que consta el hombre. (...) pero muy verazmente si lo referimos a Cristo: «Siendo tú nuestro guía, si alguna huella quedó aún de nuestro crimen, no tendrá efecto alguno, y su desaparición libraré a las tierras de un terror perpetuo». (...)Y, además, para no parecer que has perdido tu trabajo enseñando estas cosas, envías los hombres a los teúrgos a fin de que por su mediación se purifique el alma espiritual de los que no viven según el alma intelectual). SAN AGUSTÍN. *La Ciudad de Dios*. Obras Completas. XVI. Traducción y notas Santos Santamarta del Río. Texto Bilingüe. Madrid: BAC, 1977.

³⁹⁸ *Civitas Dei* XV, 1 (La ciudad de los santos es, en efecto, la celeste, aunque aquí da a luz a sus ciudadanos, en los cuales es peregrina, hasta que llegue el tiempo de su reino. Entonces los reunirá a todos, resucitados en sus cuerpos, dándoles el reino prometido. En él reinarán sin límites ya de tiempo, con su soberano, el Rey de los siglos). Agostinho tem por base nesta passagem em Gênesis 4,17 (Caim conheceu sua mulher, que concebeu e deu à luz Henoc. Tornou-se um construtor de cidade e deu à cidade o nome de seu filho, Henoc).

³⁹⁹ *Civitas Dei* X, 20 (Por eso el verdadero Mediador, que al tomar la forma de esclavo fue hecho Mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, bajo la forma de Dios, acepta el sacrificio con el Padre, con el cual es un solo Dios; pero bajo la forma de esclavo prefirió ser sacrificio a aceptarlo, a fin de que nadie tomara ocasión de esto para sacrificar a cualquier criatura. Por eso Él es el sacerdote, Él es quien ofrece y es también la oblación).

⁴⁰⁰ *Retractationes* II, 18 (44) (Pero apruebo mejor lo que después he encontrado o advertido en Ticonio, que hay que entender en ambos casos algunos vasos para honor, esto es, no sólo de oro y plata, así como también en ambos casos algunos vasos para opróbio, no sólo, por cierto, de madera y barro). SAN AGUSTÍN. Las retractaciones in Obras Completas de San Agustín, Trad: Teodoro C. Madrid, <http://www.augustinus.it/spagnolo/ritrattazioni/index2.htm>, acessado em 01/02/2016.

⁴⁰¹ LANGA, Pedro. “Introducción” In Obras Completas de San Agustín XXXII – Escritos Antidonatistas (1º), Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madri, ed: Editora Católica, 1988. p. 197.

⁴⁰² *De doctrina christiana* III, 29,40 – III, 37,56.

o que evidencia o peso deste autor e justifica a forma veemente que Parmeniano o refuta no *Epistula ad Tyconium*.

O bispo donatista Parmeniano tem sua provável origem na Gália ou Hispania, sendo convertido ao donatismo na época em que Donato havia sido exilado naquela região. Com a morte de Donato no exílio (343), imigrou para o norte da África com seus correligionários donatistas em torno de 362, assumindo a liderança do movimento ao se tornar o bispo da cidade de Cartago entre 362 a 391 ou 392⁴⁰³. Em seus 30 anos de episcopado se tornou um personagem decisivo para a expansão de sua vertente, enfrentando, externamente, a vertente romana e a ferrenha oposição de Optato de Milevi; e, internamente, pensamentos dissidentes como de Ticônio e os cismáticos rogatistas⁴⁰⁴. Parmeniano desestimulou os circunceliões e suas práticas, promovendo e defendendo a disciplina do clero, como é demonstrado em *Vicarius Africae* (377), dirigido a Flavino. Seu mais severo revés ocorreu em 385 quando não conseguiu evitar o cisma claudianista⁴⁰⁵, porém, inegavelmente, caracterizou-se em um personagem tão importante pra o donatismo como o próprio Donato.

O bispo donatista era notório defensor de Cipriano, infelizmente a maior parte de sua obra foi perdida ao longo do tempo e o acesso a este autor ocorre majoritariamente através de seus opositores. Os comentários de Optato à obra *Adversus Ecclesiam Traditorum*, por exemplo, nos permite ter ideia de alguns dos posicionamentos do donatista. Parmeniano sustenta a posição de que o Donatismo era a única e verdadeira Igreja cristã, visto que, não era concebível a existência de pecadores no interior da verdadeira Igreja de Cristo, aqueles “manchados pelo pecado” não poderiam edificar a Igreja e, muito menos, administrar os sacramentos⁴⁰⁶. Assim como Cipriano, Parmeniano também compreendia e defendia a concepção que “*extra ecclesiam nulla sallus*”, inviabilizando qualquer possibilidade de salvação fora da Igreja. O que implica que, como a Igreja donatista é a única legítima representante de Cristo, somente àqueles que a

⁴⁰³ SILVA, George Augusto da. *Igreja e poder na África romana no século IV: o discurso do pecado em Agostinho de Hipona na De Ciuitate Dei*. Dissertação (Mestrado). Universidade de Brasília. 2015. pp. 37-38.

⁴⁰⁴ Rogato – bispo donatista de Cartenna que rompeu com donatistas em 370 ao formar o cisma chamado “rogatista” PIRATELI, Marcos Roberto. *A igreja como locus ideal de formação na problemática antidonatista de Santo Agostinho*. Coimbra. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Maringá. Universidade de Coimbra. 2015. p. 21.

⁴⁰⁵ LAGA, Pedro. Op. Cit. p. 198

⁴⁰⁶ MORESCHINI, Claudio; NORELLI, Enrico. *História da Literatura Cristã Antiga Grega e Latina: do Concílio de Nicéia ao início da Idade Média*. São Paulo: Loyola, 2000. (Tomo I). pp. 311-12.

ela pertenciam teriam acesso ao caminho para a salvação eterna. Borobio destaca que tal posicionamento tem sua raiz em Tertuliano, tendo por consequência uma aproximação entre os conceitos latinos *mysterion* e *sacramentum*. Nesta o emprego da palavra *sacramentum* tem um duplo sentido, por um lado, o sacramento é um juramento ou promessa (*militia Christi*); já, por outro, transfigura-se na presença da salvação e do sagrado por meio da instituição do Batismo (visto como iniciação) e da Eucaristia⁴⁰⁷.

Parmeniano, sustentando-se em Cipriano, opõem-se à validade do sacramento quando este é administrado por um herege ou pecador. Fazendo uso do princípio “*ex opere operato*”, entende que há uma relação intrínseca entre o sacramento e aquele que o administra, o que influi diretamente em sua eficácia, assim sendo, a validade do sacramento depende diretamente da dignidade daquele que o administra⁴⁰⁸. Posicionamento que Ambrósio e Agostinho são contrários, estabelecendo um debate que irá fazer com que a controvérsia donatista contribua de maneira fundamental para a definição quanto à validade dos sacramentos, o papel que deve ser desempenhado pelo sacerdote, na fórmula doutrinária canônica “*nihil innouetur nisi quod traditum est*”⁴⁰⁹ e na concepção do funcionamento dos sacramentos “*ex opere operatur*”⁴¹⁰, que derivam diretamente de tal controvérsia⁴¹¹.

Por meio dos comentários ao *Aduersus ecclesiam traditorum*, os pontos centrais defendidos por Parmeniano para legitimar sua vertente frente aos seus adversários seriam: o batismo/ rebatismo, a unidade da Igreja, a vertente romana como facção de *traditores* e perseguidores, e a negação dos sacramentos daqueles não pertencentes ao donatismo. Seguindo o posicionamento do *De unitate Ecclesiae* de Cipriano discorre sobre temas importantes a dissidência donatista, tocando em temas como a *cathedra* como autoridade

⁴⁰⁷ BOROBIO, Dionísio. História e teologia comparada dos sacramentos: o princípio da analogia sacramental. Trad: José Joaquim Sobral, São Paulo edições Loyola, 2017. p. 28.

⁴⁰⁸ Idem. pp. 120-21. Cf. MORESCHINI, Claudio. Op. Cit. p. 313.

⁴⁰⁹ A expressão “*nihil innouetur nisi quod traditum est*”, ou “nada de novo se introduzirá, siga, senão, a tradição”, foi utilizada pelo bispo romano Estevão I para argumentar que o rebatismo praticado pelos donatistas tratava-se de uma inovação e, portanto, uma quebra com a tradição e as práticas cristãs. Cf.: LANGA, Pedro. “Historia del donatismo”. In: *Obras Completas de San Agustín XXXII – Escritos Antidonatistas (1º)*, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madri, Editora Católica, 1988. p. 115 e Nota Complementar 7. pp. 856-58

⁴¹⁰ Conceito oriundo do debate entre o bispo romano Estevão I e Cipriano, determinava a completa independência do sacramento de qualquer condição, predicado ou precedente de conduta do sacerdote, sendo dependente única e exclusivamente da vontade da Graça manifesta nas palavras, gestos e invocações rituais estipuladas na liturgia católica. Como Agostinho ressalta no livro décimo nono do *Contra Faustum Manichaeum*, os sacramentos são as palavras visíveis (*uerba uisibilia*).

⁴¹¹ LANGA, Pedro. “Historia del donatismo”. In: *Obras Completas de San Agustín XXXII – Escritos Antidonatistas (1º)*, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC). Madri: Editora Católica, 1988, p. 115.

e unidade episcopal e a defesa da não intervenção da autoridade romana em assuntos eclesiásticos⁴¹². Parmeniano, seja por meio dos seus tratados formais ou em estilo popular, foi o grande responsável pela difusão do donatismo no norte da África, transformando-o na vertente cristã hegemônica naquela região, contado com a maioria dos cristãos daquelas províncias.

Logo após a morte Parmeniano (391-92), Agostinho entra formalmente na controvérsia donatista com o seu *Psalmus contra partem Donati* (393), seguido do *Contra Epistulam Donati haeretici* (393/394, perdido) e do *Contra partem Donati* (397, perdido), Parmeniano acabara de morrer (391-92). Entretanto, mesmo com a morte do bispo donatista, o hiponense pensa ser fundamental a escrita de uma grande obra antidonatista que desconstrua de maneira sistemática o pensamento e os argumentos de seu adversário. O *Contra epistulam Parmeniani* consiste em uma refutação, ponto a ponto e argumento por argumento, do *Epistula ad Tyconium* de Parmeniano. Isto foi necessário devido à grande popularidade dos escritos do bispo donatista, por uma questão pastoral, era preciso, primeiramente, tranquilizar os seguidores de sua vertente (*C. Ep. Parm.* I, 1,1)⁴¹³ e, segundo, combater o erro do Cisma e demonstrar qual era a verdadeira Igreja cristã (*C. Ep. Parm.* I, 1,1)⁴¹⁴. Um debate eclesiológico que, portanto, acabará em um confronto de teses sacramentais (*Retractationes* II, 17 (43))⁴¹⁵.

O *Contra epistulam Parmeniani* é composto por três livros, cada qual com seu eixo temático que organiza os argumentos de Agostinho em sua refutação aos donatistas e na sua tentativa de convencê-los de seu erro. No primeiro, tem como objetivo apresentar as contradições do próprio donatismo presentes em sua história e origem. Ao início de sua exposição, o hiponense questiona seus adversários por terem acusado e condenado bons

⁴¹² PIRATELI, Marcos Roberto. Op. Cit. p. 21.

⁴¹³ *C. Ep. Parm.* I, 1,1: “Mis hermanos en la fe me pidieron, y hasta me suplicaron, que escribiese una réplica a la carta de Parmeniano, sobre todo porque no interpreta ciertos pasajes de la Sagrada Escritura como se debe. Y me ha parecido bien hacerlo en esta obra”.

⁴¹⁴ *C. Ep. Parm.* I, 1,1: “Todo esto Ticonio lo trata con gran fuerza y abundancia de argumentos, tapando la boca a sus adversarios con enorme cantidad de testimonios, profundos y claros, tomados de la Sagrada Escritura. Pero se queda sin ver lo que, en buena lógica, debía haber visto: que pertenecen a esa Iglesia, extendida por todo el mundo, los cristianos del África, que se unen no precisamente a ellos, los donatistas, separados de la comunión universal, sino a quienes entran en comunión con el mundo entero”.

⁴¹⁵ *Retractationes* II, 17 (43): “En los tres libros Contra la Carta de Parmeniano, obispo de Cartago para los donatistas y sucesor de Donato, trato y resuelvo una gran cuestión: si los malos contaminan a los buenos en la unidad y en la comunión de los mismos sacramentos, y se disputa cómo no contaminan al lado de la Iglesia difundida por todo el orbe, y a la que hicieron el cisma calumniando” . Cf.: LANGA, Pedro. “Introducción” In *Obras Completas de San Agustín XXXII – Escritos Antidonatistas* (1º), Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madrid, ed: Editora Católica, 1988. p. 197. pp. 199-200.

cristãos e seus próprios correligionários, condenando-os a partir de rumores e falsas acusações. E, ainda assim, os donatistas continuam por afirmar que são cristãos e que somente eles o poderiam ser (*C. Ep. Parm.* I 2,3)⁴¹⁶. Evocando Gênesis 28,15⁴¹⁷, Agostinho aponta que tal prática contraria as escrituras e os princípios cristãos, visto que, Deus está em todos os lugares e reconduzirá para o bom caminho mesmo aquele que errou. Haja vista, durante as perseguições a tarefa de separar os inocentes dos *traditores*, ou mesmo daqueles que fingiam inocência, não seria nada realista. Neste sentido, o que prevaleceu na África foi a “seita dos enganadores e mentirosos” que venceu a racionalidade da verdade (*C. Ep. Parm.* I 3,4)⁴¹⁸.

Se a origem do cisma está na acusação de que Ceciliano seria um *traditor*, há um erro categórico na gênese do movimento. Segundo os documentos e relatos da época, Ceciliano foi acusado por um grupo encabeçado por uma mulher rica chamada Lucila. Pesava sobre estes acusações de terem roubado o dinheiro da Igreja e de estarem ressentidos por não terem se tornado clérigos (*C. Ep. Parm.* I 3,5)⁴¹⁹. Consequentemente as acusações contra Ceciliano derivariam de uma disputa interna na ocasião da eleição do bispado de Cartago, sendo completamente falsa. Utilizando Romanos 1,32⁴²⁰, Agostinho promove uma inversão da acusação, transforma os acusadores em pecadores e, por extensão, os donatistas por aprovarem tal comportamento (*C. Ep. Parm.* I 3,5)⁴²¹. Os

⁴¹⁶ “como ya habían sido condenados en justo juicio estos buenos compañeros suyos, (...) En consecuencia, lanzaron contra aquellos santos obispos de quienes no merecieron ser recibidos, infundios de tal magnitud, que turbaron los espíritus ya débiles de las gentes engañadas por ellos con falsos rumores (...) Y quienes así lo creen, primero tienen el atrevimiento de decir: ‘somos cristianos’, y luego la insolencia de afirmar: ‘solamente nosotros lo somos’” (*C. Ep. Parm.* I 2,3).

⁴¹⁷ Gn 28,15: “Eu estou contigo e te guardarei em todo lugar aonde fores, e te reconduzirei a esta terra, porque não te abandonarei enquanto não tiver realizado o que te prometi”.

⁴¹⁸ *C. Ep. Parm.* I 3,4: “Estoy seguro de que ni siquiera en África se habría dado esta inhumana plaga de la división de no haber prevalecido la secta de los embaucadores de la mentira sobre la fuerza de los razonadores de la verdad”.

⁴¹⁹ *C. Ep. Parm.* I 3,5: “Lean quienes lo deseen la obra de Optato, obispo de Milevi, de venerada memoria y en comunión con la Iglesia católica. Allí verán probadas con documentos bien claros muchas cosas acerca de Lucila, una mujer riquísima e intrigante en aquel entonces, a quien el santo Ceciliano, todavía diácono, había causado agravios por mantener la disciplina eclesiástica. Y cómo sus compañeros de secta, ladrones del dinero de la Iglesia, dolidos de no haber podido ellos alcanzar el episcopado, perseguían a Ceciliano, ya obispo, con todos los ataques posibles”.

⁴²⁰ Rm 1,32: “Apesar de conhecerem a sentença de Deus que declara dignos de morte os que praticam semelhantes ações, eles não só as fazem, mas ainda aplaudem os que as praticam”. Tradução alternativa: “conhece bem que Deus é justo, eles não compreenderam que os autores de semelhantes ações são dignos de morte; e não somente seus autores, mas também aqueles que os aprovam”.

⁴²¹ *C. Ep. Parm.* I 3,5: “Porque si dar consentimiento a los realizadores del mal equivale a estar con ellos en la Iglesia, también él daba su consentimiento a los falsos hermanos, entre quienes manifestaba que corría peligro y a quienes consintió predicar el Evangelio, aunque bien sabía que no lo hacían con pureza de intención, sino por envidia y sin caridad. Pero si para consentir con los realizadores del mal hace falta aprobar y alabar sus hechos, no consintió el mundo entero en los delitos de los africanos aunque los hubiese conocido, pero, a ejemplo del Apóstol, los toleraron por la paz de la Iglesia. Pero los donatistas no prueban

donatistas seriam eles mesmos pecadores, o que implicaria que já em sua origem o donatismo não poderia ser considerado como uma igreja de santos e puros.

A atitude cismática passa a não ter justificativa, os donatistas se colocam como promotores e juízes, porém falta-lhes a base e a legitimidade para tanto (*C. Ep. Parm. I 4,6*)⁴²². Mais ainda, como aponta o bispo de Hipona, haviam alternativas. Mesmo que Ceciliano tivesse sido condenado em um primeiro momento, não poderia se deixar de considerar que tal condenação poderia ser fruto de intrigas. Citando o exemplo do bispo Ósio de Córdoba, condenado por seus pares na Hispânia e depois absolvido na Gália, Ceciliano também poderia ter se provado inocente (*C. Ep. Parm. I 4,7*), como de fato ocorreu (*C. Ep. Parm. I 3,5*). Posicionamento apropriado a um cristão seria aceitar a absolvição e anular a condenação pela manutenção da “paz e humildade cristã” (*C. Ep. Parm. I 4,7*). Os donatistas, porém,

De outro modo, aferrados à sua sentença anterior, com teimosa e animosa perversidade, cairiam como ímpia cegueira no sacrilégio do cisma, que é o pior entre todos os crimes, o mesmo que fizeram esses miseráveis, que nem tarde sequer chegam a reconhecer o que fizeram, depois de estar tantas vezes divididos e despedaçados. (*C. EP. Parm. I 4,7*)⁴²³

Tendo demonstrado que o motivo do cisma é algo falso e inverossímil, o bispo de Hipona passa a analisar a conduta do próprio Parmeniano. Para o hiponense, há uma clara incongruência entre o discurso e a prática do donatista. Parmeniano é rigoroso e severo com seus adversários, entretanto se mostra tolerante e indulgente com seus aliados e partidários. Seu posicionamento quanto a Pretextato Asuritano e Feliciano Musitano seria um claro exemplo disto, Parmeniano condena Ósio de Córdoba, Ceciliano e aqueles da vertente de Agostinho que foram julgados e condenados por um concílio de bispos cristãos; porém, é tolerante e clemente com Pretextato e Feliciano, ambos donatistas que, da mesma maneira, foram condenados por um concílio para, posteriormente, serem

siquiera que los haya cometido el resto del mundo, aunque sí puedan demostrar que existieron realmente”.

⁴²² *C. Ep. Parm. I 3,6*: “No tiene razón alguna Parmeniano al decir que los *traditores* fueron condenados en África y luego recibidos a la comunión santa por los países de ultramar. Esto es lo que jamás debemos creer, apoyados solamente en su falsa acusación, so pena de condenar con sacrílega impiedad al mundo entero”.

⁴²³ *C. Ep. Parm. I 4,7*: “De otro modo, aferrados a su sentencia anterior, con terca y animosa perversidad, caerían con ímpia ceguera en el sacrilegio del cisma, que es el peor de todos los crímenes, lo mismo que hicieron estos miserables, que ni tarde siquiera llegan a reconocer lo que han hecho, después de estar tantas veces divididos y hechos pedazos”.

absolvidos. Como coloca o hiponense,

Estes também foram condenados pelos trezentos e dez bispos, companheiros seus, todavia logo voltaram, pelo bem da concórdia, aos mesmos que os condenaram, os quais, com o mesmo interesse, receberam-nos pelo bem da paz e sem detrimento de sua própria honra. E ninguém pensou em batizar novamente àqueles que, separados por seu cisma, haviam batizado antes. (C. EP. Parm. I 4,9)⁴²⁴

Pretextato Asuritano e Feliciano Musitano, ou mais propriamente a tolerância de suas transgressões, são uma das peças centrais da retórica agostiniana e da propaganda antidonatista, ambos sendo nominalmente citados em praticamente todas as obras feitas por Agostinho em seu embate com os Donatistas. Apesar destes dois personagens demonstrarem uma ausência de lógica entre o discurso e a prática donatista, sua importância repousa em quem são e no que fizeram. Pretextato Asuritano e Feliciano Musitano estavam presentes na gênese da disputa Maximiano, foram bispos donatistas que se uniram posteriormente a vertente maximianista⁴²⁵ e, por fim, voltaram ao donatismo-primianista. Participaram, portanto, de um cisma interno ao próprio donatismo. Como agravante, esta disputa interna fez com que os donatistas recorressem ao Imperador em uma tentativa de resolução do conflito, pedindo a este a condenação dos maximianistas e a coibição dos mesmos. O que, vale ressaltar, configura-se em outro ponto de conflito entre o discurso e a prática donatista. Pretextato e Feliciano Musitano, para Agostinho, seriam a prova viva de que o dito rigor disciplinar do donatismo seria falso. Mais ainda, que a vertente donatista tolera e perdoa em sua comunidade quando lhe convêm, não retirando a dignidade episcopal dos transgressores e não questionando a validade do batismo feito por este, mesmo quando foram administrados durante o cisma maximianista⁴²⁶.

⁴²⁴ C. EP. Parm. I 4,9: “También éstos fueron condenados por los trescientos diez obispos compañeros suyos, pero volvieron luego, en bien de la concordia, a los mismos que los habían condenado, quienes, con el mismo interés, los recibieron por el bien de la paz y sin detrimento de su propia honra. Y nadie pensó en rebautizar a quienes ellos, ya separados por su cisma, habían bautizado antes”.

⁴²⁵ Com a morte de Donato (355), Parmeniano passa a liderar a vertente donatista, mas com sua subsequente morte em 391 o donatismo enfrentou uma divisão interna, colocando de um lado o bispo Primiano e de outro Maximiano. A divisão se consumou em 394, no concílio donatista de Bagai, no qual os maximianistas tornaram-se uma Igreja independente. (WILLIS, G. G. Saint Augustine and the Donatist Controversy. Eugene: Wipf and Stock, 2005, p. 31-35; FRENCH, W. H. C.. *The Donatist Church: a Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford: Clarendon Press. 1971, pp. 213-224).

⁴²⁶ *Gesta cum Emerito donatista liber I*, 9: “Pretextato de Asuras (...) que durante el mismo período que

Pretextato e Feliciano também foram um dos participantes tanto da ordenação a bispo de Primiano como de Maximiano⁴²⁷, o que faz com que o bispo de Hipona questione a validade do sacramento dos mesmos em *Contra litteras Petiliani* I 10,11, pois: *foi condenado por eles (...) de modo que quem seja batizado por ele [Pretextato], seja batizado por um morto e de nada lhe sirva esse banho*⁴²⁸. De fato, ambos foram acusados em 395 perante ao proconsul Heródes, em Cartago, tendo sua expulsão exigida pelos donatistas. Algo repetidamente lembrado e lembrado por Agostinho, como verifica em *De Baptismo contra Donatistas* II 12,17:

Se dizem que Feliciano de Musti e Pretextato de Assuras, a quem receberam depois, não estiveram com Maximiano, recitam-se-lhes as atas em que solicitaram aos poderes públicos que fossem expulsos de suas basílicas em virtude do concílio que celebraram contra os maximianistas. (...) Quem os impulsionou, quem os forçou a receber a um condenado cismático pelo bem da paz de Donato e a condenar a alguém sem ouvir-lhe conta a paz da orbe de Cristo?⁴²⁹

Condenados e expulsos em 395, os dois bispos somente retornaram ao partido de Primiano oficialmente durante a cerimônia de celebração do aniversário de Optato de Thamugadi, em 398. Pretextato e Feliciano foram readmitidos dentro da vertente donatista, uma readmissão incondicional. O que, para Agostinho, caracteriza os bispos

aquellos habían permanecido condenados fuera, casi un trienio, fueron bautizados por los condenados; bautizados fuera de su Iglesia, los recibieron tales cuales. Nadie dijo: "No tienes el bautismo porque has sido bautizado fuera"."

⁴²⁷ *Contra litteras Petiliani* I 12,13: "Ellos, en cambio, separados y divididos abiertamente, de los que se dice que asistieron a la ordenación de Primiano y que luego condenaron al mismo Primiano, ordenaron a otro obispo contra Primiano, bautizaron separados de Primiano, rebautizaron después de Primiano, y luego retornaron a Primiano con los suyos bautizados por ellos fuera y no rebautizados dentro por nadie". Passagem semelhante em *Psalmus contra partem Donati* 36, II,20.

⁴²⁸ Argumento desenvolvido com maior profundidade em *C. EP. Parm.* III 4,22: "Pero supongamos que quedan solamente sin rebautizar los del bando de los maximianistas, que vuelven acompañados de sus bautizadores, como es el caso de los que volvieron con Pretextato y Feliciano. Miren a ver en primer lugar cómo se puede explicar que el bautismo de un mismo cisma, administrado igualmente fuera de su comunión, en unos casos lo admiten, y en otros lo dan por nulo; a unos se lo respetan y a otros se lo violan. Porque cuando lo violan se hacen reos ellos mismos. En efecto, si lo ratificaran va siempre, cesando en sus violaciones, entonces habría que hablar de una rectificación y no de una contradicción. Pero como la realidad es que unas veces lo reprueban y otras lo ratifican, cuando hacen una cosa se les acusa, y cuando hacen la otra, ellos mismos están dando testimonio en contra suya".

⁴²⁹ *"Baptismo contra Donatistas* II 12,17: "Si dicen que Feliciano de Musti y Pretextato de Asuras, a quienes recibieron después, no estuvieron con Maximiano, se les recitan las actas en que solicitaron de los poderes públicos que fueran expulsados de sus basílicas en virtud del concilio que habían celebrado contra los maximianistas. (...) ¿Quién os ha impulsado, quién os ha forzado a recibir a un condenado cismático en bien de la paz de Donato, y a condenar a alguien sin oírle contra la paz del orbe de Cristo?". Passagens semelhantes em *Contra Cresconium* III, 56,62, IV 4,5 e 39,46; *Contra Gaudentium* I 39.

como típicos expoentes da incoerência donatista que, por um lado, aceita de bom grado os pecadores de sua própria vertente; e, por outro, nega-se veemente a qualquer possibilidade de retorno ou reunificação com a vertente do bispo de Hipona. Agostinho chega a questionar se a volta dos bispos seria permitida se Parmeniano estivesse vivo.

Se Parmeniano vivesse hoje jamais diria isto, nem utilizaria o profeta Isaías contra nós quando dizem: ‘os ovos da áspide se abriram’⁴³⁰ Dariam conta que foram acrescentados a seu colégio episcopal Feliciano Musitano e Pretextato Assuritano, àqueles que admitiram novamente como inocentes mesmo estando entre o número dos condenados pelo bem simulado da paz, não em nome de Cristo, senão de Donato. Estes eram ovos de áspide com sua casca já rompida. Assim é como os descrevem os trezentos e dez ‘pela verídica palavra de um concílio plenário’, como consta em suas atas, citadas também nas atas proconsulares”. (C. EP. Parm. II 3,7)⁴³¹

O objetivo central do primeiro livro do *Contra Epistulam Parmeniani* é, portanto, expor as incoerências entre o discurso e a prática donatista. Para tanto, o conflito entre Parmeniano e Ticônio se torna instrumental, permitindo que o bispo de Hipona exponha seus argumentos ao “defender” um donatista. Ticônio, um leigo, intelectual e notório exegeta, era um contraponto útil e presente no interior da vertente adversária ao hiponense. O autor donatista se destacava por se envolver em debates clericais, por sua significativa produção literária e por seu constante questionamento de seus correligionários. Mesmo com a tentativa de enquadramento de Ticônio por parte de Parmeniano no *Epistula ad Tyconium*, assim como repetidos pedidos de reconciliação, Ticônio acaba por ser expulso. Para o bispo de Hipona, um ato que denota a crueldade da

⁴³⁰ Referência a Is 59,5: “Chocam ovos de víbora e tecem teias de aranha. Aquele que lhes come os ovos morre; esmagados, sai deles uma serpente”. Esta passagem faz parte do “Salmo de Penitência”, neste, descreve-se a Salvação como algo que tarda a cumprir-se. A culpa disto, entretanto, não é de Deus, mas dos pecados dos homens. O salmo divide-se em duas partes, na primeira, do versículo 1-2, estabelece-se a culpa do homem que, por seus pecados, não atinge a salvação; já na segunda, versículo 3-8, desenvolve-se um ato de acusação ao pecador que tem suas “mãos manchadas de sangue” que, por seus atos, escolhe “correr atrás do mal”. Tanto donatistas como Agostinho utilizam esta passagem em paralelo com Is 59,7: “Os seus pés correm após o mal; eles apressam-se a derramar sangue inocente. Os seus pensamentos são pensamentos iníquos: ruína e devastação estão nas suas veredas”.

⁴³¹ C. EP. Parm. II 3,7: “Si Parmeniano viviese hoy, jamás diría esto, ni utilizaría contra nosotros al profeta Isaías cuando dice: Se han abierto los huevos del áspid. Se daría cuenta de que habían sido añadidos a su colegio episcopal Feliciano Mustitano y Pretextato Asuritano, a quienes admitieron de nuevo como a inocentes estando entre el número de los condenados, por el bien simulado de una paz, no en nombre de Cristo, sino de Donato. Huevos de áspid eran éstos, con su cáscara ya rota. Así es como los describen los trescientos diez ‘por la verídica palabra de un concilio plenario’, como consta en sus actas, citadas también en las actas proconsulares”.

vertente donatista, esta que, de maneira incoerente, permite-se readmitir cismáticos, mas expulsa um de seus membros mais notórios por questioná-la. Ticônio defendeu a universalidade da Igreja, idealizando um modelo em que esta encarna o povo de Deus como um todo, não refletindo tão somente este ou aquele partido.

O segundo livro do *Contra Epistulam Parmeniani* deixa de lado a análise do discurso e da prática donatista, passa a se concentrar no uso que a vertente faz das escrituras. Agostinho já havia feito menção ao tema no decorrer da obra *Psalmus contra partem Donati* (393), utilizando o segundo livro de seu tratado contra Parmeniano para aprofundá-lo, apontando as passagens que os donatistas utilizam para atacar seus adversários e demonstrando que, estas mesmas passagens, podem ser utilizadas para condená-los. Ao ler o *Epistula ad Tyconium*, o hiponense catalogou os livros e trechos das escrituras utilizados por Parmeniano contra Ticônio. Destes, 33 citações bíblicas serão minuciosamente examinadas, sucessivamente expondo suas interpretações propostas por Parmeniano, desconstruindo-as e redirecionando seu sentido para demonstrar o erro do donatista e, assim, condená-lo⁴³².

O bispo começa sua argumentação com Isaías 5,20: “Ai dos que ao mal chamam bem e ao bem mal, dos que transformam as trevas em luz e a luz em trevas, dos que mudam o amargo em doce e o doce em amargo!”⁴³³. Passagem que tem presença constante nos três livros, foi usada por Parmeniano com múltiplos objetivos que são resumidos por Agostinho ao início deste segundo livro. Primeiro, permite ao donatista acusar seus adversários de corromper as Escrituras e a mensagem divina, evoca, assim, a imagem do falso cristão ou falso profeta. Segundo, justifica o cisma, visto que, se seus opositores corrompem a Palavra, ao se apartarem destes, os donatistas se resguardariam deles próprios serem corrompidos. E, terceiro, embasa sua atitude isolacionista frente ao resto da cristandade, já que, sendo os donatistas os únicos verdadeiros portadores da Verdade e detentores da possibilidade da salvação, nada ganhariam ao misturar o trigo

⁴³² Para maiores informações e acesso a lista das 33 citações Cf.: CONGAR, Y. M.-J., Introduction Générale: BA 28, in: *Traité Anti-Donatistes*, Volume I, Desclée de Brouwer, 1963. pp. 733-35.

⁴³³ Passagens de uso similar em **Pr 17,15** : “Absolver o ímpio e condenar o justo: ambas as coisas são abominação para Iahweh”; e **Mt 23,13**: “Ai de vós, escribas e fariseus, hipócritas, porque bloqueais o Reino dos Céus diante dos homens! Pois vós mesmos não entraís, nem deixais entrar os que querem fazê-lo!”. Cf.: **Ex 23,7**: “Da falsa acusação te afastarás; não matarás o inocente e o justo, e não justificarás o culpado”; e **Dt 16,18-20**: “Estabelecerás juízes e escribas em cada uma das cidades que Iahweh teu Deus vai dar para as tuas tribos. Eles julgarão o povo com sentenças justas. Não perverterás o direito, não farás acepção de pessoas e nem aceitarás suborno, pois o suborno cega os olhos do sábio e falseia a causa dos justos. Busca somente a justiça, para que vivas e possuas a terra que Iahweh teu Deus te dará”.

com o joio⁴³⁴. Ao que Agostinho responde:

Oh néscia cegueira! Há algo tão bom e tão delicioso como conviver com os irmãos em unidade? Pois eles dizem ser maus e garantem ser amargo, eles, que se separaram de todos os irmãos. E tudo devido de suas suspeitas infundadas, ou melhor, calúnias de um partido, algumas vezes por levanta-las e outras por negar-se a retirar as já levantadas. Se eles odiaram a autêntica palha, e eles não foram, não se separariam por sua causa do trigo do Senhor, semeado e verdejante por todo o campo, ou seja, por todo este mundo”⁴³⁵ (*C. EP. Parm. II 1,1*)

Para desconstruir o argumento de seu adversário, Agostinho promove uma inversão utilizando as premissas de seu oponente contra ele. Aqueles que confundem luz e trevas nada mais são do que os donatistas. Seja porque não entendem a Verdade ou porque compreendem que, se aceitá-la, seus argumentos e práticas irão se tornar nulos. Com base em Salmos 9,24⁴³⁶ e 9,34⁴³⁷, o bispo de Hipona caracteriza os donatistas como os ímpios que se glorificam de sua sabedoria e ambição, quando na verdade são estes que desprezam a Verdade com seus atos (*C. EP. Parm II 1,3*). Trata-se, por um lado, de soberba, pois a vertente donatista se atribui o direito de julgar o resto da cristandade. Por outro, porém, mais do que arrogância, o hiponense compreende haver aqui uma atitude de pura teimosia. Pois, como coloca: “Esta é a obstinação em seu rancor que os obriga – desditados! – a suportar em seu cisma àqueles que já conhecem e a acusar ao redor de todo mundo aos que desconhecem” (*C. EP. Parm. II 1,3*)⁴³⁸.

Os exemplos de Pretextato Asuritano, Feliciano Musitano e Optato de Thamugadi comprovam e sustentam tal inversão. Optato, bispo donatista da cidade de Thamugadi entre 388 e 398, era uma das figuras de maior destaque e reverência dentro do movimento donatista. É geralmente descrito como um personagem de enorme poder e

⁴³⁴Cf.: *C. EP. Parm. II 1-20*.

⁴³⁵ *C. EP. Parm. II 1,1*: “¡Oh, necia ceguera! ¿Hay algo tan bueno y tan delicioso como convivir los hermanos en unidad?⁴³⁵ Pues ellos lo llaman malo y lo aseguran amargo; ellos, que se separaron de todos los hermanos. Y todo por causa de sus sospechas infundadas, o mejor dicho calumnias de partido, unas veces por levantarlas y otras por negarse a retirar las ya levantadas. Si odiaran la auténtica paja, y ellos no lo fueran, no se separarían por su causa del trigo del Señor, sembrado y verdeante por todo el campo, es decir, por todo este mundo”.

⁴³⁶ Sl 9,24: “O ímpio se gloria da própria ambição, o avarento que bendiz despreza Iahweh”.

⁴³⁷ Sl 9,34: “Por que o ímpio desprezaria Deus, pensando: “Tu não investigas?””.

⁴³⁸ *E. P. Parm. II 1,3*: “Es esta obstinación en su rencor la que les obliga -¡desdichados!- a soportar en su cisma a quienes ya conocen, y a acusar por toda la redondez de la tierra a los que desconocen”.

influência, com especial ênfase para seus notórios excessos e personalidade tirânica (*E. P. Parm. II 2,4*)⁴³⁹. Pesa sobre este a alegação de abuso de autoridade em diversas ocasiões, principalmente contra pequenos proprietários de terras que teriam agido contra seus interesses⁴⁴⁰. Durante a dissidência de Maximiano, Optato teria tentado suprimir o cisma utilizando a força⁴⁴¹. Para Agostinho, o bispo de Thamugadi é um salteador, um tirano que se associou com circunceliões, aliou-se com Gildo e se rebelou contra a autoridade do imperador Honório em 397/98⁴⁴². Como o donatista nunca foi renegado ou condenado por sua vertente, tornou-se a prova maior de que o donatismo faz e pratica aquilo de que acusa a seus adversários. O bispo de Hipona, com base em Provérbios 17,15, conclui que os donatistas absolvem o ímpio e condenam o justo (*C. EP. Parm II 2,4-3,7*).

Utilizando a figura de Optato, Agostinho procura demonstrar que o discurso donatista carece de verossimilhança. Nada mais seria do que uma argumentação *ad hominem*, uma falácia argumentativa que visa tão somente difamar seus adversários e enganar seus leitores. Ou seja, um conjunto de afirmações e acusações falsas que foram adaptadas à retórica cristã com o objetivo de usá-las contra os verdadeiros seguidores de Cristo (*C. EP. Parm II 4,8-7,13*). Para provar seu argumento, o hiponense faz uso de três passagens: Jeremias 17,5⁴⁴³, Mateus 23,2⁴⁴⁴ e 1 Timóteo 1,7⁴⁴⁵. O erro donatista estaria em

⁴³⁹ *C. EP. Parm II 2,4*: “Así es como han sentenciado injusto lo que es justo y, a su vez, lo injusto lo han juzgado justo cuando a Optato Gildoniano, azote lamentable de toda el África durante diez años, lo han honrado como sacerdote y obispo colega, manteniéndolo en su comunión. ¿Acaso es que lo reprobaban en el fondo del corazón, aunque lo toleraban por el bien de la paz?”.

⁴⁴⁰ *Contra litteras Petilianí* II 40,96: “Del mismo alimento santo Judas tomaba para sí la condenación y Pedro recibía la salud; como tú, si eras desemejante, recibías el sacramento con Optato y no eras un salteador como él. ¿O acaso la rapiña no es una iniquidad? ¿Quién es tan demente que afirme esto? ¿Qué participación, pues, podía tener tu justicia con su iniquidad, cuando os acercabais al mismo altar?”; *Contra litteras Petilianí* II 44,104: “Vosotros con vuestro contagio os habéis revestido de Optato el traidor, el raptor, el opresor, el disgregador”; *Contra litteras Petilianí* II 52,120: “Según esta sentencia verídica y católica, no os habéis contaminado vosotros con el sacrificio de Optato si no os habéis complacido en sus acciones. Porque es cierto que es pan de duelo el pan de aquel cuyas iniquidades hacían llorar a toda el África; pero el mal del cisma de todos vosotros hace que el pan del duelo os sea común a todos vosotros”.

⁴⁴¹ *Contra Cresconium* III 59,65: “Si no está permitido perseguir, Optato lo ha hecho (...) los vuestros lo han hecho con los maximianenses, de tal modo que no podéis negarlo. Si los que padecen persecución son inocentes, los maximianenses la han soportado”; *Contra Cresconium* IV 46,55: “que no fue Optato, sino el pueblo quien derribó, no la basílica, sino la madriguera de Maximiano. Aunque es incierto que la hicieran los vuestros, es cierto que él sufrió persecución, también allí, aunque no era justo, sino ímpio. Por donde te ves forzado a confesar que no se debe mirar lo que uno sufre, sino por qué lo sufre”.

⁴⁴² *Contra Cresconium* III 14,16: “piensa de Optato lo que quieras; pues no hay modo de dejar convicto a aquel de quien no se encuentran delitos en las actas, delitos que, sin embargo, él cometió, de suerte que es considerado, detenido y ajusticiado como el cabecilla de los satélites de Gildón”.

⁴⁴³ Jr 17,5: “Maldito o homem que confia no homem, e faz da carne o seu braço, e aparta o seu coração do Senhor!”.

⁴⁴⁴ Mt 23,2: “Os escribas e fariseus estão sentados na cátedra de Moisés”.

⁴⁴⁵ 1 Tm 1,7: “pretendendo passar por doutores da Lei, quando não sabem nem o que dizem e nem o que afirmam tão fortemente”.

não depositar sua confiança em Deus, tomando como verdadeiro aquilo que é dito por seres humanos. A crença de que este ou aquele autor cristão deveria ser respeitado e seguido, não pode ser algo inquestionável. Esta seria, para Agostinho, uma das principais fontes de erro dos donatistas, pois, como coloca:

Assim lhes sucede, a ponto de passar verdadeiros apuros, quando, segundo sua interpretação distorcida, dizem-lhes: logo, da mesma maneira como foi Optato, assim foi o povo de Thamugad. E, se é verdade, como dizeis, que pela comunicação dos sacramentos os pecados contagiam, inclusive àqueles que os detestam, embora os tolerem por amor a paz na unidade, todos vós sois iguais a Optato, com quem haveis tido comunhão, como colega e com seu povo, sendo que a África interia o proclama cúmplice de Gildão com lamentação pública. E trago a colocação tão frequentemente a este indivíduo porque chegou a ser tão famoso, que em qualquer lugar onde seja nomeado, ninguém pode dizer que não o conhece. (*C. EP. Parm. II 4,8*)⁴⁴⁶

Por consequência, aqueles que foram escolhidos pelos donatistas como exemplos vivos de Cristo, nada mais são do que os escribas e fariseus sentados na cátedra de Moisés (*C. EP. Parm. II 4,8*). Passam-se por doutores da Lei, exegetas e exímios intérpretes da Escritura, quando na realidade não a compreendem. A resoluta defesa que o donatismo faz de seus autores permite que estes sejam acusados pelo bispo de Hipona de caminhar rumo ao fanatismo e a adoração. Agostinho frequentemente questiona seus adversários sobre de quem seriam seguidores: Cristo ou Donato? (*C. EP. Parm. II 2,5*)⁴⁴⁷. Um verdadeiro cristão não deve acreditar na palavra de um homem acima da de Cristo, mesmo que aquele seja o mais capaz de todos os seres humanos. A palavra humana, por sua própria natureza, é falha e corrompida. Ao preferirem Donato a Cristo, mostrando tal preferência através de seus atos e comportamentos, a vertente toma o bem pelo mal e o mal pelo bem, assim, não reconhecendo a luz e perdendo-se nas trevas (*C. EP. Parm. II 2-*

⁴⁴⁶ *C. EP. Parm. II 4,8*: “Así les sucede que llegan a pasar verdaderos apuros cuando, según su torcida interpretación, se les dice: “Luego tal como fue Optato, así fue el pueblo de Timgad. Y si es verdad, como decís, que por la comunicación de sacramentos se les contagian los pecados incluso a quienes los detestan, aunque los toleran por amor a la paz en la unidad, todos vosotros sois iguales que Optato, puesto que habéis tenido comunión con él como colega vuestro y con su pueblo, siendo así que el África entera lo proclamaba cómplice de Gildón con lamentaciones públicas”. Y traigo a colación tan frecuentemente a este individuo porque llegó a ser tan famoso, que en cualquier lugar donde sea nombrado nadie puede decir que no lo conoce”.

⁴⁴⁷ *C. EP. Parm. II 2,5*: “Ellos aseguran ser cristianos: nosotros les ponemos delante a Cristo y a Donato. Si de palabra se entregan a Cristo, pero de corazón a Donato, consideren su situación. Yo ahora más bien me quedo corto, no me dejo llevar de pasión alguna ni exagero; mi dolor más bien lo ahogo que lo desahogo. Pero si afirman que entregan su corazón a Cristo, que crean a Cristo cuando dice que por todo el mundo crecen tanto los hijos del Reino como los hijos del maligno, en lugar de creer a Donato”.

10). Ou seja, não compreendem que Cristo é o único príncipe do povo cristão (*C. EP. Parm. II 4,9*)⁴⁴⁸, seu único intercessor e mediador junto a Deus (*C. EP. Parm. II 6,11*)⁴⁴⁹.

Segundo Agostinho, Parmeniano constrói um *ethos* retórico para a cristandade não-donatista que se baseia, principalmente, no personagem do ímpio. Os adversários do donatista, portanto, são vistos como aqueles que não têm respeito por Deus ou pelo bem que dele emana. São aqueles que fazem mal ao seu próximo sem qualquer remorso, demonstrando, com suas palavras e ações, viverem em constante rebelião contra Deus e seus ensinamentos⁴⁵⁰. Tal construção aparenta ser algo recorrente a vertente, como pode ser verificado tanto pelo *Contra Cresconium*⁴⁵¹ como pelo *Contra litteras Petiliani*⁴⁵², ora os donatistas acusam seus opositores de serem ímpios, ora são acusados do mesmo. Somados os três tratados, Agostinho empreende uma exaustiva batalha exegética sobre o termo, o bispo refutando as acusações de ser um ímpio, desconstruindo-as e redirecionando as interpretações donatistas contra eles próprios.

Tal debate se baseia em um intenso uso de passagens bíblicas que variaram em suas formulações e interpretações ao longo dos 40 anos do embate do hiponense com o donatismo. Destas, cabe destaque para Salmos 10,2-4⁴⁵³, Salmos 10,7-8⁴⁵⁴, Salmos 73,9-12⁴⁵⁵ e Provérbios 17,23⁴⁵⁶; por meio das quais o ímpio é qualificado de, respectivamente,

⁴⁴⁸ *C. EP. Parm. II 4,9*: “Dense cuenta de que sólo hay un príncipe del pueblo, el Señor nuestro Jesucristo, cuyos servidores son los buenos, y Él el gobernador de aquella Jerusalén, que es nuestra madre en los cielos”.

⁴⁴⁹ *C. EP. Parm. II 6,11*: “Queda ya aclarado arriba que no es inicuo Cristo, que por nosotros se entregó y es nuestro mediador en el cielo. Bajo su gobierno en la Iglesia los malos no son perjuicio para los buenos; porque o los ignoran o los toleran por amor a la paz, hasta que Él venga y envíe por delante a los segadores, y retire la cizaña de la auténtica mies y separe con el bieldo la paja del trigo”.

⁴⁵⁰ *C. EP. Parm. I 7,12, II 2,4, II 6,11, II 7,14, II 14,32, II 17,36, III 2,14, III 4,23, III 4,25, III 5,27, III 6,29.*

⁴⁵¹ *Contra Cresconium I 12,15, II 16,31, II 28,36, III 4,4, III 11,12, III 24,27, III 46,50, III 47,76, III 47,77, IV 4,5, IV, 18,21, IV 38,45, IV 45,55, IV 45,56, IV 48,58, IV 57,67.*

⁴⁵² *Contra litteras Petiliani I 5,6, I 7,8, I 9,10, I 12,13, I 13,14, II 4,9, II 8,17, II 15,35, II 19,43, II 23,52, II 25,69, II 33,77, II 37,86, II 39,93, II 39,94, II 43,102, II 45,105, II 46,107, II 67,150, II 86,191, II 92,212, II 102,234, II 102,235, II 103,236, III 34,38, III 36,42, III 38,44, III 42,51, III 43,52, III 46,55, III 46,56, III 49,59, III 50,62, III 54,66.*

⁴⁵³ Sl 10,2-4: “A soberba do ímpio persegue o infeliz. Fiquem presos nas tramas que urdiram! O ímpio se gloria da própria ambição, o avaro que bendiz despreza lahweh. O ímpio é soberbo, jamais investiga: — “Deus não existe!” — é tudo o que pensa”.

⁴⁵⁴ Sl 10,7-8: “Fraude e astúcia lhe encham a boca, sob sua língua há opressão e maldade. Põe-se de emboscada entre os juncos e às escondidas massacra o inocente. Com os olhos espreita o miserável”.

⁴⁵⁵ Sl 73,9-12: “contra o céu colocam sua boca e sua língua percorre a terra. Por isso meu povo se volta para eles e águas em abundância lhes vêm ao encontro. E dizem: “Acaso Deus conhece? Existe conhecimento no Altíssimo?” Eis que os ímpios são assim e, sempre tranqüilos, ajuntam riquezas!”.

⁴⁵⁶ Pr 17,23: “O ímpio aceita um suborno debaixo do manto, para distorcer o direito”. Passagem de uso similar em Ex 23,8: “Não aceitarás presentes, porque os presentes cegam até os perspicazes e pervertem aspalavras dos justos”; Dt 16,19: “Não perverterás o direito, não farás acepção de pessoas e nem aceitarás suborno, pois o suborno cega os olhos do sábio e falseia a causa dos justos”; Dt 27,25: “Maldito seja aquele

arrogante, cruel, egoísta e injusto. Já em Provérbios 11,31⁴⁵⁷ o ímpio tem uma vida longa e próspera, parece não temer ou enfrentar a Justiça, entretanto, como Deus retribui a cada um o que lhe é merecido, o ímpio será castigado seja nesta vida ou após a morte. Seu destino é relatado de maneira clara em Ezequiel 18,21-23⁴⁵⁸, por terem se rebelado contra a divindade, os ímpios passarão a eternidade longe deste, sendo castigados no inferno. Esta mesma passagem, porém, abre a possibilidade de salvação caso o ímpio se arrependa, peça perdão e aceite Cristo como seu único salvador.

No *Contra Cresconium* existem duas passagens sobre este debate que exemplificam a maneira como este é desenvolvido nos textos antidonatistas. A primeira, em *Contra Cresconium* III 4,4, Agostinho alega que Crescônio o acusou de defender os ímpios pedindo que não se fizesse distinção entre estes e os verdadeiros fiéis. O hiponense teria dito a frase: “Não faça distinção entre os fiéis e os infiéis, veja como iguais os piedosos e os ímpios” (*Contra Cresconium* III 4,4); ao qual afirma jamais ter dito ou escrito. Crescônio teria se aproveitado do posicionamento de Agostinho quanto ao valor do batismo administrado por um infiel, descontextualizando uma afirmação para, utilizado um caso pontual, acusar o bispo de Hipona de igualar os bons fiéis aos ímpios. Frente ao uso de lógica indutiva por parte de seu adversário, o bispo se vê obrigado a esclarecer o ocorrido:

Nesta frase não deixei de distinguir o fiel do infiel nem mandei que cada qual veja como iguais o piedoso e o ímpio; disse que o piedoso e o ímpio podem ter o mesmo sacramento, coisa que nem tu negas, já que concedes que não se deve batizar ao menos depois dos ímpios ocultos o fazer. (*Contra Cresconium* III 4,4)⁴⁵⁹

Crescônio ainda atribui à frase: "Em nada nos beneficiamos ao viver com bons

que aceita suborno para matar uma pessoa inocente! E todo o povo dirá: Amém!”.

⁴⁵⁷ Pr 11,31: “Se o justo aqui na terra recebe o seu salário, quanto mais o ímpio e o pecador!”.

⁴⁵⁸ Ez 18,21-23: “Mas quanto ao ímpio, se ele se converter de todos os pecados que cometeu e passar a guardar os meus estatutos e a praticar o direito e a justiça, certamente viverá: ele não morrerá. Nenhum dos crimes que praticou será lembrado. Viverá como resultado da justiça que passou a praticar. Porventura tenho eu prazer na morte do ímpio? — oráculo do Senhor Iahweh. — Porventura não alcançará ele a vida se se converter de seus maus caminhos?”.

⁴⁵⁹ *Contra Cresconium* III 4,4: “En esta frase ni he dejado de distinguir el fiel del infiel, ni he mandado que cada cual vea como iguales al piadoso y al impío; he dicho que el piadoso y el impío pueden tener el mismo sacramento, cosa que ni tú niegas, ya que concedes que no se debe bautizar al menos después de hacerlo los impíos ocultos”.

hábitos, pois, o que o justo pode, o pecador também o pode cumprir" (*Contra Cresconium III 4,4*); ao qual, da mesma maneira, o bispo afirma jamais ter dito ou escrito. Não se tratando aqui de uma distorção ou uso de lógica indutiva, mas do uso de uma falsa afirmação para suportar a uma dada construção retórica. Visto que, supondo que Crescônio tenha mesmo atribuído tal frase a Agostinho, a afirmação em questão encontra-se em completa oposição ao que foi defendido pelo bispo (um posicionamento que somente será relativizado ao final de sua vida). O *Contra Cresconium* foi escrito entre 405 e 406, momento no qual Agostinho faz clara distinção entre bons e maus costumes, sendo, os bons costumes, uma pré-condição para o processo de purificação da alma e a aproximação a Deus, ou seja, para o caminho da salvação eterna⁴⁶⁰.

Aquilo que o justo é capaz de cumprir, o pecador não o é, pois o justo cumpre a lei de Cristo por amor, a que é alheia ao pecador; todavia, ele é capaz de cumprir algo que o justo cumpre: é capaz de batizar se não for capaz de cumprir outra coisa, ao menos se sua malícia estiver oculta. Igualmente, eles podem pregar os mandatos de Deus como os justos. Sobre estes se disse: "fazei o que eles dizem, mas não o que eles fazem"⁴⁶¹. (*Contra Cresconium III 4,4*)⁴⁶²

A segunda passagem quanto ao debate sobre o termo "ímpio" se encontra em *Contra Cresconium IV 13,21*. Nesta, verifica-se um padrão similar à primeira, Crescônio critica a concepção do funcionamento dos sacramentos "*ex opere operatur*"⁴⁶³ defendida por Agostinho e Ambrósio, atribuindo ao hiponense a frase: "receba o batismo de um fiel ou infiel, toda a esperança deve ser colocada em Cristo" (*Contra Cresconium IV 13,21*). Crescônio prossegue em sua crítica reafirmando a relação de dependência entre o sacramento e aquele que o ministra:

⁴⁶⁰ Sobre o tema Cf.: AGOSTINHO de Hipona. *Contra os acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre*. Coleção Patrística v.24. São Paulo: Paulus, 2008.

⁴⁶¹ Mt 23,3 (Portanto, fazei e observai tudo quanto vos disserem. Mas não imiteis as suas ações, pois dizem, mas não fazem).

⁴⁶² *Contra Cresconium III 4,4* (Lo que puede el justo no lo puede cumplir el pecador, porque el justo cumple la ley de Cristo por el amor, al que es ajeno el pecador; sin embargo, puede cumplir algo que cumple el justo: puede bautizar si no puede cumplir otra cosa, al menos si está oculta su malicia. Igual que pueden predicar los mandatos de Dios como los justos, pero no vivir como los justos. De ellos se ha dicho: Haced lo que ellos digan, pero no hagáis lo que hacen).

⁴⁶³ Conceito oriundo do debate entre o bispo romano Estevão I e Cipriano, determinava a completa independência do sacramento de qualquer condição, predicado ou precedente de conduta do sacerdote, sendo dependente única e exclusivamente da vontade da Graça manifesta nas palavras, gestos e invocações rituais estipuladas na liturgia católica. Como Agostinho ressalta no livro décimo nono do *Contra Faustum Manichaeum*, os sacramentos são as palavras visíveis (*uerba uisibilia*).

Deslumbrante mandato de um sacerdote, louváveis preceitos de justiça de um bom pai! Não há que discernir – ele diz – entre o fiel e o infiel; o mesmo deve te parecer o piedoso e o ímpio; (...) Pode-se expressar algo mais iníquo que este mandato: que o manchado purifique ao outro, que o sujo lave, que o imundo limpe, que o infiel comunique a fé, que o criminoso torne alguém inocente? (*Contra Cresconium* IV 13,21)⁴⁶⁴

Novamente Agostinho não reconhece a autoria da frase que lhe foi atribuída. Entretanto, não se trata de um caso de falsidade, mas manipulação e distorção do pensamento do adversário. O objetivo aqui é levar a afirmação do oponente para além de seu limite natural, tomá-la e interpretá-la de maneira mais ampla, por vezes descontextualizando-a, para atingir o efeito desejado. O bispo de Hipona compreende existir uma grande diferença entre fiéis e infiéis: o mérito. Os bons costumes e a prática cristã levam à saúde, enquanto que, o oposto, leva à punição. Já que,

Pois, ainda que o injusto possa batizar, não pode, sem dúvida, entrar no Reino dos Céus, nem purifica, nem lava, nem limpa, nem torna ninguém inocente ao administrar-lhe o batismo; quem o torna é a graça de Deus e a boa consciência daquele que o recebe. (*Contra Cresconium* IV 13,21)⁴⁶⁵

Dando prosseguimento ao embate, por um lado, Crescônio reafirma a necessidade da pureza e santidade do ministrante para garantir a validade do batismo; já, por outro, Agostinho responde ao seu interlocutor relembrando o cisma de Maximiano e o questiona se, frente à perseguição imposta pelos donatistas, a vertente realmente poderia reafirmar sua pureza e “limpeza” (*Contra Cresconium* IV 13,21)⁴⁶⁶. O bispo de Hipona

⁴⁶⁴ *Contra Cresconium* IV 13,21: “¿Deslumbrante mandato de un sacerdote, laudables preceptos de justicia de un buen padre! No hay que discernir -dice- entre el fiel y el infiel; lo mismo debe parecerle el piadoso que el impío; (...) ¿Se puede expresar algo más inicuo que este mandato: que purifique a otro el manchado, que lave el sucio, que limpie el inmundo, que comunique la fe el infiel, que el criminal haga a uno inocente?”. Cf.: *Contra Cresconium* III, 5,5: “No”, dices tú, “no él mismo, sino la buena opinión de que goza, aunque vacía y errónea”. ¿Acaso cuando falta la verdadera vida de un buen ministro para purificar a un hombre será suficiente la buena pero errónea opinión pública sobre un mal ministro, que consiga lo que no conseguiría la vida santa, de suerte que para santificar a un hombre, cuando está oculta la malicia del ministro, use Dios el ministerio de la falsedad? Todo esto se origina de no reconocer lo que nosotros decimos: ya reciba uno el bautismo de un ministro fiel, ya de un infiel, el que santifica no es otro que Dios”.

⁴⁶⁵ *Contra Cresconium* IV 13,21: “porque aunque el injusto puede bautizar, no puede, sin embargo, entrar en el reino de los cielos, ni purifica ni lava ni limpia ni hace inocente a nadie al administrarle el bautismo; quien lo hace es la gracia de Dios y la buena conciencia del que lo recibe”.

⁴⁶⁶ Cf.: *Contra Cresconium* III, 22,25: “ellos mismos ordenaron a Maximiano imponiéndole las manos; y

utiliza este cisma para atacar três pontos vitais ao *ethos* donatista: 1) A primeira característica da dissidência a ser destacada é a perseguição, algo sempre presente na literatura donatista e uma das principais justificativas para sua atitude cismática. A autopercepção dos donatistas os apresenta enquanto uma *collecta*, similar à comunidade judaica do antigo testamento. A santidade e a salvação da alma dos fiéis necessitam de um intenso resguardo que é proporcionado por esta concepção isolacionista de estar constantemente sendo perseguido. 2) O donatismo é a Igreja dos Santos e puros, assim sendo, a separação do resto da cristandade garantiria que os próprios donatistas não fossem contaminados pelo pecado. 3) Qualquer sacramento feito fora da Igreja donatista é nulo e inválido. Uma vez que a validade do batismo é dependente da premissa “*extra ecclesiam nulla sallus*”, não há qualquer possibilidade de um batismo ser válido ao ser feito por um não-donatista.

Ao desconstruir o cerne do *ethos* donatista, Agostinho faz uso da imagem do ímpio para, principalmente, apontar os descompassos entre discurso e prática da dissidência. Os donatistas declaram-se como perseguidos, mas perseguem tão ou mais brutalmente quanto o foram (*Contra Cresconium* IV 13,21). A vertente se autointitula a Igreja de Santos e puros, porém reverencia e tolera em suas fileiras pessoas como Optato de Thamugadi, mesmo ciente de todos os seus excessos (*E. P. Parm.* II 2,4)⁴⁶⁷. A dissidência fez de seu alicerce a defesa irredutível de que o batismo somente é válido se for feito dentro de sua Igreja. Entretanto, aceita como válidos os sacramentos feitos por donatistas que participaram do cisma de Maximiano para, posteriormente, retornar, dos quais Pretextato Asuritano e Feliciano Musitano foram exemplos⁴⁶⁸. O que leva o bispo de Hipona a conclusão:

añade, asimismo, sobre los clérigos de Cartago: "También han sido condenados los que fueron algún día clérigos de la Iglesia de Cartago, quienes, presenciando el crimen, han servido de alcahuetes a este ilícito incesto"; e *Contra Cresconium* IV 13,21: "Tú mismo confiesas que los que persistieron en el cisma de Maximiano habían merecido una condenación, en la cual no incurrirían si dentro del plazo señalado hubieran vuelto a la Iglesia. (...) Ves claramente cómo unos muertos bautizaron, porque de aquellos que habían persistido en el cisma con Maximiano, antes que volvieran a vosotros, afirmó la sentencia del concilio de Bagái: "como les ocurrió a los egipcios, sus riberas están llenas de los cadáveres de los que mueren"

⁴⁶⁷ *C. EP. Parm* II 2,4: "Así es como han sentenciado injusto lo que es justo y, a su vez, lo injusto lo han juzgado justo cuando a Optato Gildoniano, azote lamentable de toda el África durante diez años, lo han honrado como sacerdote y obispo colega, manteniéndolo en su comunión. ¿Acaso es que lo reprobaban en el fondo del corazón, aunque lo toleraban por el bien de la paz".

⁴⁶⁸ *Contra Cresconium* III 24,27: "De donde se sigue que, antes de volver, habían bautizado en el cisma en que habían persistido a aquellos con quienes fueron recibidos en vuestra comunión. Ves claramente cómo unos muertos bautizaron, porque de aquellos que habían persistido en el cisma con Maximiano, antes que volvieran a vosotros, afirmó la sentencia del concilio de Bagái: "como les ocurrió a los egipcios, sus riberas están llenas de los cadáveres de los que mueren"

Que eles observem então quantos terão entre si, já dissemos isso antes. Pois, não duvidemos que os malvados também estejam ocultos entre eles, sejam estes quem forem – o fato é inegável: com frequência, alguns são delatados, convictos e condenados não somente pelos feitos recentes, mas também por um inveterado hábito delituoso, oculto por muito tempo com astutíssima hipocrisia. (*C. EP. Parm. II 10,20*)⁴⁶⁹

Agostinho usa como base a passagem da Primeira Epístola a Timóteo 5,22⁴⁷⁰, alinhando-se ao que havia sido defendido por Ticônio, defende a contaminação dos bons pelos maus. A Verdade somente será revelada, separando o joio do trigo, durante o juízo. Nesta ocasião, o próprio Deus irá se encarregar de descobrir toda a hipocrisia, todo mal que foi encoberto e disfarçado será revelado (*C. EP. Parm. II 29-33*). A pureza do fiel não se encontra em uma atitude isolacionista ou cismática, está no ato ou ação de não se tornar cúmplice dos pecados de outras pessoas. “Se ele se tornar cúmplice, ele consente; se ele consente, ele se torna corrupto; se foi corrompido, já não se conserva mais inteiro” (*C. EP. Parm. II 21,40*). O bispo de Hipona e Ticônio compreendem, portanto, não existir a possibilidade da corrupção pelo contágio, visto que, corromper-se é uma escolha, uma ação deliberada do fiel que o afasta de Deus. Agostinho, entretanto, dá um passo além em sua argumentação:

Pois, ainda que o injusto possa batizar, não pode, sem dúvida, entrar no Reino dos Céus, nem purifica, nem lava, nem limpa, nem torna ninguém inocente ao administrar-lhe o batismo; quem o torna é a graça de Deus e a boa consciência daquele que o recebe. (*C. EP. Parm. II 21,40*)⁴⁷¹

Ao bom cristão não basta evitar praticar o mal, é insuficiente não ser cúmplice de quem o faz, ao verdadeiro fiel é necessário corrigir o mal onde o encontrar, repreender

⁴⁶⁹ *C. EP. Parm. II 10,20*: “que miren a ver cuántos tendrán entre ellos, ya lo hemos dicho más arriba. Porque, no lo dudemos, también los malvados, sean quienes sean, que entre ellos están ocultos -el hecho es innegable: con frecuencia algunos son delatados, convictos y condenados no sólo por hechos recientes, sino también por un inveterado hábito delictivo, oculto durante mucho tiempo con astutísima hipocresía”.

⁴⁷⁰ 1 Tm 5,22: “A ninguém imponhas apressadamente as mãos, não participes dos pecados de outrem. A ti mesmo, conserva-te puro”.

⁴⁷¹ *C. EP. Parm. II 21,40*: “Y, sin embargo, le ha quedado algo por decir. Es insuficiente, en efecto, no realizar las obras de los delincuentes si ellas te agradan. Es insuficiente que te desagraden si no las corriges. Porque una cosa es no realizarlas, otra no hacerse cómplice, o sea, consentir con quienes las realizan, y otra el denunciarlas”.

aquele que o fizer, permanecendo firme e resoluto como o “trigo entre o joio” (*C. EP. Parm.* II 21,40)⁴⁷². O cristão demonstra sua fé por seus bons costumes, por seguir a disciplina eclesiástica, a negligência é o caminho da culpa e da corrupção, pois, ao ser omissos em corrigir o mal consentimos com este (*C. EP. Parm.* II 22,42)⁴⁷³. Assim sendo, a virtude cristã exige que o fiel seja a demonstração corpórea de sua crença⁴⁷⁴, ser um exemplo daquilo que crê (*De Doctrina Christiana* IV, 28,59). Isto é exatamente o que o bispo de Hipona procura demonstrar no último livro do *Contra Epistulam Parmeniani*.

Em si, o terceiro livro da refutação de Agostinho contra Parmeniano consiste em uma demonstração prática da teoria que foi cuidadosamente construída nos dois primeiros. Em *Contra Epistulam Parmeniani* III 1 ao 15 o autor expõe um resumo da teoria que até então foi apresentada, apesar do apelo à unidade e à paz, trata-se de uma desconstrução do *ethos* retórico donatista por meio dos escritos de Paulo e Cipriano. Segundo o bispo de Hipona, tanto o apóstolo como o bispo de Cartago compreendem como ponto fundamental da disciplina eclesiástica o apego pela unidade e a paz. A base paulina da argumentação encontra-se em Efésios 4,2-4:

com toda humildade e mansidão, com longanimidade, suportando-vos uns aos outros com amor, procurando conservar a unidade do Espírito pelo vínculo da paz. Há um só Corpo e um só Espírito, assim como é uma só a esperança da vocação a que fostes chamados⁴⁷⁵.

Em seu discurso os donatistas defendiam uma total fidelidade às Escrituras, tomando-as como lei e acusando os seus adversários de não a seguirem. A dissidência construía para si um *ethos* daqueles que seguiam as leis divinas e de verdadeiros

⁴⁷² Cf.: Pr 12,21: “Ao justo nada acontece de mal, mas os ímpios estão cheios de infelicidade”.

⁴⁷³ *C. EP. Parm.* II 22,42: “Si en algún momento permite la paz esta corrección y no se lleva a cabo, la misma negligencia origina culpabilidad y se está en peligro de consentir con el mal por desidia en la corrección”.

⁴⁷⁴ VIELHAUER, Philipp. *História da Literatura Cristã Primitiva*. Trad.: Ilson Kayser. Santo André: Editora Acadêmica Cristã, 2005. p. 263. Cf.: **1 Tm, 4,11**: “Eis o que deves prescrever e ensinar”; e **2 Tm, 4,2**: “Proclama a Palavra, insiste, no tempo oportuno e no inoportuno, refuta, ameaça, exorta com toda paciência e doutrina”.

⁴⁷⁵ Passagens de uso similar em **1 Cor 10,17**: “Já que há um único pão, nós, embora muitos, somos um só corpo, visto que todos participamos desse único pão”; **1 Cor 12,12**: “Com efeito, o corpo é um e, não obstante, tem muitos membros, mas todos os membros do corpo, apesar de serem muitos, formam um só corpo. Assim também acontece com Cristo”; **1 Cor 13,13**: “Agora, portanto, permanecem fé, esperança, caridade, estas três coisas. A maior delas, porém, é a caridade”; e **Rm 12,5**: “de modo análogo, nós somos muitos e formamos um só corpo em Cristo, sendo membros uns dos outros”.

seguidores da fé. O uso de Efésios para contra-argumentá-los, assim sendo, é proposital. Visto que, o objetivo da Epístola aos Efésios é a defesa da unidade da Igreja. Em sua carta, o apóstolo faz um apelo insistente pela união e para que evite um cisma entre judeus-cristãos e gentios-cristãos. Dentro da comunidade cristã de Efeso, os fiéis de origem judaica questionavam se a origem da Igreja no judaísmo estava sendo perdida e, conseqüentemente, a universalidade temporal e espacial da Igreja do ponto de vista histórico-salvífico. O propósito de Paulo é a exposição positiva da unidade da Igreja, um todo constituído de judeus e gentios. Ou seja, o apóstolo, ao enfrentar uma crise que poderia fragmentar a unidade cristã, prega união e evita refutar determinadas doutrinas. Agostinho nada mais faz do tentar emular a atitude do apóstolo.

Ao utilizar a Epístola aos Efésios, o bispo de Hipona se coloca no lugar de Paulo defendendo a unidade em um momento de crise institucional e espiritual (*C. EP. Parm.* III 1-15). Se em Efésios o embate ocorria entre judeus-cristãos e gentios-cristãos, agora ocorre entre donatistas e cristãos-romanos. Os donatistas, assim como judeus-cristãos, ameaçam a unidade em prol de preservar algo que está em risco de ser perdido. Já, Agostinho, espelhando-se em Paulo, prega a unidade e procura esclarecer os dissidentes de seu erro. Este paralelo é desenvolvido com o intuito de desconstruir o discurso donatista quanto os seguidores da lei divina, daqueles que seguem a letra da lei, e, ao mesmo tempo, retirar-lhes suas justificativas para sua posição cismática. Como coloca o bispo: “o Apóstolo não tinha razão para dizer ‘Separe os ímpios de sua companhia’, mas para dizer ‘separe o mal de vocês mesmos’” (*C. EP. Parm.* III 1,2). Por consequência, a posição cismática defendida pelo donatismo o coloca em direta oposição ao apóstolo, mal que o que os dissidentes tanto apontam em seus adversários estaria em nenhum outro lugar senão dentro deles mesmos.

Por conclusão, o posicionamento de Parmeniano e seus correligionários não poderia ser explicado pela lei divina, ao qual contrariam, mas pela falta de humildade e a soberba (*C. EP. Parm.* III 2,5)⁴⁷⁶. Para o hiponense, os donatistas se parecem aos judeus-cristãos ao defender seu isolamento do resto da cristandade, entretanto dão um passo além. Ao terem não somente orgulho de seus pecados, mas também se orgulharem dos pecados de outros, ou por omissão e cumplicidade, os donatistas se comportam como

⁴⁷⁶ *C. EP. Parm.* III 2,5: “El gloriarse no precisamente de los propios pecados, sino de los ajenos, por una especie de contraste con la propia inocencia, parece sólo un poco de fermento (...) Pero incluso eso poco llega a corromper la masa entera. Cae el soberbio por serlo, y comienza a disculpar sus pecados y quiere que su orgullo quede bien alto”.

fariseus ao se vangloriarem demais de seus supostos méritos (*C. EP. Parm.* III 2,5)⁴⁷⁷. Segundo a interpretação de Agostinho, a Igreja ao qual Paulo e Cipriano se referem é uma unidade formada por todos os tipos gentios. Sejam estes bons ou maus, santos ou pecadores, todos eles pertencem a uma única e mesma Igreja.

No entanto, todos são admoestados ao mesmo tempo, como aqueles que formam a mesma assembleia, para que aqueles que já estavam purificados não se desesperassem daqueles que ainda não estavam acreditando que não eram membros de seu próprio corpo. (...) Aqueles que já foram purificados sabiam disso, mas com o aviso do Apóstolo tiveram que aprender a suportar os que ainda não eram, a fim de preservar a unidade que o Espírito com o vínculo de paz, através da tolerância mútua para o amor e suportar alguns dos fardos dos outros, cumprindo, de fato, a lei de Cristo. (*C. EP. Parm.* III 2,5)⁴⁷⁸.

Uma vez que o bispo de Hipona expôs a premissa básica de sua argumentação, Agostinho seleciona quatro pontos com os quais irá desconstruir a retórica donatista e construir o *ethos* que selecionou aos seus adversários. Primeiro, a origem do pecado da dissidência, de suas práticas e posicionamentos, está no orgulho (*C. EP. Parm.* III 2,5-6). O donatista é o fariseu que segue as Escrituras de modo formalista, aplica a letra, mas não o espírito da lei divina. Como o fariseu, observa minuciosamente o rito e, por isso, arroga-se o direito de julgar e condenar os outros. Ostenta virtudes sem as tê-las e orgulha-se de seus méritos quando deveria se ater à humildade (*C. EP. Parm.* III 2,5)⁴⁷⁹. O donatista é, por consequência, o fariseu orgulhoso e hipócrita. É o orgulho, ainda, que leva Parmeniano e o resto dos dissidentes a corromper e aplicar de maneira perversa as Escrituras (*C. EP. Parm.* III 7-14).

⁴⁷⁷ *C. EP. Parm.* III 2,5: “También en el célebre fariseo parecía que había algo de fermento, puesto que no solamente no se dolía de ser un pecador, sino que se enorgullecía de sus propios méritos frente a los pecados del otro”.

⁴⁷⁸ *C. EP. Parm.* III 2,5: “Sin embargo, a todos los amonesta a la vez, como a quienes forman la misma asamblea, para que los que estaban ya purificados no desesperasen de aquellos que todavía no lo estaban, creyendo que no eran miembros pertenecientes a su mismo cuerpo. (...) Ya lo sabían los que estaban purificados, pero con el aviso del Apóstol debían aprender a soportar a quienes todavía no lo estaban, con el fin de conservar la unidad que da el Espíritu con el vínculo de la paz, mediante la mutua tolerancia por amor, y, llevando unos las cargas de los otros, cumplir, efectivamente la ley de Cristo”. Passagens similares em *De Baptismo contra Donatistas* I 8,10 e III 19,26; *C. EP. Parm.* II 10,20; *Contra litteras Petilianii* II 108,247; *Civitas Dei* XXI 25,2; *Tractatus in Evangelium Ioannis* 27,6.

⁴⁷⁹ *C. EP. Parm.* III 2,5: “También en el célebre fariseo parecía que había algo de fermento, puesto que no solamente no se dolía de ser un pecador, sino que se enorgullecía de sus propios méritos frente a los pecados del otro. Pero descendió justificado el que había confesado sus pecados, al contrario del fariseo, jactancioso de sus méritos, porque el que se exalta será humillado, y el que se humilla será exaltado”. Cf.: **Lc 18,14**: “Pois todo o que se exalta será humilhado, e quem se humilha será exaltado”, **Lc 14,11**: “Pois todo aquele que se exalta será humilhado, e quem se humilha será exaltado) e **Mt 23,12**: “Aquele que se exaltar será humilhado, e aquele que se humilhar será exaltado”.

Segundo, Parmeniano e os donatistas reafirmam seu orgulho na forma pela qual aplicam as Escrituras, tendo Paulo e Cipriano como duas das suas principais fontes. Em virtude disto, o hiponense procura demonstrar que tanto o apóstolo como o bispo de Cartago são defensores da unidade e contrários ao cisma. Em *Contra Epistulam Parmeniani* III 2,8 se refere a Cipriano dizendo:

“Este santo, sem ter nenhuma separação corporal de seus colegas de episcopado, sem mencionar nenhum de seus nomes, com prudência e moderação lhes aplicou, sem dúvida, um remédio louvável, ainda que doloroso. Ele lhes repreendeu seriamente com estas palavras: tendo em sua Igreja irmãos que passavam fome, eles buscavam ter dinheiro em abundância, havendo se apossado de propriedades usando de insídia e de fraude, e, com o propósito de ampliar suas rendas, haviam multiplicados os juros de seus empréstimos. E, para mostrar sem rodeios que ele se referia àqueles com quem vivia na comunhão de uma mesma Igreja, ele acrescentou: “Sendo como nós somos, não mereceremos padecer por semelhantes pecados?”⁴⁸⁰” (*C. EP. Parm.* III 2,8).

Os donatistas afirmam constantemente seguir o exemplo de Cipriano, porém, com base nos escritos do próprio bispo de Cartago e nas hagiografias sobre sua vida, Agostinho entende que tais afirmações são inverossímeis e falsas. Ao que consta, o cartaginense não demonstra tendências isolacionistas no sentido de ser favorável a uma separação corporal entre bons e maus cristãos. Ao contrário, seus escritos mostram que em sua comunidade conviviam santos e pecadores. Cipriano relata discordar destes, mas tolera e convive com os maus em um mesmo colégio episcopal (*C. EP. Parm.* III 2,11-14). O bispo de Hipona, assim sendo, procura convencer seu leitor de que Paulo e Cipriano estão em acordo quanto a este posicionamento. Neste sentido, atribui as afirmações e os argumentos donatistas a uma interpretação equivocada da Primeira Epístola aos Coríntios 5,11-13⁴⁸¹. Os donatistas teriam feito uma leitura literal da

⁴⁸⁰ *C. EP. Parm.* III 2,8: “Este santo sin tener ninguna separación corporal de sus colegas en el episcopado, sin mencionar ninguno de sus nombres, con prudencia y mesura les aplicó, sin embargo, un remedio saludable, aunque doloroso. Les reprendió seriamente con estas palabras: que teniendo en su Iglesia hermanos que pasaban hambre, ellos buscaban tener dinero en abundancia, que se habían adu-ñado de propiedades valiéndose de la insidia y el fraude y que, con el fin de aumentar sus réditos, habían multiplicado los intereses de sus préstamos. Y, para mostrar sin ambages que se refería a aquellos con quienes él vivía en la comunión de una misma Iglesia, añadió, a renglón seguido: “¿Qué no mereceremos padecer por semejantes pecados, siendo como somos?”

⁴⁸¹ **1 Cor 5,11-13**: “Não; escrevi-vos que não vos associeis com alguém que traga o nome de irmão e, não obstante, seja impudico ou avarento ou idólatra ou injurioso ou bebedor ou ladrão. Com tal homem não deveis nem tomar refeição. Acaso compete a mim julgar os que estão fora? Não são os de dentro que vós tendes de julgar? Os de fora, Deus julgá-los-á. Afastai o mau do meio de vós”. Cf.: **Rm 1,29** : “Repletos de toda sorte de injustiça, perversidade, avidez e malícia; cheios de inveja, assassínios, rixas,

passagem compreendendo estarem os cristãos proibidos de conviver fisicamente com os maus e pecaminosos. Os dissidentes, então, somente estariam fazendo aquilo que lhes foi ordenado pelo apóstolo. O hiponense, por sua vez, propõe uma leitura metafórica da passagem, entende não ser ordenada uma separação física, corpórea e exterior, dos maus cristãos. Quando o apóstolo diz: “Afastai o mal do meio de vós” (1 Cor 5,13); não se refere a uma separação física e espacial entre santos e pecadores em prol da não contaminação pelo pecado de outrem. O “mau” ao qual o apóstolo se remete não é exterior, mas interior. O bom cristão deve se afastar do mal que habita em seu interior (*C. EP. Parm. III 2,12-13*). Pois, Paulo também ordenou aos fiéis: “Não o considereis, todavia, como um inimigo, mas procurai corrigi-lo como irmão” (2 Ts 3,15).

Por conclusão, o apóstolo e o bispo de Cartago defendem uma unidade na qual estão incluídos os pecadores, nesta, não o seguidor de Cristo combate um mal que lhe exterior, mas interior a si mesmo. Estes seriam os verdadeiros ensinamentos dos autores cristãos que os donatistas dizem seguir e a maneira correta de os interpretar e aplicar (*C. EP. Parm. III 2,15*)⁴⁸². Ao cristão cabe agir com misericórdia e corrigir ao mal quando o encontra, sempre demonstrando paciência e amor ao próximo. Não deve exigir julgar ou exigir a punição, pois estas são prerrogativas divinas. Devem viver na unidade e se dedicar a eliminar o mal de si mesmos, eliminando de seu comportamento os maus costumes e cultivando as virtudes cristãs. Assim sendo, donatista não é um fiel seguidor dos ensinamentos de Paulo e Cipriano, é aquele que os perverte e corrompe: o ímpio.

Terceiro, Parmeniano e os seus correligionários se mantêm em sua posição cismática, exigindo a separação dos bons e maus, somente por orgulho. Uma vez que “a palha, na verdade, busca seus próprios interesses, não aqueles de Jesus Cristo” (*C. EP. Parm. III 3,19*). Os donatistas afirmam ser a verdadeira igreja cristã, composta dos santos que serão escolhidos por Deus quando o juízo final ocorrer (*C. EP. Parm. III 2,17*)⁴⁸³. Em

fraudes e malvadezas; detratores” e **Dt 13,6**: “Quanto ao profeta ou intérprete de sonhos, deverá ser morto, pois pregou a rebeldia contra Iahweh vosso Deus, que vos fez sair da terra do Egito e vos resgatou da casa da escravidão, para te afastar do caminho em que Iahweh teu Deus te ordenou caminhar. Deste modo extirparás o mal do teu meio”.

⁴⁸² C. EP. Parm. III 2,15: “Corrija, pues, el hombre lo que esté en su mano, pero con misericordia. Y lo que sobrepase sus posibilidades, sopórtelo con paciencia, y gima y láméntese con amor, hasta que tenga lugar el castigo y la enmienda venidos de lo alto; o bien quédese para el tiempo de la cosecha arrancar la cizaña y ventilar la paja. Sin embargo, para que los cristianos que se mantienen en la sana esperanza vivan en la unidad, seguros de su salvación en medio de quienes ya no ofrecen esperanza alguna y a quienes ya no pueden corregir, eliminen ellos todo el mal de sí mismos, es decir, que no se encuentre en sus personas lo mismo que les desagrada en la conducta de los otros”.

⁴⁸³ C. EP. Parm. III 2,17: “Entre todos los lugares donde se pone de manifiesto esa hinchazón sacrílega de

razão disto, os dissidentes se negam a reconhecer que tal pressuposição seria fruto de petulância e arrogância. Recusam-se a aceitar que, por serem seres humanos, também são pecadores. E, em sua Igreja, convivem bons e maus cristãos. Portanto, ao cometer o pecado do cisma, orgulha-se deste e perverter os Escrituras e os ensinamentos dos autores cristãos para manter seu posicionamento, demonstram uma ação ou conduta deliberada que somente pode ser justificada pelo orgulho e arrogância (*C. EP. Parm.* III 2,17-18). Ao que Agostinho questiona:

“De onde saem essas manadas tão nutridas de circunceliões? De onde, todas essas numerosas tropas de convidados bêbados, além dos incontáveis excessos dessas mulheres solteiras, ainda que não impuras? De onde, essas hordas copiosas de salteadores, avaros e usurários? De onde, todos esses Optatos, tão célebres em cada região, com as mesmas intenções, ainda que não com os mesmos resultados⁴⁸⁴?”

“Qual é a resposta a estas perguntas? Isto é falso? Acaso nós teremos que chamar de trigo a tudo isto? Oh cinismo de tal negação, caso eles se atrevam a responder que isto não ocorre entre eles! Oh perversidade criminosa, caso eles pretendam chamar isto de trigo⁴⁸⁵!” (*C. EP. Parm.* III 3,18).

Quarto, tanto o discurso donatista quanto sua prática se mostram incongruentes, faltando-lhes lógica e verossimilhança (*C. EP. Parm.* III 22-27). Agostinho se concentra em duas questões doutrinárias fundamentais durante todos os três livros do *Contra Epistulam Parmeniani*, considera-as o motivo da oposição entre donatistas e cristãos-romanos. São elas: o sacramento do batismo e a questão eclesiológica da unidade da Igreja. Sobre o batismo falta aos dissidentes verossimilhança, pois, em seu discurso são irredutíveis quanto à impossibilidade do sacramento fora da Igreja, entretanto, na prática, aceitam o batismo feito por Pretextato e Feliciano – mesmo quando estes se encontravam

los donatistas, llega al colmo aquel en que cita al profeta Jeremías tratando de convencer a los hombres ciegos de que la Iglesia donatista no sólo es la verdadera, sino que es ya desde ahora como será la Iglesia santa después de la limpia definitiva”.

⁴⁸⁴ *C. EP. Parm.* III 3,18: “¿de dónde salen esas manadas tan nutridas de circunceliones? ¿De dónde todas esas numerosas tropas de convidados borrachos, y los incontables excesos de esas mujeres solteras, pero no incorruptas? ¿De dónde esas hordas copiosas de salteadores, de avaros, de usureros? ¿De dónde todos esos Optatos, tan célebres en cada región, con sus mismas intenciones, aunque no con los mismos resultados?”.

⁴⁸⁵ *C. EP. Parm.* III 3,18: “¿Cuál es la respuesta a estas preguntas? ¿Es eso falso? ¿O es que acaso tendremos que llamar trigo a todo esto? ¡Oh cinismo de tal negación si se atreven a responder que esto no sucede entre ellos! ¡Oh perversidad criminal si pretenden llamar trigo a esto! (*C. EP. Parm.* III 3,18)”.

fora de sua Igreja (*C. EP. Parm. III 4,22*)⁴⁸⁶. Já, quanto à unidade da Igreja, o hiponense questiona seus adversários sobre sua posição cismática e sua insistência em reafirmar serem os únicos porta-vozes da Verdade. O donatismo, conseqüentemente, detém a Verdade e o verdadeiro caminho salvífico, enquanto que o resto da cristandade nada mais é do que falsos profetas (*C. EP. Parm. III 4,24*)⁴⁸⁷.

Ao que se conclui, os donatistas agem movidos por orgulho e soberba. Assim como os fariseus, não reconhecem aos seus erros e seus pecados. Tal qual aos ímpios, escolhem perverter as Escrituras e a enganar aos seus seguidores em prol de seus próprios interesses. Considerados os escritos *Contra Epistulam Parmeniani*, *Contra litteras Petilian* e *Contra Cresconium*, o *ethos* retórico construído por Agostinho para donatista consiste em um amálgama dos personagens bíblicos do fariseu e do ímpio. Sendo estes escolhidos pelo bispo de Hipona propositadamente como o outro, a alteridade que o permitirá construir, por oposição dialética, seu próprio *ethos* retórico. O conjunto que acredita ser os valores e práticas cristãs ideais.

⁴⁸⁶ C. EP. Parm. III 4,22: “A unos se lo respetan y a otros se lo violan. Porque quando lo violan se hacen reos ellos mismos. En efecto, si lo ratificaran va siempre, cesando en sus violaciones, entonces habría que hablar de una rectificación y no de una contradicción. Pero como la realidad es que unas veces lo reprueban y otras lo ratifican, cuando hacen una cosa se les acusa, y cuando hacen la otra, ellos mismos están dando testimonio en contra suya”.

⁴⁸⁷ C. EP. Parm. III 4,24: “¿Y por qué no conceder esta inocencia a todo el mundo, con tan enormes multitudes y países tan vastos por donde se extiende la heredad de Cristo? De esta manera habría una tal certidumbre y seguridad de que, si alguien se llamara bueno, pero se apartase de la unidad que abarca a toda la tierra quedaría demostrado, por ese mismo hecho, la clase de cristiano que era”.

Capítulo 3

O Arianismo e a questão Trinitária

Ao longo dos primeiros séculos surgiram diversas correntes do cristianismo, à medida que a Igreja foi se institucionalizando e organizando sua estrutura, o embate entre estas correntes impulsionou o desenvolvimento da crença em Cristo e, posteriormente, mostrou-se decisivo na formação de sua ortodoxia⁴⁸⁸. Inegavelmente, a grande disputa dos séculos IV e V girou em torno da questão trinitária. A partir do século II, o cristianismo passou a ter contato com a filosofia e cultura greco-romanas, isto acabou lhe fornecendo um sólido corpo doutrinário, porém, ao mesmo, o esforço de entender e explicar a mensagem cristã para os novos convertidos gerou uma infinidade de novas questões e problemas⁴⁸⁹. Os convertidos de origem greco-romana trouxeram consigo uma perspectiva filosófica que passou a dialogar com o cristianismo. A linguagem e a forma de raciocínio vindas da filosofia se transformaram em um modo pelo qual os cristãos refletiriam e desvendariam a nova religião. Muitos dos conceitos, expressões e esquemas de raciocínios das principais escolas filosóficas da época serão adaptados e ressignificados para o cristianismo. Em parte, para harmonizar a nova crença com os princípios da lógica e da razão; e, em parte, para tornar o cristianismo mais palatável ao novo público⁴⁹⁰.

Este novo contexto fez surgir uma série de polêmicas quanto à crença, à prática e à igreja cristã como uma instituição. Essa literatura de controvérsia vai abarcar a maior parte dos escritos cristãos em seus primeiros séculos, tendo inúmeros autores em suas diversas idas e vindas até o estabelecimento da ortodoxia e do chamado Credo Niceno-Constantinopolitano⁴⁹¹. Entre seus maiores destaques estará Agostinho, o bispo se

⁴⁸⁸ SIMON, M. & BENOIT, A. *Judaísmo e cristianismo antigo: de Antíoco Epifânio a Constantino*. São Paulo: Pioneira; Editora USP, 1987, pp. 154-157.

⁴⁸⁹ DE ARAUJO, Daniel Alonso. *Controvérsias sobre a Natureza de Cristo na Antiguidade cristã*. pp. 2-3. Acesso em 10/06/2016: http://falsafa.dominiotemporario.com/doc/site_falsafa_daniel_artigo_de_christi_2.pdf.

⁴⁹⁰ DE ARAUJO, op. cit. pp. 3-4.

⁴⁹¹ Credo Niceno-Constantinopolitano: “Creio em um só Deus, Pai Todo-Poderoso, criador do céu e da terra, / de todas as coisas visíveis e invisíveis. / Creio em um só Senhor, Jesus Cristo, Filho Unigênito de Deus, / nascido do Pai antes de todos os séculos: Deus de Deus, luz da luz, / Deus verdadeiro de Deus verdadeiro, / gerado, não criado, consubstancial ao Pai. / Por ele todas as coisas foram feitas. / E por nós, homens, e para nossa salvação, desceu dos céus: e se encarnou pelo Espírito Santo, / no seio da Virgem Maria, e se fez homem. Também por nós foi crucificado sob Pôncio Pilatos; / padeceu e foi

envolveu em disputas contra pagãos, judeus, diversas vertentes cismáticas e heréticas. Para tanto, utilizou todas as ferramentas à sua disposição, a retórica e a dialética clássica, assim como a fé e a razão, vão desempenhar um significativo papel em seus escritos. O bispo de Hipona se propunha a estudar seus adversários, analisando seus textos, citando-os para reconhecer seus méritos, perdoar suas ofensas e corrigir seus erros. O hiponense se propôs a trabalhar em defesa de sua fé contra vertentes e dissidências que considerava que ameaçassem o credo e a unidade da Igreja. Entre as diversas polêmicas constam os maniqueus, donatistas, pelagianos e arianos como os de maior relevância e quais o bispo irá concentrar a maior parte de seus esforços.

Agostinho combatia seus adversários continuamente seja em seu fazer cotidiano, em cartas ou tratadas a serem distribuídos para toda a cristandade. Destas atividades, cabe ressaltar três formas básicas de sua atuação nestes embates. Primeiro, de seu episcopado ensinava e corrigia os erros dos fiéis pertencentes à sua vertente. Segundo, através do seu domínio da retórica e da dialética, enfrentava frontalmente seus adversários, de maneira presencial empreendia o combate descontruindo os argumentos de seus opositores ao apontar suas inconsistências, falta de lógica ou erros exegeticos. E, terceiro, quando não conseguia estar pessoalmente nas diversas disputas, participava destas através de seus números escritos⁴⁹². Das quatro grandes polêmicas, das quais Agostinho participou, o maniqueísmo, o donatismo e o pelagianismo são geralmente tratados como um único todo que conta com uma certa uniformidade de escritos e pensamentos por parte do autor⁴⁹³. Tal leitura deriva de diversos fatores como: proximidade geográfica das vertentes com o bispo, temas tratados nas obras e o período ao qual elas foram escritas. Estas três polêmicas são consideradas mais importantes por sua contribuição doutrinária para posteridade e, por este motivo, tem maior foco frente aos estudiosos do tema.

Apesar do arianismo também ter ocupado a atenção do bispo de Hipona, sua intervenção não é considerada um destaque dentro desta controvérsia, tendo seus escritos

sepultado. / Ressuscitou ao terceiro dia, / conforme as Escrituras, / e subiu aos céus, / onde está sentado à direita do Pai. / E de novo há de vir, / em sua glória, / para julgar os vivos e os mortos; / e o seu reino não terá fim. / Creio no Espírito Santo, / Senhor que dá a vida, / e procede do Pai e do Filho; / e com o Pai e o Filho é adorado e glorificado: / ele que falou pelos profetas. / Creio na Igreja, una, santa, católica e apostólica. / Professo um só batismo para remissão dos pecados. / E espero a ressurreição dos mortos / e a vida do mundo que há de vir. – Amém”. Apud: GONZALEZ, Justo L. *Uma História do Pensamento Cristão*, V 1, São Paulo, Editora Cultura Cristã, 2015.

⁴⁹² TRAPÈ, Agostino. “San Agustín”. In: DI BERARDINO, Angelo (dir.). *Patrología*. Vol. 3: La edad de oro de la literatura patristica latina. Tradução J. M. Guirau. Madrid: BAC, 2007. (BAC Normal, 422), pp. 405-553.

⁴⁹³ Ibidem. p. 399.

e cartas sobre tema sendo parcamente estudados. Principalmente se forem considerados alguém como Hilário e Ambrósio, dois que também se encontravam no ocidente. O baixo número de escritos de Agostinho sobre o tema também pode ser atribuído ao pouco contato pessoal do bispo com fiéis arianos. O bispo narra o seu primeiro contato com a dissidência em Confissões IX 7,15: “Havia um ano ou pouco mais que Justina, mãe do jovem Imperador Valentiniano, perseguia o vosso servo Ambrósio por causa da heresia com que fora seduzida pelos arianos”⁴⁹⁴. Um primeiro contato, portanto, indireto que fez com que o hiponense se indignasse com o feito de Justina e compreendesse a grande influência que arianismo exercia sobre o Império. A vertente ariana tinha força suficiente para, mesmo na capital do império, manter a divisão de credos entre arianos e cristãos romanos. Quadro que, posteriormente, irá se alterar com as invasões bárbaras, povos que haviam sido parcialmente convertidos ao cristianismo ariano. Frente a isso, o jovem Agostinho procura conhecer as discrepâncias doutriniais entre romanos e arianos. Estudo que irá se aprofundar ao voltar para África, sua própria prática pastoral fez com que tivesse necessidade de compreender a doutrina de Ário⁴⁹⁵ para a refutar em seus sermões, cartas, obras e debates públicos. Do ponto de vista pessoal, porém, Agostinho teve pouco contato com fiéis arianos. Um destes raros encontros é relatado em *Tractatus in Evangelium Ioannis* 40,7:

“Certamente, entre esta multidão talvez alguns sejam arianos. Não ousou suspeitar que haja sabelianos, aqueles que dizem que o Pai é o mesmo que o Filho, pois essa heresia é demasiado antiga e se desvaneceu paulatinamente. A heresia dos arianos, todavia, parece ter ainda alguns movimentos, tal como um cadáver que apodrece, ou, de fato, quando muito, como um homem que agoniza. É preciso que os que restam desta sejam liberados, como muitos já o foram. De fato, esta cidade não os tinha, porém, após a chegada de muitos forasteiros, também vieram alguns deles. Eis que, ao dizer isto, muitos judeus creram nele; eis que também eu; quando falar, os arianos crerão não em mim,

⁴⁹⁴ Agostinho. *Confissões*. Editora Nova Cultura, São Paulo, 2004.

⁴⁹⁵ Ário, provavelmente nascido na Líbia, passou a maior parte de sua vida em Alexandria. Foi ordenado diácono, ele repreendeu amargamente seu patriarca pelas sanções que havia imposto aos meletianos – uma vertente cismática de Alexandria – e, por isso, foi excomungado. O novo patriarca, Áquila, o perdoou e ordenou como sacerdote novamente. Alexandre, seu sucessor, o encarregou de uma paróquia no distrito portuário de Baucali. Era conhecido por sua vida ascética e erudição, entretanto, ganhou notoriedade ao acusado por seus ensinamentos sobre o Filho como uma criatura do Pai. Condenado no Concílio de Nicéia (325), foi banido e posteriormente reabilitado no Sínodo de Jerusalém (335). Porém, não chegou a ver sua doutrina ser reconhecida como ortodoxia, morrendo repentinamente na véspera do dia marcado para ser admitido novamente na comunhão eclesial (336). Cf.: OZAETA, José María. “Introducción General” in *Obras Completas de San Agustín XXXVIII – Escritos Antiarrianos* (1º), Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madri: Editora Católica, 1990. p.125.

mas comigo.”⁴⁹⁶

Outra possibilidade explicativa seria que o arianismo se encontrava em uma crise política e doutrinária, assim, quando Agostinho passa a se envolver ativamente com o debate, este já estaria estagnado. Mudanças no quadro político do império romano e a falta de originalidade especulativa quanto às questões doutrinárias, acabaram por esgotar a questão trinitária tanto entre os arianos como os cristãos romanos⁴⁹⁷. Seja como for, o arianismo foi a grande dissidência do século IV e, mesmo ao início do V, consistia no grande concorrente ao cristianismo romano. Somente este fato já seria suficiente motivação para a entrada de Agostinho nesta polêmica, entretanto, o hiponense também foi provocado e desafiado a entrar nela pelo ariano Maximino. Desta disputa resultaram as obras *Collatio cum Maximino arianorum episcopo*, *Sermo Arianorum*, *Contra Maximinum* e o *De Trinitate*⁴⁹⁸.

O arianismo foi uma vertente cristã que se originou das interpretações doutrinárias de Ário, um presbítero da igreja de Alexandria, que ao final do século III e início do IV pregou a concepção trinitária na qual o Pai e o Filho não compartilhavam de uma mesma substância. A igreja de Alexandria, notória por suas disputas doutrinárias, acabou dividida em meio à luta entre o presbítero e o bispo Alexandre de Alexandria. O conflito fez necessária a intervenção de Osório de Córdoba e, posteriormente, que o imperador Constantino convocasse o Concílio de Nicéia em 325. A polêmica tornou fundamental ao cristianismo definir adequadamente seus conceitos e práticas, produzindo a fórmula na qual o Filho passou a ser considerado consubstancial com o Pai, o que condenou as proposições de Ário e deu início à construção da ortodoxia cristã.

A dissidência ariana foi, dentre as heresias trinitárias, uma protagonista e, como tal, colocava em debate as pessoas da trindade, em especial a concepção da figura de

⁴⁹⁶ *Tractatus in Evangelium Ioannis* 40,7: “En efecto, entre esta multitud algunos son tal vez arrianos. No oso sospechar que haya sabelianos, los que dicen que el Padre es el mismo que el Hijo, pues esa herejía es demasiado antigua y paulatinamente se ha desvanecido. La de los arrianos, en cambio, parece tener aún algunos movimientos, cual de cadáver que se pudre, o ciertamente, como mucho, cual de hombre que agoniza. Es preciso que de ahí sean liberados los restantes, como de allí han sido liberados muchos. Y, por cierto, esta ciudad no los tenía; pero, tras haber llegado muchos forasteros, han venido también algunos de aquéllos. He ahí que, al decir esto el Señor, muchos judíos creyeron en él; he ahí que, al hablar también yo, los arrianos han de creer no en mí, sino conmigo”.

⁴⁹⁷ SIMONETTI, Manlio. La crisi ariana nel IV secolo. Vol. 11. Institutum patristicum Augustinianum, 1975. p. 553.

⁴⁹⁸ Cf.: SIMONETTI, M. *Ario-Arianesimo*. A. di BERARDINO (a cura), NDPAC, pp. 503-512.

Cristo. A historiografia clássica atribui sua origem à percepção filosófico-teológica, Gibbon a toma como base em sua análise do arianismo e a estabelece como um fator de diferenciação para com o donatismo.

A cisma dos donatistas estava confinada à África; já a controvérsia trinitária, transgressão de natureza mais dissuasiva, havia progressivamente invadido o mundo cristão em todas as suas partes. A primeira das querelas se dera acidentalmente, ocasionada pelo abuso da liberdade; a segunda era discussão abstrusa e misteriosa, derivada do abuso da filosofia.⁴⁹⁹

Simonetti ressalta que o arianismo não foi um fenômeno de geração espontânea, mas o produto de controvérsias histórico-doutrinárias já presentes no cristianismo. Estas questões acabaram por eclodir no final do século III dando origem a dois partidos, colocando em oposição, por um lado, Alexandre e Atanásio, e, por outro, Ário⁵⁰⁰. Em si, o nascimento do arianismo pode ser atribuído a uma disputa interna do bispado de Alexandria. Visto que, as interpretações de Ário e as soluções propostas por ele têm seus fundamentos na escola doutrinária de Alexandria. Uma escola que era conhecida pelo uso do arcabouço teórico da filosofia para interpretar e explicar os ensinamentos cristãos, cuja sua maior influência era o platonismo. A relação entre Pai e Filho proposta por Ário, portanto, carrega forte influência platônica, assim como um dos principais nomes da escola de Alexandria como, por exemplo, Orígenes. Este autor alexandrino defendia uma exegese alegórica das Escrituras, propondo uma doutrina do *Logos* que marca tanto a escola de Alexandria como o arianismo. Nesta, Cristo é compreendido como a Sabedoria, a Razão e a palavra divina que subsiste e é subordinada ao Pai⁵⁰¹. A fim de evitar tendências monárquicas, Orígenes estabelece três *hipóstases* que subsistem dentro da divindade – Pai, Filho e Espírito Santo. Cada qual com suas características e funções, coexistindo dentro uma única e mesma entidade que é Deus⁵⁰². Tal hipótese se tornará um dos alicerces da escola alexandrina, dominando, através dos capadócios, a especulação

⁴⁹⁹ “The schism of Donatists was confined to Africa: the more dissuasive mischief of Trinitarian controversy successively penetrated into every part of the Christian world. The former was an accidental quarrel, occasioned by the abuse of freedom; the latter was a high and mysterious argument, derived from the abuse of philosophy.” GIBBON, op. cit., p. 237.

⁵⁰⁰ Cf.: SIMONETTI, M. La crisi ariana nel IV secolo. Vol. 11. Institutum patristicum Augustinianum, 1975. p. 553. SIMONETTI, M. *Ario–Arianesimo*. A. di BERARDINO (a cura), NDPAC, pp. 503-512.

⁵⁰¹ BOEHNER, Philotheus. *História da Filosofia Cristã*, trad: Raimundo Vier, 12 ed., Petrópolis, Vozes, 2009. p. 52.

⁵⁰² Ibidem. p. 61.

doutrinária no cristianismo oriental.

Mesmo com a condenação de Orígenes pelo bispo Demétrio em 230/31 e sua fuga posterior para Cesareia na Palestina, sua doutrina se tornou a oficial da escola alexandrina e rapidamente se espalhou influenciando todo o oriente cristão. Vale ressaltar que, o cristianismo oriental era constituído por uma pluralidade de tendências que competiam entre si pela hegemonia doutrinária. Por comparação ao ocidente, o oriente apresentava um número muito maior de vertentes doutrinárias, sendo marcadamente fragmentado durante os primeiros séculos cristãos. Pode-se afirmar, de maneira didática, que esta confederação de igrejas cristãs tinha como tendência a defesa do monoteísmo em oposição a tendências como o maniqueísmo⁵⁰³, acusadas de pregarem a existência de mais de um Deus. Neste sentido, foram desenvolvidas teorias que procuravam demonstrar a existência de uma única *hipóstase*, considerando o Pai, o Filho e o Espírito Santo como três modos de manifestação de uma única divindade. Algo encontrado em vários dos antecessores ao arianismo no oriente.

Resumindo alguns dos casos mais famosos, em 257 ocorreu o confronto entre Dionísio, bispo de Roma, e o patriarca de Alexandria também chamado de Dionísio. O bispo romano repudiou o que chamo de uma tentativa de “cortar e dividir” a monarquia divina em três princípios. Em efeito, o patriarca subordinou o Filho, considerando-o uma criação do Pai⁵⁰⁴. Em 268, Paulo de Samósata foi condenado por um concílio em Antioquia por pregar o adocionismo, acreditando que Cristo era um homem que foi escolhido para que nele habitasse o *Logos* divino⁵⁰⁵. Neste caso, o *Logos* seria a forma ou a capacidade que Deus teria intervir no mundo terreno. Luciano, o professor de Ário e um dos mártires de Antioquia na ocasião da perseguição de Diocleciano, era um dos principais representantes das teorias de Orígenes, também foi condenado como herético e acabou por se separar da Igreja de Alexandria⁵⁰⁶. O pensamento de Orígenes, por si próprio, é um ponto polêmico dentro da Igreja de Alexandria, contando com forte oposição tanto interna como externa. Todos os escritos de Orígenes acabaram eventualmente sendo condenados como heréticos. De fato, a controvérsia ariana surge da disputa entre dois seguidores dos ensinamentos de Orígenes: o presbítero Ário e o bispo

⁵⁰³ Cf.: SIMONETTI, Manlio. *Teologia alessandrina e teologia asiatica al concilio di Nicea*. Augustinianum, v. 13, n. 3, pp. 369-398, 1973.

⁵⁰⁴ Ibidem.

⁵⁰⁵ Ibidem.

⁵⁰⁶ Ibidem.

Alexandre.

O ponto mais importante da doutrina de Ário é, sem dúvida, a questão trinitária, um debate que procurava definir tanto o conceito como a natureza da trindade. O presbítero se centrou principalmente na figura de Cristo, questionando sua consubstancialidade e coeternidade com o Pai. Esta questão cristológica vai dominar o debate doutrinário durante todo o século IV, tendo profundo impacto sobre a crença e as práticas cristãs. As posições de Ário sobre o tema poderiam ser resumidas em três pontos de maior destaque: primeiro, quanto à encarnação, compreende que o *Logos* apenas assumiu a carne de um homem, ou seja, o *Logos* não se transforma em uma alma humana, somente substituindo a alma que anteriormente habitava este homem; segundo, esta cristologia, comumente chamada de Logos-Sarx⁵⁰⁷, estabelece que o Filho é “uma criatura” e, por consequência, algo que foi criado pelo Pai. Como criação, o Filho não pode ser coeterno com o Pai, muito menos compartilhar de sua substância. Quando o *Logos* encarna apenas são-lhe atribuídos traços humanos. Terceiro, acredita haver uma unidade entre o *Logos* e a carne que-lhe foi atribuída. Tal unidade seria semelhante à encontrada entre o corpo e a alma humana, assim sendo, *Logos* ou Palavra que se fez carne detém uma única natureza. Neste sentido, Jesus Cristo é *Logos* que se fez carne, não se tornou homem e não assumiu uma alma humana, tem uma única natureza: a divina. Não poderia ter duas naturezas⁵⁰⁸, uma humana e outra divina, pois não era um ser humano em sua integralidade, mas Deus que ocupou o lugar da alma na carne⁵⁰⁹. Teoria que posteriormente será conhecida como monofisismo.

O arianismo era uma dentre as tantas vertentes desta controvérsia trinitária que visavam definir os princípios fundamentais da fé cristã: a unidade da natureza divina da trindade, a encarnação do *Logos* divino e a natureza de Cristo. Basicamente, procurava-se conservar a unidade divina conforme esta era demonstrada no antigo testamento por

⁵⁰⁷ Tradução literal do grego é Palavra-carne, o *Logos* se fez carne ou se tornou carne. Frase grega pode ser encontrada em Jo 1,14: “E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós; e nós vimos a sua glória, glória que ele tem junto ao Pai como Filho único, cheio de graça e de verdade”. Cf.: 1 Jo 4,2, 2 Jo 7 e Rm 1,3. Passagem de interpretação bastante polêmica, cuja leitura varia conforme o paralelo feito, por exemplo, se lida em conjunto com Gn 6,3, Sl 56,5, Is 40,6-8, Jo 3,6 e Jo 17,2, a “carne” faz referência a fraqueza e a mortalidade humana; entretanto se interpretada em conjunto com Fl 2,6-8, o Verbo é revestido de humanidade assumindo todas suas fraquezas e a mortalidade.

⁵⁰⁸ *Due nature* de Cristo – que reconhece nele tanto a forma humana, herdada de sua mãe, como a divina, advinda do próprio Deus criador.

⁵⁰⁹ Cf.: OZAETA, José María. “Introducción General” in *Obras Completas de San Agustín XXXVIII – Escritos Antiarrianos (I°)*, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madri: Editora Católica, 1990. pp.125-30.

passagens como Deuteronômio 6,4, Êxodo 3,14, 1 Reis 8,56-60 e 18,21, 2 Reis 19,15-19, Eclesiásticos 1,8-9, Amós 4,13 e 5,8, Isaías 42,8, Zacarias 14,9 e Miqueias 1,11⁵¹⁰. Para o cristianismo primitivo se tratava de uma das mais essenciais e complexas questões a serem respondidas, com cada uma de suas vertentes propondo sua própria resposta ao tema. Segundo os modalistas, o Filho e o Espírito Santo seriam uma mera manifestação do único Deus em sua relação com o mundo; os adocionistas defendiam que Jesus seria um simples homem, adotado por Deus e divinizado por este; já os subordinacionistas acreditavam que o Filho e o Espírito Santo eram subordinados ao Pai como deuses inferiores; enquanto que os arianos compreendiam Cristo e o Espírito Santo como criações de Deus e, assim sendo, subordinados a este⁵¹¹. Dentre tantos concorrentes, o arianismo rapidamente se destacou e tornou-se um sério candidato ao status de ortodoxia.

Para Simonetti, o arianismo se apresentou inicialmente como nova possibilidade interpretativa dentro da escola alexandrina, sendo que rapidamente se desenvolveu como algo novo, tornando-se independente desta escola. Ainda segundo o autor, o processo de formação da dissidência exhibe ideias das escolas de Alexandria e Antioquia, tendo três principais referências: Orígenes, Luciano de Antioquia e o adocionismo de Paulo de Samósata⁵¹². Os principais adversários do arianismo surgirão justamente da escola

⁵¹⁰ **Dt 6,4** : “Ouve, ó Israel: Iahweh nosso Deus é o único Iahweh!”; **Ex 3,14**: “Disse Deus a Moisés: 'Eu sou aquele que é.' Disse mais: 'Assim dirás aos filhos de Israel: 'EU SOU me enviou até vós'"); **1 Rs 8,60**: “Assim, todos os povos da terra reconhecerão que somente Iahweh é Deus e que não há outro além dele); **1 Rs 18,21** (Elias, aproximando-se de todo o povo, disse: "Até quando claudicareis das duas pernas? Se Iahweh é Deus, segui-o; se é Baal segui-o." E o povo não lhe pôde dar resposta”); **2 Rs 19,15-19**: “E Ezequias orou assim na presença de Iahweh: "Iahweh, Deus de Israel, que estás sentado sobre os querubins, tu és o único Deus de todos os reinos da terra, tu fizeste o céu e a terra. [...] Mas agora, Iahweh, nosso Deus, livra-nos de sua mão, te suplico, e que todos os reinos da terra saibam que só tu és Deus, Iahweh!”; **Ec 1,8-9**: “Só um é sábio, sumamente terrível quando se assenta em seu trono: 9é o Senhor. Ele a criou, a viu, a enumerou e a difundiu em todas as suas obras”; **Am 4,13**: “Porque é ele quem forma as montanhas e quem cria o vento, quem revela ao homem seu pensamento, quem faz da aurora trevas e quem caminha sobre os altos da terra: Iahweh, Deus dos Exércitos, é o seu nome”; **Am 5,8**: “Ele que faz as Plêiades e o Órion, que transforma as trevas em manhã, que escurece o dia em noite, que convoca as águas do mar e as despeja sobre a face da terra, Iahweh é o seu nome!”; **Is 42,8**: “Eu sou Iahweh; este é o meu nome! Não cederei a outrem a minha glória, nem a minha honra aos ídolos.”; **Zc 14,9**: “Então Iahweh será rei sobre todo país; naquele dia, Iahweh será o único, e seu Nome o único”; **Mq 1,11**: “Sim, do levantar ao pôr-do-sol, meu Nome será grande entre as nações, e em todo lugar será oferecido ao meu Nome um sacrifício de incenso e uma oferenda pura. Porque o meu Nome é grande entre os povos! Disse Iahweh dos Exércitos”.

⁵¹¹ CF.: FRANGIOOTTI, Roque. *História das Heresias (séc. I-VII) – Conflitos ideológicos dentro do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1995; RIBEIRO, João Jr. *Pequenas história das heresias*, Campinas, São Paulo, ed. Papirus, 1989; ESBOÛÉ, Bernard. *História dos Dogmas*. Trad.: Marcos Bagno. São Paulo: Edições Loyola, 2002; e GONZALEZ, Justo L. *Uma História do Pensamento Cristão*, V 1, São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2015.

⁵¹² CF.: SIMONETTI, Manlio. La crisi ariana nel IV secolo. Vol. 11. Institutum patristicum Augustinianum, 1975. SIMONETTI, M. *Ario-Arianesimo*. A. di BERARDINO (a cura), NDPAC, p. 503-512. SIMONETTI, Manlio. *Teologia alessandrina e teologia asiatica al concilio di*

alexandrina, dos quais o bispo Alexandre e Atanásio, seu sucessor, serão seus maiores destaques. Ário e seus seguidores ensinavam que o *Logos* fora criado pelo Pai para servi-lo como ferramenta na criação e posterior ação no mundo. Neste sentido, Jesus Cristo seria o Verbo que se fez homem, sendo a mais importante criatura gerada por um Deus que é uno e eterno. A fundamentação do arianismo estava na passagem de Provérbios 8, 22-23: “Iaweh me criou, primícias de sua obra, de seus feitos mais antigos. Desde a eternidade fui estabelecido, desde o princípio, antes da origem da terra”. O Verbo não era apenas superior às outras criaturas, era também anterior a todas, tendo sido criado antes até da criação do mundo. O Espírito Santo, por sua vez, seria uma criação do Filho, por isso sua posição seria inferior a este. O que estabelecia uma clara hierarquia na Trindade na qual o Pai estava acima de todos os outros, seguido de Jesus Cristo e, inferior aos outros, o Espírito Santo.

Deus, sendo único e indivisível, não compartilhava sua essência nem mesmo com o Filho. Assim, o Filho pertenceria à ordem da criação. O Arianismo consiste em um monoteísmo absoluto, de modo que o Filho não pode ser uma emanção do Pai, muito menos uma parte de sua substância, ou ainda semelhante ao Pai, como as outras vertentes defendiam. Qualquer uma dessas possibilidades ou negaria a unidade ou a natureza imaterial de Deus. O Filho não pode existir sem um começo, visto que, seria um “irmão” do Pai caso fosse coeterno com o mesmo, e não um Filho; ou seja, Jesus Cristo, como ser dotado de matéria, foi criado em dado momento e local pertencendo ao tempo e espaço. Antes desta criação, o Filho não existia, é, portanto, incorreto afirmar que Deus é eternamente Pai. Isto não significa, contudo, que não existiu sempre um Verbo em Deus, uma razão imanente; mas que este Verbo ou razão de Deus, é diferente do Filho, que foi criado mais tarde.

O arianismo foi considerado heresia e condenado no Concílio de Nicéia em 325 e o combate as suas ideias quanto à Trindade e à pessoa de Cristo levou a um firme posicionamento da Igreja cristã romana e à produção do primeiro passo na formação da ortodoxia: profissão de fé de Nicéia.

Cremos em um Deus, o Pai Todo-Poderoso, criador de todas as coisas visíveis e invisíveis. E em um Senhor Jesus Cristo, o Filho de Deus, gerado como o

Unigênito do Pai, isto é, da substância do Pai, Deus de Deus, luz de luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro, gerado, não-feito, de uma substância com o Pai, mediante o qual todas as coisas vieram a existir, tanto as que estão no céu como as que estão na terra, Que por nossa causa, humanos, e por causa da nossa salvação, desceu e encarnou-se, tornando-se humano, sofreu e ressuscitou no terceiro dia, ascendeu aos céus, e virá julgar os vivos e os mortos.⁵¹³

Nicéia estabelece, conseqüentemente que: 1) O Filho foi gerado pelo Pai, não criado; 2) Jesus Cristo dispõe da mesma substância que Deus, portanto, o Filho é consubstancial com o Pai; 3) Por não ter sido criado e ter a mesma substância, o Jesus é coeterno com Deus; 4) Jesus Cristo é Deus, não é uma emanção ou uma modalidade, muito menos, um ser humano que foi adotado e divinizado; 5) Não há hierarquia na Trindade. Mesmo condenado, o arianismo não desapareceu, estabelecendo-se posteriormente entre as monarquias europeias e como a vertente hegemônica nas províncias orientais do Império Romano. Nicéia, entretanto, define o que seria a ortodoxia e heterodoxia ou heresia. A ortodoxia se fundamentou no cânon já fixado e na tradição apostólica e, as heresias definidas como distorções da ortodoxia e, assim sendo, mensagem de Cristo e da verdadeira via salvífica.

A intervenção imperial quanto à querela se transformou em um complicativo por ambigüidade e indecisão. Dependendo do Imperador ou contexto, ora a autoridade imperial apoiava o credo niceno ora prestigiava os arianos. Em 355, o Imperador Constante, incentivado por seus conselheiros arianos, irá produzir a chamada “a blasfêmia de Sirmium”:

Mas visto que algumas ou muitas pessoas foram perturbadas por questões acerca da substância, chamada em grego de *homoousius*, isto é, para torná-la mais claramente entendida, quanto a [da mesma substância], ou o que é chamado [de substância igual], não deve existir menção feita disso tudo. Nem deve ser feita nenhuma exposição delas pela razão e consideração de que elas não estão contidas nas Escrituras divinas, e que elas estão acima do entendimento humano, nem pode qualquer homem declarar o nascimento do Filho, do qual é escrito, Quem declarará Sua geração? Pois é evidente que somente o Pai sabe como Ele criou o Filho, e o Filho como Ele foi criado do Pai. Não há questionamento de que o Pai é maior. Ninguém pode duvidar que o Pai é maior que o Filho em honra, dignidade, esplendor, majestade, e no próprio nome de Pai, o próprio Filho testifica, Aquele que me enviou é maior que Eu. E ninguém é ignorante de que é doutrina Católica de que existem duas pessoas do Pai e do Filho; e que o Pai é maior, e que o Filho está subordinado

⁵¹³ Apud: GONZALEZ, Justo L. *Uma História do Pensamento Cristão*, V 1, São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2015. pp. 204-05.

ao Pai, junto com todas as coisas que o Pai subordinou-lhe, e que o Pai não tem começo e é invisível, imortal e impassível, mas o Filho foi criado do Pai, Deus de Deus, Luz da Luz, e que a geração deste Filho, como é dito acima, ninguém sabe a não ser Seu Pai⁵¹⁴.

Efetivamente, o Imperador anulou o Concílio de Nicéia através da proibição de toda a discussão acerca da *ousia* ou *substantia*. Como agravante, Constante ainda buscou impor a concepção da inferioridade do Filho em relação ao Pai em todo império, não somente na parte oriental na qual o termo *homoousios* era contestado, mas também na parte ocidental onde tal fórmula era parte da tradição da Igreja. “A blasfêmia de Sirmium”, em si, é somente um dos momentos em que houve uma aparente vitória do arianismo sobre seus concorrentes e este quase se tornou a ortodoxia. No final do século IV, os princípios proclamados no Concílio de Nicéia foram reafirmados no Concílio de Constantinopla, em 381, condenando mais uma vez o arianismo nas suas mais variadas manifestações. Embora em decadência dentro dos territórios romanos, o arianismo demonstrou grande vitalidade rompendo as fronteiras do Império. Esta dissidência foi absorvida pelos povos germanos que viviam do outro lado do limes, assim, quando os visigodos e outros povos germânicos invadem e conquistam as províncias romanas ocorre uma revitalização do arianismo e a renovação do conflito da vertente com o cristianismo romano.

Este arianismo presente em povos como os godos e visigodos carregam suas nuances e especificidades. Estas variações em relação ao pensamento inicial de Ário, e o arianismo mais tradicional, podem ser contatadas nos documentos deste período, cujo um dos autores de maior proeminência será Úlfilas. Conhecido como Apóstolo godo, este autor ariano viveu durante o século IV, tendo nascido por volta de 311 e sendo consagrado como bispo por Eusébio de Nicomédia em 341. Morreu em Constantinopla entre 380 e 381, deixando um vasto legado de pregação e conversão dos povos germanos que o ligam diretamente à origem do cristianismo gótico⁵¹⁵. Entre suas obras está a que traduziu das Escrituras para o gótico e sua participação no concílio de Constantinopla de 360. Neste concílio houve uma tentativa de reconciliação entre os defensores de Nicéia e os arianos,

⁵¹⁴ Apud: GONZALEZ, Justo L. *Uma História do Pensamento Cristão*, V 1, São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2015. p. 213.

⁵¹⁵ WACE, Henry. *A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines*, Vol. 1: A-D. Boston: Little, Brown, and Co., 1877. p. 1615.

produzindo uma visão intermediária ao credo de ambos⁵¹⁶. Úlfilas deixou seu testemunho sobre o concílio explicando seu posicionamento e a decisão final do mesmo:

Não desprezamos a fórmula antioquina do sínodo em *Encoeniis*, mas como os termos *Ὁμοούσιος* e *Ὁμοιούσιος* causam muita confusão, e porque alguns criaram recentemente o *ἀνόμοιος*, nós então rejeitamos *ὁμοούσιος* e *ὁμοιούσιος* como contrários às Sagradas Escrituras; o *ἀνόμοιος*, no entanto, nós anatematizamos e reconhecemos que o Filho é semelhante ao Pai, de acordo com as palavras do apóstolo, que O chama de imagem do Deus invisível. Cremos em nosso Senhor Jesus Cristo, Seu Filho, que foi gerado por Ele antes de todas as eras sem mudança, o Deus unigênito, *Logos* de Deus, Luz, Vida, Verdade e Sabedoria. . . . E quem declara qualquer outra coisa fora desta fé não tem parte na Igreja católica⁵¹⁷.

Ao final de sua vida, o bispo godo mais uma vez procurou professar sua crença e fé através de seu testamento:

“Eu, Ulfilas, bispo e confessor, sempre acreditei assim e, nesta fé única e verdadeira, dou o passo definitivo até meu Senhor: Creio em um só Deus Pai, o único não engendrado e invisível e em seu Filho unigênito, nosso Senhor e Deus, criador e autor de todo o criado, que não tem semelhante. Em consequência, somente existe um único Deus, o Pai, que também é Deus de nosso Deus; creio em um só Espírito Santo, virtude iluminadora e santificante, como Cristo disse a seus apóstolos depois de sua ressurreição (...), que não é Deus nem Senhor, senão ministro fiel de Cristo; não igual, senão súdito e obediente em tudo ao Filho; e, que também o Filho é súdito e obediente em tudo a Deus e Pai, semelhante. Como Deus, tudo criou (genuit) por Cristo e ordenou no Espírito Santo”.⁵¹⁸

⁵¹⁶ Idem, p. 1616.

⁵¹⁷ “We do not despise the Antiochian formula of the synod in *Encoeniis*, but because the terms *Ὁμοούσιος* and *Ὁμοιούσιος* occasion much confusion, and because some have recently set up the *ἀνόμοιος*, we therefore reject *ὁμοούσιος* and *ὁμοιούσιος* as contrary to the Holy Scriptures; the *ἀνόμοιος*, however, we anathematize, and acknowledge that the Son is similar to the Father in accordance with the words of the apostle, who calls Him the image of the invisible God. We believe in our Lord Jesus Christ, His Son, Who was begotten by Him before all ages without change, the only-begotten God, *Logos* from God, Light, Life, Truth, and Wisdom...And whoever declares anything else outside this faith has no part in the Catholic church”. Apud: WACE, Henry. *A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines*, Vol. 1: A-D. Boston: Little, Brown, and Co., 1877. p. 1616.

⁵¹⁸ Tradução livre. Em sua versão espanhola o texto diz: “Yo, Ulfilas, obispo y confesor, siempre he creído así, y en esta fe única y verdadera doy el paso definitivo hacia mi Señor: Creo en un solo Dios Padre, el único no engendrado e invisible; y en su Hijo unigénito, nuestro Señor y Dios, creador y autor de todo lo creado, que no tiene semejante. En consecuencia, sólo existe un único Dios, el Padre, que también es Dios de nuestro Dios; creo en un solo Espíritu Santo, virtud iluminadora y santificante, como Cristo dijo a sus apóstoles después de su resurrección..., que no es Dios ni Señor, sino ministro fiel de Cristo; no igual, sino súbdito y obediente en todo al Hijo; y que también el Hijo es subdito y obediente en todo a Dios y Padre, semejante. Como Dios, todo lo creó (genuit) por Cristo y ordenó en el Espíritu Santo”.

A partir destes dois testemunhos é possível esboçar algumas das características do arianismo no final do século IV e início do século V. Este arianismo, vale ressaltar, tem suas singularidades, porém compartilha das características fundamentais aos quais Agostinho irá se deparar em seu embate com a dissidência. A crença explicitada por Úlfilas demonstra um claro contraste com a nicena, divergindo sobre a questão trinitária na definição dos seus entes participantes, sua natureza e o papel desempenhado por estes. Em oposição a Nicéia, há uma nítida hierarquia entre as pessoas da trindade, o Pai transcende de maneira absoluta sobre o Filho e o Espírito Santo. O Pai é o único Deus verdadeiro, único ingênito, eterno, sem começo ou fim, supremo perante toda criação, é sublime sendo superior e seu autor mais elevado. É todos os tipos de excelência e perfeição, assim sendo, imaterial. Ele é o bem absoluto, eterno, incompreensível, invisível, imortal, incorruptível, incomunicável, de substância espiritual simples e não composta⁵¹⁹.

Embora o Pai reine supremo e sozinho, não dividindo nem diminuindo sua divindade, ele procura manifestar sua bondade e sua virtude. O Filho é, por si mesmo, esta vontade e poder. É a manifestação do Pai, criado e gerado por este, constitui o único Deus gerado. Este “segundo deus”, de acordo com as Escrituras, é Pai e criador, depois do Pai, pelo Pai e pela glória do Pai. Neste sentido, recebe os títulos de “grande senhor”, “grande rei”, “legislador”, “redentor” e “salvador”. O Filho é Deus, mas tem outro senhor que é maior do que ele, seu pai. De forma hierárquica, há uma diferença de divindade entre o Pai e o Filho. O Pai é inato, é criador do criador, enquanto o Filho é unigênito, gerado para ser o criador de toda a criação. O Pai é Deus do Senhor, já o Filho é o Senhor de toda a criação⁵²⁰. O Espírito Santo, por sua vez, não é o Pai nem é o Filho. É uma criação feita pelo Pai através do Filho. Por consequência, o Pai criou o Filho e o Filho criou o Espírito Santo. Do ponto de vista hierárquico, portanto, o Espírito Santo encontra-se no terceiro grau, abaixo tanto do Filho como do Pai. O Espírito Santo não pode ser chamado Deus ou Senhor, não é autor ou criador, mas iluminador e santificador, médico e guia, ajudante e distribuidor da Graça⁵²¹.

Por conclusão, tomando Úlfilas como exemplo da doutrina ariana, pode-se compreender que a dissidência explicitava intensa preocupação em distinguir e definir

⁵¹⁹ OZAETA, José María. “Introducción General” in *Obras Completas de San Agustín XXXVIII – Escritos Antiarianos (Iº)*, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madrid: Editora Católica, 1990. p 167.

⁵²⁰ OZAETA, Op. Cit. p. 168.

⁵²¹ OZAETA, Op. Cit. pp. 168-69.

adequadamente as três pessoas da Trindade. Outras vertentes cristãs como os homousianos (tributários de Nicéia), homeousianos (negavam a igualdade de substância entre Pai e Filho) e macedonianos (negavam a divindade do Espírito Santo), eram vistas pelos arianos como caóticas e ambíguas. Estas vertentes apresentavam as três pessoas da Trindade de maneira confusa e composta, ao passo que a explicação ariana as mostrava de maneira simples e distinta. Os arianos estabeleciam uma clara hierarquia: primeiro o Pai, único Deus verdadeiro; segundo o Filho, criado ou gerado pelo Pai para ser o criador e Senhor de todas as criaturas; e, em terceiro, o Espírito Santo, uma criação do Pai através do Filho, que ilumina e santifica. Cada qual, portanto, determinado em seu papel e função.

Segundo Agostinho o cristianismo romano era acusado pelos arianos de sabelianismo. A crença nicena, assim sendo, negaria o dogma da Santíssima Trindade, afirmando haver uma única substância ou pessoa em Deus. Ao que o hiponense responde:

Porém, assim como os arianos nos acusam de sabelianos, ainda que não digamos que o Pai, o Filho e o Espírito Santo sejam uma e a mesma pessoa, como dizem os sabelianos, senão que dizemos que são uma e a mesma a natureza do Pai, do Filho e do Espírito Santo, conforme afirmam os católicos; do mesmo modo, os pelagianos nos acusam de maniqueos, ainda que não digamos que o matrimônio seja um mal, como dizem os maniqueos, senão que dizemos o primeiro mal dos homens ocorreu aos primeiros cônjuges e, a partir daí, propagou-se a todos os homens, como dizem os católicos. E como os arianos, querendo fugir dos sabelianos, caíram em algo pior, pois atreveram-se a distinguir as pessoas da Trindade, como as naturezas, o mesmo fizeram os pelagianos, tratando de evitar o contágio perverso dos maniqueos, viram-se obrigados a admitir, a propósito do fruto do matrimônio, coisas mais perniciosas que os próprios maniqueos, pois creem que os inocentes não necessitam de Cristo como médico. (*De Nuptiis et Concupiscentia*, 2,23,38)⁵²².

No *De haeresibus* (428/429), Agostinho resume sua opinião sobre a vertente ariana:

⁵²² *De Nuptiis et Concupiscentia*, 2,23,38: “Pero así como los arríanos nos acusan de sabelianos, aunque no digamos que el Padre, y el Hijo, y el Espíritu Santo son una y la misma persona, como dicen los sabelianos, sino que decimos que es una y la misma naturaleza la del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo, según afirman los católicos; del mismo modo, los pelagianos nos acusan de maniqueos, aunque no digamos que el matrimonio es un mal, como dicen los maniqueos, sino que decimos que el mal primero de los hombres ocurrió a los primeros cónyuges, y de allí se propagó a todos los hombres, como dicen los católicos. Y como los arríanos, queriendo huir de los sabelianos, cayeron en algo peor, porque se atrevieron a distinguir no las personas de la Trinidad, sino las naturalezas, lo mismo los pelagianos, tratando de evitar el contagio perverso de los maniqueos, se ven obligados a admitir, a propósito del fruto del matrimonio, cosas más perniciosas que los mismos maniqueos, porque creen que los párvulos no necesitan a Cristo como médico”.

Arianos, de Ário, são conhecidíssimos por aquele erro como que negam que o Pai e o filho e o Espírito Santo são de uma e a mesma natureza e substância ou, para dizê-lo mais claramente essência, que em grego se chama “ousia”, senão que o Filho é criatura, mas além que o Espírito é criatura da criatura, é dizer, querem que seja criado pelo mesmo filho. Por sua vez, são muito menos conhecidos naquilo que opinam sobre que Cristo recebeu somente a carne sem a alma. E não encontro a ninguém que lhes tenha rebatido nunca neste ponto. E isto é verdade. Epifânio também não o calou, e eu o tenho comprovado com absoluta certeza por algumas escrituras suas e conversações. Sabemos que rebatizam também aos católicos; se fazem o mesmo com os não católicos, o ignoro (*De haeresibus*, 49)⁵²³.

O bispo de Hipona reafirma a doutrina niceno-constantinopolitana em seu debate com os com os arianos. Para ele, há, na Trindade, uma total igualdade entre as pessoas. Pai, Filho e Espírito Santo compartilham todas as características e atributos, constituindo, de fato, uma única substância ou essência. O Pai é Deus, o Filho é Deus e o Espírito Santo é Deus, não há três deuses, mas uma única essência de um único Deus. A divindade cristã é definida, portanto, tendo uma essência e três pessoas. O que acarreta que “Pai não é o Filho, de que o Filho não é o Pai e Espírito Santo não é o Pai nem o Filho (...) O que não se pode esclarecer é o que são essas pessoas e como se explica a sua unidade”⁵²⁴.

Este capítulo tem por objetivo compreender como Agostinho de Hipona constrói o *ethos* retórico ariano. Partindo da análise dos tratados antiarianos: *Sermo Arianorum*, *Contra Sermonem Arianoru* e *Contra Maximinum Haereticum Arianorum Episcopum*. O capítulo irá se centrar na questão trinitária, nos argumentos do bispo e o processo que este empreende na construção do *ethos* retórico ariano.

⁵²³ *De haeresibus*, 49: “Arrianos, de Arrio, son conocidísimos por aquel error con que niegan que el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo son de una y la misma naturaleza y sustancia o, para decirlo más claramente, esencia, que en griego se llama “ousia”, sino que el Hijo es criatura, pero además que el Espíritu es criatura de la criatura, es decir, quieren que sea creado por el mismo Hijo. En cambio, son mucho menos conocidos en aquello que opinan sobre que Cristo recibió la carne sola sin el alma. Y no hallo a nadie que les haya rebatido nunca en este punto. Y esto es verdad. Epifanio tampoco lo calló, y yo lo he comprobado con absoluta certeza por algunos escritos suyos y conversaciones. Sabemos que rebautizan también a los católicos; si hacen lo mismo a los no católicos, lo ignoro”. AGUSTÍN. Las Herejías in Obras Completas de San Agustín, trad: Balbino Martín Pérez, <http://www.augustinus.it/spagnolo/eresie/index2.htm>, acessado em 01/02/2016..

⁵²⁴ GILSON, Étienne. Introdução ao estudo de Santo Agostinho, Trad.: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2006. p. 430.

IV. 1 - A Construção do Ethos Ariano no Debate com Maximino

A origem, o desenvolvimento e declínio do arianismo são geralmente retratados durante o século IV, o que poderia produzir a falsa impressão de que a dissidência teria desaparecido ou não teria tamanha importância nos séculos seguintes. Apesar da perda de seu fôlego inicial, o arianismo ganhou um novo ímpeto através das tribos germanas que passaram a invadir e conquistar terras que antes pertenciam ao império romano. A própria região norte da África, na qual Agostinho viveu, foi conquistada pelos Vândalos de crença ariana. Porém, ao contrário do que acontecerá com o donatismo, o embate com arianismo não ocorrerá ao longo de toda a vida do bispo, mas em momentos pontuais. Possídio somente menciona os arianos por duas vezes em sua biografia de Agostinho de Hipona. Em *Vita Augustini* 7, relata os debates que o bispo travou com os arianos Pascencio⁵²⁵ e Maximino⁵²⁶. Enquanto que em *Vita Augustini* 30,10, transcreve uma carta na qual o hiponense aconselha e pede aos bispos e sacerdotes que não abandonem suas paróquias, mesmo com a invasão ariana e o risco às suas vidas.

Possídio retrata Pascencio como um oficial que abusa de seu poder em seu cargo como coletor de impostos, utilizando sua posição para perturbar e irritar sacerdotes ao questioná-los sobre a sua fé. O debate entre Agostinho e Pascencio, por escolha do ariano, foi algo privado e sem a presença de pessoas para registrar as falas dos debatedores como era o costume da época. O resultado do embate foi um ariano irritado e furioso que se pôs a insultar Agostinho⁵²⁷. Maximino, por sua vez, é mostrado como representante do “erro ariano”, alguém astuto, sedutor e enganador. Após o confronto com o hiponense, Maximino teria mentido ao espalhar a notícia de que teria vencido o encontro. Segundo Possídio, por “astúcia e maldade” teria feito uma intervenção extremamente longa ao final dia, não deixando tempo e espaço para uma resposta adequada de Agostinho⁵²⁸.

⁵²⁵ Cf.: *Epistolae* 238-241.

⁵²⁶ Cf.: *Contra Maximinum Haereticum Arianorum Episcopum*.

⁵²⁷ *Vita Augustini* 7: “En Cartago provocó a controversia, en presencia de honrados y nobles varones, a un Pascencio arriano, funcionario palatino, el cual, abusando de su poder y mordacidad de severísimo cobrador del fisco, continua y ferozmente combatía la fe católica, turbando muchas conciencias y molestando a muchísimos sacerdotes que vivían en la sencillez de su religión. (...) que querían una discusión privada sin escritura, aceptó la conferencia, (...) Pero apenas los dos contendientes se separaron, más irritado y furioso el arriano, comenzó a defender su error con muchas patrañas, blasonando victoria y dando por vencido a San Agustín”.

⁵²⁸ *Vita Augustini* 7: “También disputó en Hipona a deseo y petición de muchos pudientes e ilustres

Levando em conta os escritos do bispo de Hipona, pode-se afirmar que ele confrontou diretamente os arianos em pelo menos quatro oportunidades. A primeira, em 418, o hiponense recebe um panfleto anônimo com um resumo da crença ariana, o *Sermo Arianorum*, o bispo refuta a este no *Contra sermonem Arianorum*. Segunda, entre 427 e 428 empreende o debate com Maximino, o qual transcreve e faz complementos produzindo o *Contra Maximinum arianum*. Terceira, o debate privado e posterior troca de cartas com o ariano Pascencio, deste, porém, somente existem quatro cartas para serem consultadas em *Epístola* 238 a 241. Quarta, em *Epístola* 242 há o registro da troca de correspondência entre Agostinho e Elpidio, um laico ariano. Deste conjunto documental o *Contra sermonem Arianorum* e *Contra Maximinum arianum* são os que apresentam maiores similaridades, tanto do ponto de vista da linguagem como na forma expositiva, ambos visam uma análise e desconstrução da doutrina trinitária ariana.

Visto isso, o *Sermo Arianorum* será provavelmente o primeiro documento da doutrina ariana que o bispo de Hipona analisou de forma pormenoriza. Trata-se de um panfleto curto, em tópicos, que procura expor a doutrina ariana de maneira simples, esquemática e compacta. Consiste, desta maneira, de uma exposição completa e organizada dos argumentos arianos sobre a polêmica trinitária. Apesar do nome sermão, o documento foge das características clássicas do gênero se aproximando mais do que seria um sumário ou rápida exposição doutrinal. O *Sermo Arianorum* encontra-se comentado *Retractationes* 2,52:

Todavia veio a minhas mãos um sermão dos arianos sem o nome de seu autor. Dado o pedido e a instância daquele que o havia enviado, respondi tão rápida e brevemente quanto pude, colocando o mesmo sermão no começo de minha resposta e numerando cada um dos pontos, para que, ao examiná-los, possa-se facilmente observar que respondi a cada um deles.⁵²⁹(*Retractationes* 52).

personajes con un obispo arriano, Maximino, llegado con los godos a África. Lo que de ambas partes se dijo puede leerse en los documentos, los cuales muestran dónde está la astucia y la falsedad del error, para seducir y engañar, y lo que la Iglesia católica siente y predica de la divina Trinidad. Y como también aquel hereje, volviendo de Hipona a Cartago, se lisonjeó de haber salido vencedor por la mucha locuacidad derrochada en la discusión, y mintió en esto; (...) y añadió algunos suplementos para consignar lo que por falta de tiempo no pudo escribirse. Porque ésa fue la astucia y la maldad de aquel hombre: el ocupar casi todo el espacio del día con su última larguísima intervención”.

⁵²⁹ *Retractationes* 52: “Entre tanto vino a mis manos un sermón de los arrianos sin el nombre de su autor. A petición e instancia del que me lo había enviado, respondí con cuanta brevedad y a la vez celeridad pude, poniendo el mismo sermón al principio de mí respuesta, y numerando cada uno de los puntos para que, al ir examinándolos, se pueda advertir fácilmente qué he respondido a cada uno”.

Do ponto de vista doutrinal, O *Sermo Arianorum* e *Contra Maximinum arianum* demonstram de maneira inequívoca que a base da crença ariana estava centrada na concepção de Deus Pai como absolutamente transcendente, superior tanto ao Filho como ao Espírito Santo e único criador de todas as coisas (*Sermo Arianorum* 1-4). Entretanto, tomado o sermão como um todo, o objetivo do texto é definir as relações entre as pessoas da trindade, seus conceitos e funções. Simonetti, ao analisar os dois documentos, propõem uma metodologia que visa compreender os documentos a partir de sua distinção das três pessoas da Trindade. Segundo o autor, *Sermo Arianorum* e *Contra sermonem Arianorum* foram provavelmente a base da argumentação desenvolvida por Agostinho no *Contra Maximinum arianum*⁵³⁰.

Como primeira e mais importante pessoa da Trindade está o Pai, o único e verdadeiro Deus. O *Sermo Arianorum* procura definir o Pai como figura central e mais elevada da trindade através de uma sequência de três tópicos.

O pai é maior que seu Filho. O Filho é incomparavelmente maior e melhor que o Espírito. Pai é Deus e Senhor para seu Filho. O Filho é Deus e Senhor para o Espírito. O Pai, querendo de forma imutável e impassível, engendrou ao Filho. O Filho fez ao Espírito, sem fadiga ou trabalho, unicamente por sua virtude. (*Sermo Arianorum* 26)⁵³¹

Através destes três tópicos se estabelece a supremacia do Pai sobre o Filho e o Espírito Santo, nesta há uma hierarquia na qual o Pai está no lugar mais elevado, seguido pelo Filho e, por fim, pelo Espírito Santo. Da mesma maneira, procura-se explicitar a relação do Pai com as outras duas pessoas da Trindade, ele é o criador e origem última de todas as coisas. Perspectiva que é justificada em *Sermo Arianorum* 27:

Por sua bondade concedeu que todos existissem; todavia, o que Ele é, Ele não o recebeu de ninguém. (...) Deus ingênito, Deus unigênito e Espírito advogado. O Pai é Deus e Senhor de seu Filho e de tudo o que foi feito pela virtude do Filho, mas contando com sua vontade. O Filho é ministro e sumo sacerdote de seu Pai e, porque o Pai o quer, é Senhor e Deus de todas as suas obras. (*Sermo*

⁵³⁰ SIMONETTI, Manlio. *Arianesimo latino*. Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1967. pp. 694-96.

⁵³¹ *Sermo Arianorum* 24: “El Padre es mayor que su Hijo. El Hijo es incomparablemente mayor y mejor que el Espíritu.”. *Sermo Arianorum* 25: “El Padre es Dios y Señor para su Hijo. El Hijo es Dios y Señor para el Espíritu”. *Sermo Arianorum* 26: “El Padre, inmutable e impassiblemente queriendo, engendró al Hijo. El Hijo hizo sin trabajo ni fatiga, por su sola virtud, al Espíritu.”

A superioridade do Pai se sustenta no fato deste ser o único ente inato, o Pai é, portanto, um ser autônomo cuja existência é independente de todos os outros seres. O Filho, e por consequência todos os outros seres, são criados ou gerados, assim sendo, existem em função da vontade e benevolência do Pai. Em outras palavras, enquanto todos os seres necessitam de uma origem ou causa para sua existência, o Pai é a origem ou causa de si mesmo (*Sermo Arianorum 27*)⁵³³. O Pai se diferencia do Filho e do Espírito por sua origem única que o distingue em natureza, ordem e dignidade divina. Consequentemente, sendo sua origem e natureza única e inigualável, não há outro ser na criação que compartilhe de sua natureza ou substância, mesmo que este as outras pessoas da Trindade (*Sermo Arianorum 31*)⁵³⁴. Na conclusão do panfleto temos um resumo do argumento:

Os homousianos afirmam que nosso Salvador, por humildade, disse tudo isto sobre a presença do Pai e de sua sujeição. Todavia, nós, os cristãos, cremos que tudo isto foi dito, pois o Pai o ordenou e o Filho obedeceu. Dizemos e provamos que os hereges são refutados e censurados com suas próprias afirmações. Portanto, caso tenha se humilhado, a própria humildade manifesta a sua obediência; e, por sua vez, a obediência permite conhecer a existência de outro supereminente, de um subsistente e, outro submisso. Assim o afirma o Apóstolo: humilhou-se, feito obediente ao Pai até a morte. (*Sermo Arianorum 34*)⁵³⁵

⁵³² *Sermo Arianorum 27*: “Por su bondad concedió que todos existiesen; pero lo que Él es, de nadie lo ha recibido. (...) Dios ingénito, Dios unigénito y Espíritu abogado. El Padre es Dios y Señor de su Hijo y de todo lo que ha sido hecho por la virtud del Hijo, pero contando con su voluntad. El Hijo es ministro y sumo sacerdote de su Padre, y, porque lo quiere el Padre, es Señor y Dios de todas sus obras.”

⁵³³ (A ninguno da gracias, pues de nadie ha recibido beneficio alguno. Por su bondad concedió que todos existiesen).

⁵³⁴ Cf.: *Sermo Arianorum 31*: “El Espíritu Santo es distinto del Hijo según la naturaleza y condición, grado y voluntad, dignidad y potestad, virtud y operación. Como también el Hijo, Dios unigénito, es distinto del Dios ingénito según la naturaleza y condición, grado y voluntad, divina dignidad y potestad); *Sermo Arianorum 32*: “Es imposible que uno y el mismo sean el Padre y el Hijo, el que engendra y el que nace, el que es testificado y el que da el testimonio, el mayor y el que confiesa al mayor, el que está sentado a la derecha y permanece en esa sede y el que dio el honor de la misma, el que es enviado y el que envía”; *Sermo Arianorum 33*: “Pero Dios, que no tiene principio, sí tenía presciencia de que sería el futuro Padre de su hijo, el unigénito de Dios. Sin embargo, nunca tuvo presciencia de que Él sería, pues es el ingénito, y nunca comenzó ni a saber de antemano ni a conocer”.

⁵³⁵ *Sermo Arianorum 34*: “Los homousianos afirman que nuestro Salvador, por humildad, dijo todo esto de la presciencia del Padre y de su sujeción. Sin embargo, nosotros los cristianos creemos que todo esto lo dijo porque el Padre lo mandó y el Hijo obedeció. Decimos y probamos que los herejes son refutados y censurados con sus propias afirmaciones. Si, pues, se humilló, la misma humildad manifiesta su obediencia; a su vez, la obediencia da a conocer la existencia de otro supraeminente, de un subsistente y otro sumiso. Así lo afirma el Apóstol: *Se humilló, hecho obediente al Padre hasta la*”.

O Filho é obediente ao Pai, humilha-se perante este. Para os arianos isso demonstra algo claro e definitivo: o Filho somente se humilha porque há alguém que lhe é superior. E, se o Pai é superior ao Filho, então ambos não podem compartilhar de uma mesma natureza ou substância. Já que o Filho foi criado pelo Pai, nasceu deste para fazer tudo de acordo com a vontade Dele. Para os arianos, tal interpretação tem forte respaldo nas Escrituras, o que se justifica através de todo um conjunto de passagens. Por exemplo, Filipenses 2,8⁵³⁶ e João 8,29⁵³⁷ comprovam, por um lado que o Filho reconhece a superioridade do Pai ao se humilhar e o obedecer; por outro, que o Filho foi criado e está na terra como instrumento da vontade do Pai. Esta relação de obediência e servidão encontraria sua justificativa na passagem de Filipenses 2,10-11: *para que, ao nome de Jesus, se dobre todo joelho dos seres celestes, dos terrestres e dos que vivem sob a terra, e, para glória de Deus, o Pai, toda língua confesse: Jesus é o Senhor.*

Para os arianos, apesar de o Filho ser constantemente chamado de Deus, sua divindade não é absoluta ou comparável ao pai, do qual recebe sua natureza divina (*Sermo Arianorum 1*)⁵³⁸. O Filho é Deus por ser unigênito, o primogênito que foi criado e gerado pelo Pai antes da Criação (*Sermo Arianorum 2*)⁵³⁹. Os arianos reconhecem a natureza divina de Cristo, mas compreendem que esta é de um grau de divindade inferior ao do Deus Pai (*Sermo Arianorum 24*)⁵⁴⁰. Formando, a partir disto, uma hierarquia na qual o Pai é Deus e Senhor do Filho, o Filho é Deus e Senhor de toda a Criação (*Sermo Arianorum 27*)⁵⁴¹. Entretanto, a existência do Filho, sua divindade e seu poder sobre o resto da obra só existem por vontade do Pai. Pois o Filho foi criado como dito em Provérbios 8,22: *“Iahweh me criou, primícias de sua obra, de seus feitos mais antigos”*.

A terceira pessoa da Trindade, o Espírito Santo, é criação do Filho (*Sermo*

⁵³⁶ Fl 2,8: “Humilhou-se e foi obediente até a morte, e morte de cruz!”.

⁵³⁷ Jo 8,29: “E quem me enviou está comigo. Não me deixou sozinho, porque faço sempre o que lhe agrada”.

⁵³⁸ *Sermo Arianorum 1*: “Nuestro Señor Jesucristo es Dios unigénito y primogénito de toda la creación”.

⁵³⁹ *Sermo Arianorum 2*: “Fue constituido antes de todos los siglos por voluntad de Dios y Padre suyo”.

⁵⁴⁰ *Sermo Arianorum 24*: “El Padre es mayor que su Hijo. El Hijo es incomparablemente mayor y mejor que el Espíritu”.

⁵⁴¹ *Sermo Arianorum 27*: “El Hijo, en cuanto sacerdote, adora a su Dios, y es adorado por todos como Dios y creador de todos. Padre, Hijo y Espíritu Santo, y la diferencia de tres realidades: Dios ingénito, Dios unigénito y Espíritu abogado. El Padre es Dios y Señor de su Hijo y de todo lo que ha sido hecho por la virtud del Hijo, pero contando con su voluntad. El Hijo es ministro y sumo sacerdote de su Padre, y, porque lo quiere el Padre, es Señor y Dios de todas sus obras”.

Arianorum 10)⁵⁴² por meio de sua própria virtude (*Sermo Arianorum* 26)⁵⁴³. Da mesma forma que se deve distinguir Pai e Filho, para que não ocorra um equívoco na interpretação, é preciso mostrar as diferenças existentes entre o Filho e o Espírito Santo. Para tanto, faz-se necessário primeiro esclarecer que o Espírito Santo não é parte do Filho ou mesmo a manifestação das outras duas pessoas da Trindade. O Espírito Santo é a primeira e principal obra do Filho, sua primeira criação que reina sobre as demais (*Sermo Arianorum* 23)⁵⁴⁴. Do ponto de vista hierárquico, por sua natureza, dignidade e divindade, o Espírito Santo encontra-se abaixo do Pai e do Filho (*Sermo Arianorum* 31)⁵⁴⁵. Sua principal função consiste em manifestar nas almas dos seres humanos a vontade de Cristo, sua sabedoria e virtude (*Sermo Arianorum* 22)⁵⁴⁶. Assim sendo, o Espírito Santo está subordinado ao Filho (*Sermo Arianorum* 15)⁵⁴⁷, fazendo aquilo que o Filho o ordena (*Sermo Arianorum* 18)⁵⁴⁸. O Filho, portanto, é Deus e Senhor do Espírito Santo (*Sermo Arianorum* 25)⁵⁴⁹.

Esta base doutrinal, mostrada de maneira resumida no *Sermo Arianorum*, será desenvolvida de maneira mais extensa ao longo do *Contra Maximinum arianum*. O que diferencia os dois documentos são o objetivo e o contexto aos quais estes foram produzidos. O *Sermo Arianorum* é um panfleto que visa à divulgação pública da doutrina ariana, como tal, algo simples, de rápida e fácil leitura. Já o *Contra Maximinum arianum* é o resultado de um debate público entre dois personagens de considerável fama em suas respectivas vertentes. Considerada a versão de Possídio sobre o ocorrido (*Vita Augustini* 7), tanto os debates com Pascencio e Maximino compartilham um mesmo contexto: em ambos representantes do arianismo procuram o confronto com Agostinho com o intuito de divulgar sua doutrina. Principalmente no caso de Maximino, o ariano faz uso da fama do

⁵⁴² *Sermo Arianorum* 10: “Por consiguiente, el Hijo fue engendrado por el Padre; el Espíritu Santo fue hecho por el Hijo”.

⁵⁴³ *Sermo Arianorum* 26: “El Hijo hizo sin trabajo ni fatiga, por su sola virtud, al Espíritu”.

⁵⁴⁴ *Sermo Arianorum* 23: “El Hijo es la imagen viva y verdadera, propia y condigna de toda la bondad, sabiduría y virtud del Padre. El Espíritu es la manifestación de toda la sabiduría y virtud del Hijo”.

⁵⁴⁵ *Sermo Arianorum* 31: “El Espíritu Santo es distinto del Hijo según la naturaleza y condición, grado y voluntad, dignidad y potestad, virtud y operación. Como también el Hijo, Dios unigénito, es distinto del Dios ingénito según la naturaleza y condición, grado y voluntad, divina dignidad y potestad”.

⁵⁴⁶ *Sermo Arianorum* 22: “El Hijo es la imagen viva y verdadera, propia y condigna de toda la bondad, sabiduría y virtud del Padre. El Espíritu es la manifestación de toda la sabiduría y virtud del Hijo”.

⁵⁴⁷ *Sermo Arianorum* 15: (El Hijo es ministro del Padre; el Espírito Santo lo es del Hijo).

⁵⁴⁸ *Sermo Arianorum* 18: “El Hijo hace lo que le manda el Padre; el Espírito Santo dice lo que le ordena el Hijo.”

⁵⁴⁹ *Sermo Arianorum* 25: “Dios ingénito, Dios unigénito y Espírito abogado. El Padre es Dios y Señor de su Hijo y de todo lo que ha sido hecho por la virtud del Hijo, pero contando con su voluntad. El Hijo es ministro y sumo sacerdote de su Padre, y, porque lo quiere el Padre, es Señor y Dios de todas sus obras.”

bispo de Hipona em prol de si mesmo e de sua vertente.

Esta hipótese não tem como fonte somente o testemunho de Possídio, o pouco que se sabe da história de Maximino indica no mesmo sentido. O bispo ariano nasceu na Ilíria provavelmente entre 360 e 365, escrevendo *Dissertatio contra Ambrosium* por volta de 397. Em 427 fez parte das tropas bárbaras que foram enviadas para Roma para subjugar a rebelião de Bonifácio. Nesta ocasião, entre 427 e 428, empreende o debate com Agostinho quanto à doutrina trinitária⁵⁵⁰. Hanssens faz um estudo sobre o bispo ariano no qual aponta três momentos em que o personagem pode ser confirmado: 1) Maximino publica o *Dissertatio contra Ambrosium* fazendo severas críticas a Ambrosio e Agostinho; 2) em 428, reúne-se com Agostinho em um debate público realizado em Hipona, sobre o qual o hiponense publicou o *Contra Maximinum haereticum arianorum episcopum*; 3) Maximino é identificado como o líder dos arianos na Sicília quando a ilha foi parcialmente invadida pelos vândalos em 440⁵⁵¹. Ainda segundo Hanssens, além do *Dissertatio contra Ambrosium*, podem ser atribuídos ao bispo ariano três tratados (*contra haereticos, contra judaeos, contra paganos*), 15 homilias sobre festividades cristãs e 24 breves *Expositiones de capitulis Evangeliorum*⁵⁵². Ao que se conclui que Maximino, assim como Agostinho, era um autor acostumado a polêmicas religiosas e disputas doutrinárias.

O registro do debate de Agostinho e Maximino, feito no *Collatio Augustini cum Maximino Arianorum episcopo*, consiste em uma exposição doutrinária que nos permite ter acesso tanto aos argumentos arianos como aos de Agostinho. Trata-se de um documento em forma de diálogo, intercalando argumentos e contra-argumentos de ambos os lados. Em si, o diálogo se mantém no plano doutrinal com os dois bispos tentando corrigir a doutrina de seu adversário. Em um primeiro momento, de *Collatio Augustini cum Maximino* 1 a 10, Agostinho procura, a partir da dialética e da lógica, apontar e provocar contradições no discurso de seu oponente. Ao passo que Maximino, ao final do diálogo, empreende uma longa exposição dos argumentos arianos, de *Collatio Augustini cum Maximino* 15 a 26. Como consequência da exposição feita pelo ariano, Agostinho fica sem um espaço e tempo adequados para responder seu adversário. O hiponense, então, exige que sua intenção de responder por escrito aos argumentos arianos seja

⁵⁵⁰ OZAETA, José María. “Introducción General” in *Obras Completas de San Agustín XXXVIII – Escritos Antiarianos (I°)*, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madri: Editora Católica, 1990. p 196.

⁵⁵¹ Idem. pp. 197-98.

⁵⁵² Idem. p. 198.

registrada na ata. Maximino, por sua vez, concorda e se compromete em responder⁵⁵³.

Esta resposta por escrito do bispo de Hipona são os dois livros do *Contra Maximinum haereticum arianorum episcopum*. Segundo Plebe e Emanuele, este tratado se encaixa na técnica retórica do antimodelo⁵⁵⁴. Tal técnica tem sua origem na escola de Górgias, sendo algo bastante comum e popular dentro da retórica latina. O antimodelo propõem um conjunto de técnicas que visam estimular a invenção de conceitos, algo que era utilizado principalmente na argumentação jurídica da época. A lógica do antimodelo se baseia na presunção de que um autor, ao fazer uso de um modelo já existente, dificilmente conseguiria acrescentar algo novo ao tema. Por este motivo, o antimodelo permitira ao autor inventar conceitos, temas e soluções, assim produzindo *héuresis* ou a invenção imaginativa que permite que o debate saia da inércia⁵⁵⁵. Um tratado que utiliza esta técnica, neste sentido, é pensado como uma reação a uma determinada obra preexistente. Uma das características mais notáveis do antimodelo é a presença da palavra “Contra...” no título da obra⁵⁵⁶.

Plebe e Emanuele apontam um extenso uso do antimodelo por Agostinho, que desde o diálogo *Contra academicos* de 386, demonstra preferência por suas técnicas em seus debates doutrinários e disputas com dissidências religiosas como os maniqueus, donatistas, arianos e os pelagianos⁵⁵⁷. Ao utilizar a técnica do antimodelo o bispo de Hipona escolhe uma obra já existente, no caso o *Collatio Augustini cum Maximino*, tomando como ponto de partida os argumentos expostos por Maximino nesta obra para elaborar sua própria argumentação. Estabelece, assim, uma dialética que, por si mesma, produz ou constrói seu discurso resultando no *Contra Maximinum haereticum arianorum episcopum*. O que demonstra que o “antimodelo” é utilizado por Agostinho em seu

⁵⁵³ A resposta de Agostinho está nos dois livros do *Contra Maximinum haereticum arianorum episcopum*, ao qual o *Collatio* está anexado.

⁵⁵⁴ PLEBE, Armando; EMANUELE, Pietro. *Manual de retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 35.

⁵⁵⁵ ALVES, Marco Antônio Sousa. *Perelman e a argumentação filosófica: convencimento e universalismo*. Belo Horizonte: D'Plácido, 2015. pp. 229-30.

⁵⁵⁶ PLEBE, Armando; EMANUELE, Pietro. pp. 36-37.

⁵⁵⁷ São identificados como antimodelos as obras: *Contra Adimantum Manichaei discipulum*, *Contra Aduersarium Legis et Prophetarum*, *Contra Cresconium grammaticum Donatistam*, *Contra Duas Epistolas Pelagianorum libri ad Bonifacium*, *Contra Epistolam Manichaei quam uocant Fundamenti*, *Contra Epistolam Parmeniani*, *Contra Faustum Manichaeum*, *Contra Felicem Manichaeum*, *Contra Gaudentium Donatistarum episcopum*, *Contra Iulianum haeresis Pelagianae defensorem*, *Contra Iulianum opus imperfectum*, *Contra Litteras Petiliani*, *Contra Maximinum Haereticum Episcopum Arianorum*, *Contra Mendacium*, *Contra Priscillianistas et Origenistas*, *Contra Secundinum Manichaeum* e o *Contra Sermonem Arianorum*. Cf.: PLEBE, Armando; EMANUELE, Pietro. *Manual de retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 1992. pp. 36-38.

confronto com Maximino sobre a questão trinitária. O intenso questionamento feito pelo bispo em *Collatio Augustini cum Maximino* 1 a 10 passa a ser a compreendido através de uma nova perspectiva, demonstrando-se algo proposital e fundamental para que, posteriormente, ele consiga construir seus próprios argumentos e seu discurso contra seu adversário. Consequentemente, é a partir da doutrina e concepções do ariano Maximino que Agostinho irá expor sua doutrina, e, assim, selecionar a maneira pela qual irá respondê-lo e distinguir Pai, Filho e Espírito Santo.

Ao considerar a lógica da construção do antimitelo, torna-se possível uma compreensão global do debate do bispo de Hipona e os arianos. Segundo a qual o estudo destes documentos de forma isolada seria algo contraproducente, podendo resultar em equívocos e distorções interpretativas. Visto que, se Agostinho utiliza o antimitelo para determinar seu posicionamento no debate com Maximino, a análise dos argumentos do bispo deve considerar seu processo de construção para sua correta compreensão. Por exemplo, o tema deste conjunto documental: a questão trinitária. Antes do debate com Maximino, o hiponense havia explorado o tema minuciosamente em seu tratado *De Trinitate* como nos seus comentários ao Gênesis⁵⁵⁸. Pode-se considerar que, de fato, Agostinho repete seus argumentos em virtude do debate e em prol dos leitores que não tiveram acesso a suas outras obras.

Dentro desta hipótese, quando, o *Sermo Arianorum* expõe uma subordinação radical das três pessoas da Trindade, estabelecendo uma hierarquia entre Pai, Filho e Espírito Santo (*Sermo Arianorum* 34)⁵⁵⁹; isto provocaria uma resposta no bispo de Hipona e o levaria a explicar sua própria definição da Trindade. Entretanto, no debate registrado no *Collatio*, o bispo de Hipona se concentra em questionar seu adversário, limitando-se a expor possíveis erros internos ao seu discurso. Somente em dois momentos o hiponense se permite ser taxativo quanto a sua crença, em *Collatio* 11, aponta:

Se o Cristo também ilumina pelo Espírito Santo e o Espírito Santo ilumina pelo Cristo, segue-se que ambos têm poder idêntico. Leia-me o texto em que se diz que o Espírito Santo está submetido a Cristo como tu acabas de sustentar. Respeito ao que tu afirmas: que o Senhor disse do Espírito Santo, ele receberá

⁵⁵⁸ Cf.: *De Genesi contra Manichaeos*, *De Genesi ad litteram imperfectus liber* e *De Genesi ad litteram*.

⁵⁵⁹ *Sermo Arianorum* 34: “Para que Dios sea todo en todos, teniendo siempre la monarquía y la potestad de todo, al cual la gloria y el honor, la alabanza y la acción de gracias por su Hijo unigénito, Señor y Salvador nuestro, en el Espíritu Santo, ahora y por todos los siglos de los siglos”.

do meu; tenha em conta que foi dito, pois ele o recebeu do Pai e tudo o que é do Pai, sem dúvida, também é do Filho. Pois, quando o Filho disse isso, ele acrescentou: por isso disse que receberá do meu, pois tudo que tem o Pai é meu⁵⁶⁰. (*Collatio* 11)

Para somente ao final do debate fazer uma definição categórica de seu credo em *Collatio* 15,26:

Já que não dizemos que, na Trindade, o Pai é o mesmo que o Filho ou, que o Pai, o Filho e o Espírito Santo são o mesmo. Dizemos retamente que um é este, outro é esse e, que outro é aquele; todavia os três são simultaneamente um único Senhor Deus. (...) Todavia, vemos como estes dois extremos são contrários entre si: que um é o Pai, outro o Filho e outro o Espírito Santo, e, entretanto, os três são um único Senhor Deus ao mesmo tempo⁵⁶¹. (*Collatio* 15,26)

Somente nos últimos parágrafos de seu debate com Maximino que Agostinho se permite ser claro quanto ao seu objetivo na disputa. Considerados os quatro documentos quanto um único conjunto, o *Sermo Arianorum*, *Contra Sermonem Arianorum*, *Collatio Augustini cum Maximino* e *Contra Maximinum Haereticum Arianorum Episcopum*, constituem um processo no qual o bispo de Hipona constrói para os arianos o *ethos* do herege. O ariano não é o herege no sentido original do termo grego *haíresis* ou *hairen*, que significava nada mais do que uma divergência de opinião ou interpretação. O *ethos* pretendido por Agostinho tão pouco é o herege da época de Paulo, ao qual o Apóstolo afirmou: “é preciso que haja heresias” (1 Cor 11,19). O ariano é herege porque não acredita verdadeiramente na mensagem de Cristo, pois, se acreditasse ele entenderia (*Collatio* 15,26). Esta variante de Isaías 7,9 – “Se não crê, não vai entender” – é usada tanto ao final do *Collatio*, em 15,26, como ao início do segundo livro do *Contra Maximinum*, em II 10,2. Uma passagem das Escrituras que remete a pregação dos

⁵⁶⁰ *Collatio* 11: “Si también Cristo ilumina por el Espíritu Santo y el Espíritu Santo ilumina por Cristo, se sigue que ambos tienen idéntico poder. Léeme el texto en el que se diga que el Espíritu Santo está sometido a Cristo, como acabas de sostener. Respecto a lo que afirmas: que el Señor ha dicho del Espíritu Santo, *recibirá de lo mío*; ten en cuenta que fue dicho, porque lo ha recibido él del Padre, y todo lo que es del Padre, sin duda es también del Hijo. Pues cuando el Hijo dijo esto, añadió: *Por eso dije recibirá de lo mío; porque todo lo que tiene el Padre es mío*”.

⁵⁶¹ *Collatio* 15,26: “Ya que no decimos que en la Trinidad el mismo es el Padre que el Hijo, o que el mismo es el Padre o el Hijo que el Espíritu Santo. Rectamente decimos que uno es aquél, que otro es aquél y que otro es aquél; pero los tres son a la vez un solo Señor Dios. (...) sin embargo, vemos cómo entre sí no son contrarios estos dos extremos: que uno es el Padre, otro el Hijo y otro el Espíritu Santo, y, sin embargo, los tres a la vez son un solo Señor Dios.”

profetas quanto à fé e confiança em Deus. Algo que é ressaltado pela frase seguinte de Agostinho: “*O Senhor, seu Deus, é um só Senhor, não pretenda fabricar dois deuses, o Pai e o Filho*” (*Collatio* 15,26). O ariano, portanto, não é somente um herege não tem fé verdadeira, ele o é por acreditar em dois deuses, o Pai e o Filho.

Porque cuidadosamente considere tudo o que você disse em sua longa exposição e você verá que faz este erro: que existem dois deuses, em oposição à clara palavra do Senhor Deus: O Senhor, seu Deus, é um só Senhor⁵⁶². (*Collatio* 15,26)⁵⁶³

A acusação da crença em dois deuses parece ser objetivo central da construção do *ethos* retórico ariano. Ela inicia o *Contra sermonem Arianorum*:

Com esta dissertação respondo a exposição anterior daqueles que, realmente confessando a nosso Senhor Jesus Cristo como Deus, todavia não querem confessá-lo como verdadeiro Deus e Deus único juntamente com o Pai. Pretendem que admitamos dois deuses de natureza distinta e diversa, um verdadeiro e outro não, contra o qual está escrito: escutai, Israel, o Senhor, teu Deus, é um Deus⁵⁶⁴ único⁵⁶⁵. (*Contra sermonem Arianorum* 1,1)

No *Collatio Augustini cum Maximino*, além de encerrar o documento, esta também pode ser verificada em *Collatio* 11: “Eu pergunto se os dois são um, e responde que são dois deuses. Somente falta que os construa templos e ídolos”. Na qual o bispo de Hipona ensaia expandir tal acusação para politeísmo e idolatria. Entretanto, a defesa do ariano como um herege que acredita em dois deuses somente se torna central no *Contra Maximinum Haereticum Arianorum Episcopum*. Trata-se da tese de abertura do tratado:

⁵⁶² Dt 6,4: “Ouve, ó Israel: Iahweh nosso Deus é o único Iahweh!”.

⁵⁶³ *Collatio* 15,26: “Porque considera con atención todo lo que dijiste en tu larga exposición y verás que procede de este error: que hacéis dos señores dioses, en oposición a la palabra clarísima del Señor Dios: El Señor, tu Dios, es un único Señor”.

⁵⁶⁴ Dt 6,4: “Ouve, ó Israel: Iahweh nosso Deus é o único Iahweh!”.

⁵⁶⁵ *Contra sermonem Arianorum* 1,1: “Con esta disertación respondo a la anterior exposición de aquellos que, confesando en verdad a nuestro Señor Jesucristo como Dios, sin embargo no quieren confesarle verdadero Dios y único Dios juntamente con el Padre. Pretenden que admitamos dos dioses de diversa y distinta naturaleza, uno verdadero y otro no, contra lo que está escrito: Escucha, Israel: el Señor, tu Dios, es un único Dios”.

E não diga que os adora como dois deuses, e não como um, para que sua consciência não se sinta ferida pelo crime da impiedade, quando soem em seus ouvidos os ditos divinos: Existe apenas um Deus⁵⁶⁶; Ouça, Israel: o Senhor, teu Deus, é um único Senhor⁵⁶⁷; e quando ouça: Ao Senhor, seu Deus, adorará e somente a Ele servirá⁵⁶⁸. Pode ter certeza de que não somente ao Pai, mas também ao Filho se deve dar culto, que se tributa ao único Deus. Lembre-se, então, que não respondestes àquilo que eu lhe objetei, a saber, que vós não adorais somente a um Deus, mas a dois. (*Contra Maximinum* I 1)⁵⁶⁹

A acusação de heresia tem destaque central na segunda parte do tratado. Seu desenvolvimento praticamente envolve todo o segundo livro, sendo diretamente citada em: II 5⁵⁷⁰, II 10,1⁵⁷¹, II 13,1⁵⁷², II 15,1⁵⁷³, II 15,3⁵⁷⁴, II 15,4⁵⁷⁵, II 17,4⁵⁷⁶, II 23,1⁵⁷⁷ e II 23,3⁵⁷⁸. Se for considerado somente o segundo livro do *Contra Maximinum*, a acusação de heresia e de crença em dois deuses chama atenção mesmo ao leitor mais desatento pela constância e insistência. Mas, se somado todos os tratados da polêmica de Agostinho com

⁵⁶⁶ 1 Cor 8,4: “Por conseguinte, a respeito do consumo das carnes imoladas aos ídolos, sabemos que um ídolo nada é no mundo e não há outro Deus a não ser o Deus único”.

⁵⁶⁷ 1 Cor 8,4: “Por conseguinte, a respeito do consumo das carnes imoladas aos ídolos, sabemos que um ídolo nada é no mundo e não há outro Deus a não ser o Deus único”.

⁵⁶⁸ 1 Cor 8,4: “Por conseguinte, a respeito do consumo das carnes imoladas aos ídolos, sabemos que um ídolo nada é no mundo e não há outro Deus a não ser o Deus único”.

⁵⁶⁹ *Contra Maximinum* I 1: “Y no digas que los adoras como a dos dioses, y no como a uno, no sea que tu conciencia se sienta herida por el delito de impiedad, cuando suenen en tus oídos los dichos divinos: No hay más que un único Dios; Escucha, Israel: el Señor, tu Dios, es un único Señor; y cuando oigas: Al Señor, tu Dios, adorarás y a él solo servirás. Puedes estar seguro que no sólo al Padre, sino también al Hijo se debe dar el culto, que únicamente se tributa al único Dios. Recuerda, pues, que no respondiste a lo que te objeté, a saber: que vosotros no adoráis a un solo Dios, sino a dos”.

⁵⁷⁰ *Contra Maximinum* II 5: “Pero si acoges en tu corazón tales ídolos, que admites dos dioses, uno mayor, el Padre, y el otro menor, el Hijo, y de tal manera al Espíritu Santo le haces el menor de los tres, que ni siquiera te dignas llamarle Dios, en ese caso ésta no es nuestra fe, porque no es la fe cristiana y, por consiguiente, no es fe”.

⁵⁷¹ *Contra Maximinum* II 10,1: “Entonces se os dice: Si el Señor, Dios nuestro, es un solo Señor, y éste es el Padre, ¿por qué admitís dos dioses, puesto que afirmáis que Cristo es Señor Dios?”.

⁵⁷² *Contra Maximinum* II 13,1: “Afirmáis clarísimamente la existencia de dos dioses y de dos señores, uno mayor y otro menor. Y os mostráis culpables, según vuestro error, de violar este precepto, puesto que daís el culto, que sólo se debe al Señor Dios, no sólo al mayor, sino también al menor”.

⁵⁷³ *Contra Maximinum* II 15,1: “Decís que el Hijo es Dios, decís que es el Señor, pero admitís dos dioses y dos señores, contra lo que proclama la Escritura: Escucha, Israel: el Señor, tu Dios, es un solo Señor. ¿Qué os aprovecha con semejante sacrilegio otorgar al Padre una naturaleza tan excelsa si se la negáis al Hijo? ¿Acaso si el uno es mayor y el otro menor, no son dos dioses y dos señores?”.

⁵⁷⁴ *Contra Maximinum* II 15,3: “También se llama a Dios y al hombre dios, como está escrito: Sois dioses; del mismo modo, Moisés fue dado como dios al faraón. Ahora bien: siendo diversas las sustancias de Dios y del hombre, con todo los dos son llamados dios”.

⁵⁷⁵ *Contra Maximinum* II 15,4: “Entonces, ¿qué otra cosa hacéis sino negar que el Hijo es verdadero Dios? Ahora bien: puesto que el Padre y el Hijo no son dos dioses, sino un único Dios, evidentemente también el Hijo es verdadero Dios, y junto con el Espíritu Santo es un solo Dios”.

⁵⁷⁶ *Contra Maximinum* II 17,4: “Así como el Padre es Dios, también el Hijo es Dios, pero ambos a la vez no son dos dioses, sino un solo Dios. Tampoco negaré que el Espíritu Santo, que procede de uno y otro, es principio, sino que afirmo que todos los tres, así como son un solo Dios, así son un solo principio”.

⁵⁷⁷ *Contra Maximinum* II 23,1: “En efecto, aunque alabes tan excelentemente como quieras al Padre y pongas por debajo de Él al Hijo, haces eso para que no sean iguales y no para que no sean dos dioses”.

⁵⁷⁸ *Contra Maximinum* II 23,3: “Sin embargo, no son dos dioses y dos señores según la forma de Dios, sino que los dos con el Espíritu Santo es un solo señor”.

os arianos, seu propósito se torna evidente. O bispo de Hipona tem um objetivo bastante claro durante todo seu confronto: a construção do *ethos* retórico no qual o ariano é o herege que acredita na existência de dois deuses. Por conclusão, tomado como um processo, a construção do *ethos* ariano se inicia com *Contra sermonem Arianorum*, no qual este se encontra esboçado. O *Collatio Augustini cum Maximino* continua o processo ao, em *Collatio* 1 a 10, Agostinho instigar Maximino a distinguir o Pai e Filho através de uma série de perguntas e respostas. Pouco a pouco, o adversário do bispo de Hipona é obrigado a radicalizar sua distinção, resultando em uma definição hierárquica de subordinação radical em as três pessoas da Trindade. Isto permite que, no *Contra Maximinum Haereticum Arianorum Episcopum*, o processo seja encerrado e o *ethos* ariano se encontre completo e totalmente sedimentado. Maximino tem seu discurso instrumentalizado por Agostinho, é a própria forma radical com a qual o ariano faz a distinção entre o Pai e o Filho, que irá ser utilizada para a construção do *ethos* ariano. Ao que se conclui, no final do processo, que o ariano é o herege que acredita em dois deuses.

Capítulo 4

O Pelagianismo e a questão da Graça

O estudo da Patrística e dos oito primeiros concílios ecumênicos evidência que o início do cristianismo foi marcado por intensas controvérsias, sendo que as inúmeras vertentes disputavam pela hegemonia e possibilidade de se transformarem em igreja ortodoxa. Com o amadurecimento da doutrina cristã, as polêmicas doutrinárias foram progressivamente aumentando sua complexidade, convertendo-se cada vez mais em abstratas⁵⁷⁹. A definição da Trindade, o livre-arbítrio, o pecado, o arrependimento, a benevolência, o amor ao próximo, a origem do mal... Qual seria a verdadeira via salvífica? Em que medida a Graça de Deus pode ter influência? Estas são algumas das perguntas que irão circular pelos debates e concílios dos séculos III, IV e V. A própria natureza humana passa a ser um dos centros da disputa e, a partir desta, a possibilidade de salvação e o conceito de pecado. Em si, pecar é ir contra algo (ex.: a si mesmo, à humanidade ou Deus), um ato ou ação que acarreta consequências ruins e que, no cristianismo primitivo, estabelecia uma relação entre a Graça de Deus e a capacidade de pecar do homem. Esta relação, por sua vez, impunha um questionamento sobre a responsabilidade quanto ao pecado: até que ponto o ser humano pode ser responsabilizado por suas ações?

O processo de construção da doutrina cristã, em seus primeiros séculos, produziu diversas tentativas de respostas, construções que em seus primórdios têm argumentos pobres, por vezes incoerentes, mas que acabaram se desenvolvendo em partidos opostos e em intrincados debates. Por exemplo, podemos citar a noção neoplatônica que compreende o ser humano como um composto de corpo e alma. O corpo, nossa parte material, é algo falso e corrompido, aquele que aprisiona a alma, todas as atividades e impulsos ligados a ele passam a ser igualmente pecaminosos e negativos. Em oposição, o Pelagianismo tem uma visão mais otimista acerca da natureza humana e sua capacidade moral, uma vez que, em seu entendimento, o homem não seria

⁵⁷⁹ Cf. *Documentos dos Primeiros Oito Concílios Ecumênicos*. Trad.: Mons. Otto Skrypczak. Porto Alegre: Ed. EDIPUCRS, 2000.

corrompido por natureza⁵⁸⁰.

Inicialmente, o Pelagianismo não foi considerado uma heresia, visto que suas ideias e argumentos não pareciam ter uma implicação doutrinária. Num primeiro momento, as afirmações de Pelágio e seus discípulos foram compreendidas como uma tentativa de debate ético e moral⁵⁸¹. Se o século IV a questão trinitária foi o objeto das polêmicas religiosas, a prerrogativa da santidade ou *beata vita* se tornará o foco das polêmicas do século V. Foi justamente o Pelagianismo que deu início a este debate a partir de suas questões doutrinárias. Esta dissidência começou como uma reação do monge Pelágio ao pessimismo dos maniqueus em relação à natureza humana. Para os maniqueus, e outras vertentes cristãs daquele momento, a natureza humana estaria comprometida pelo pecado original, o que significaria que o homem é pecador ou corrompido por natureza, algo que, por sua vez, levaria o questionamento da possibilidade de salvação e o papel da Graça divina⁵⁸². Tal pessimismo pode ser considerado como algo próprio do contexto do final do século IV e início do V.

O império romano estava sofrendo uma constante pressão em suas fronteiras, com seguidas derrotas militares, revoltas em suas províncias e o saque da cidade de Roma em 410⁵⁸³. Com a morte do imperador Teodósio em 395, o Império Romano adentrou o século V política e militarmente fragilizado, sendo este um período de provação para sua a população. Insegurança, seguidas crises internas e externas, vão progressivamente enfraquecendo o Império até o seu fim derradeiro. Este contexto influenciou e foi abordado pelos autores cristãos daquele momento, o saque de Roma de 410, em especial, foi algo extremamente simbólico que acabou provocando uma crise entre a população

⁵⁸⁰ FRANGIOTTI, R. *História das Heresias (séculos I-VII) – conflitos ideológicos dentro do Cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1995. p. 113.

⁵⁸¹ DROBNER, Hubertus R.. *Manual de Patrologia* (trad: Orlando dos Reis e Carlos Almeida Pereira), Petrópolis: Editora Vozes, 2003. p. 413.

⁵⁸² PADOVESE, Luigi. *Introdução à teologia patrística*. São Paulo: Edições Loyola, 1999. pp. 114-15.

⁵⁸³ Cf.: BROWN, Peter, *The world of Late Antiquity: from Marcus Aurelius to Muhammad*. Londres: Thames and Hudson, 1971. LE GOFF, Jacques. *A civilização do Ocidente Medieval*. São Paulo, Ed. EDUSP, 2005. GIBBON, Edward. *Declínio e Queda do Império Romano*. Ed. Abreviada, São Paulo, Companhia das Letras, 2005. Deivid Valério Gaia. História [online]. 2010. Vol. 29, n.1, pp. 456-474. ISSN 1980-4369. <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-90742010000100027>). “Foram três dias de saque, violações, incêndios, homicídios que feriram dramaticamente não só os que à altura viviam em Roma, mas o amor-próprio de todos os que se consideravam «romanos». Esta «humilhação» de Roma teria, com efeito, um valor emblemático para todo o mundo romano no contexto das décadas de lutas contra invasores que não raro eram povos foederati e das rivalidades entre as duas partes do império. O escândalo deixou testemunhos literários, como a célebre afirmação de S. Jerônimo: *capitur Vrbs quae totum cepit orbem*”. URBANO, Carlota. *Santo Agostinho e o De excidio urbis Romae sermo*. Theologica, v. 43, pp. 215-225, 2006. p. 216.

pagã e cristã dentro do Império. Agostinho trata do tema em *De excidio urbis Romae sermo*, procurando, a partir da perspectiva cristã, explicar o significado do ocorrido tanto para fiéis como para pagãos. Dada à gravidade da situação, o bispo procura consolar seus ouvintes, muitos dos quais eram refugiados das seguidas invasões e do próprio saque.

Ouvimos falar de coisas terríveis: ruínas, incêndios, roubos, matanças, de pessoas submetidas a toda a sorte de violência. É verdade, ouvimos muitas coisas, por todas elas nos lamentámos, muitas vezes chorámos, dificilmente poderemos ser consolados; não contesto, não nego que ouvimos falar de todas as atrocidades que naquela cidade foram cometidas. (*De excidio urbis Romae sermo* II, 3)⁵⁸⁴.

Para a população pagã o saque, assim como toda a humilhação que o Império vinha sofrendo, havia sido causado pelos cristãos, responsáveis pelo abandono do culto aos deuses protetores da cidade. Ao que Agostinho responde que Roma não foi somente destruída, mas também se salvou. Pois, além dos que escaparam, aqueles que morreram durante os três dias de saque e destruição se salvaram na Graça de Deus. O sofrimento, para o homem piedoso, é uma oportunidade para se corrigir e aperfeiçoar; enquanto que, para o ímpio, é um momento de condenação e julgamento⁵⁸⁵.

Com razão está escrito: que a Paciência realize com perfeição a sua obra⁵⁸⁶. Qual será então a obra da Paciência se não suportarmos nenhuma adversidade? Porque que razão recusamos suportar os sofrimentos temporais? Porventura temos medo de sermos aperfeiçoados? (*De excidio urbis Romae sermo* VIII)⁵⁸⁷.

Para o bispo de Hipona o declínio do Império, suas crises políticas e militares

⁵⁸⁴ Apud: URBANO, Carlota. *Santo Agostinho e o De excidio urbis Romae sermo*. Theologica, v. 43, pp. 215-225, 2006. p. 218.

⁵⁸⁵ *De excidio urbis Romae sermo* VIII: “Oxalá isto sirva de exemplo a temer e que o mundo, sedento de perversas concupiscências, ávido de desfrutar perniciosas volúpias, mostrando o Senhor quão instáveis e efêmeras são todas as vaidades do século e loucas as suas mentiras, antes se modere que murmure contra o Senhor perante os merecidos flagelos”. Apud: Carlota. *Santo Agostinho e o De excidio urbis Romae sermo*. Theologica, v. 43, pp. 215-225, 2006. p. 224.

⁵⁸⁶ Tg 1,4: “Mas é preciso que a perseverança produza uma obra perfeita, a fim de serdes perfeitos e íntegros sem nenhuma deficiência”. A passagem compreende uma concepção de fé na qual esta deve resultar no aperfeiçoamento do ser humano e sua perfeição. Cf.: 1 Ts 1,3: “É que recordamos sem cessar, aos olhos de Deus, nosso Pai, a atividade de vossa fé, o esforço da vossa caridade e a perseverança da vossa esperança em nosso Senhor Jesus Cristo”.

⁵⁸⁷ Apud: URBANO, Carlota. *Santo Agostinho e o De excidio urbis Romae sermo*. Theologica, v. 43, pp. 215-225, 2006. p. 225.

são parte da Providência divina. Cabe ao fiel, portanto, a *Patientia* para compreender o que lhe está passado e se permitir corrigir e aperfeiçoar. Pois, para o cristão, os bens temporais são transitórios, sua busca e esperança devem vislumbrar somente aos bens eternos. O sofrimento temporal é uma possível via para a correção, da procura pela perfeição em Deus. O tempo terreno é transitório, sendo todos os seus impérios apenas passageiros. O cristão, desta maneira, deve ser encorajado a perseguir e esperar pelo único império seguro: o da vida eterna.

Entretanto, este período de infortúnios não causou somente problemas para o cristianismo. Houve uma progressiva expansão do número de cristãos durante todo o século IV que, com a ajuda dos imperadores romanos e o Edito de Tessalônica⁵⁸⁸, aumentou vertiginosamente e converteu a maior parte da população do Império. Para Drobner, o rápido crescimento dos fiéis da, agora, religião oficial do Império foi um dos possíveis causadores do Pelagianismo. O grande aumento do número de cristãos trouxe consigo uma tendência à superficialidade e ao laxismo na conduta e nas práticas religiosas. Um relaxamento moral e ético que auxiliou no acomodamento dos novos conversos, mas, em contrapartida, levou tanto à mediocridade e à indiferença quanto à crença cristã⁵⁸⁹. Opondo-se a isso, Pelágio pretendia chamar atenção ao zelo e à correta conduta para uma vida verdadeiramente cristã. Esta, somente seria possível através da vontade do ser humano que poderia levá-lo para o bem ou para o mal dependendo de suas ações. Sua interpretação partia de Gênesis 1,26:

Deus disse: "Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança, e que eles dominem sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra".⁵⁹⁰

O ser humano foi feito a imagem e semelhança de Deus, o que implicaria que o homem possui em si a Graça divina e, portanto, teria a capacidade de decidir se

⁵⁸⁸ Em 27 de fevereiro de 380, o imperador romano do Oriente, Teodósio I, promulgou, em conjunto com seus colegas da parte ocidental do Império, Graciano e Valentiniano II, o Decreto de Tessalônica, declarando o Credo Niceno-Trinitário como a única religião legítima do Império Romano e a única passível de ser considerada “católica” (universal), bem como determinando que cessasse todo apoio estatal às demais religiões politeístas. Cf.: BROWN, Peter, *The world of Late Antiquity: from Marcus Aurelius to Muhammad*. Londres: Thames and Hudson, 1971.

⁵⁸⁹ DROBNER, Op. Cit. p. 413.

⁵⁹⁰ Apud: URBANO, Carlota. *Santo Agostinho e o De excidio urbis Romae sermo*. Theologica, v. 43, pp. 215-225, 2006. p. 225.

aproximar de Deus, obedecer aos mandamentos, seguir os ensinamentos de Cristo e, com isso, alcançar a salvação⁵⁹¹. Neste sentido, entendia haver um equívoco na interpretação do pecado original. Segundo a tradição, a culpa do pecado original feito por Adão acompanhava a humanidade, sendo transmitida de geração em geração. Por consequência, cada um dos descendentes de Adão é herdeiro e portador deste pecado original, permitindo uma interpretação negativa da natureza humana enquanto pecadora. Pelágio individualiza o pecado original e sua culpa como sendo única e exclusivamente de Adão. O ser humano sofre a tentação de imitá-lo no pecado, entretanto, por meio da sua vontade, pode resistir e superá-la. A ênfase na escolha e méritos próprios de cada um resulta em uma interpretação de que a salvação seria uma consequência das obras terrenas, não tendo como base os sacramentos⁵⁹². Assim sendo, o batismo de infantes se torna desnecessário para a salvação, visto que, não houve oportunidade para criança pecar.

Pelágio era um monge que ganhou relevância na década 380 e desapareceu misteriosamente ainda na década de 410. Seu nascimento ocorreu por volta de 360, segundo relatos de Agostinho e seus discípulos, provavelmente na Britânia, mas Jerônimo indica que ele poderia ser irlandês ou escocês. Orosio e o bispo romano Zósimo o descrevem como um leigo que veio a Roma nos primeiros anos do século V⁵⁹³. Sua passagem por Roma foi marcada por um forte propósito moral, pregou o reforço e a necessidade de uma rígida moralidade cristã contra as tentações cotidianas. São lhe atribuídos três trabalhos durante este período: um tratado sobre a Trindade em três livros, uma coleção de passagens da Escritura conhecida por *Gennadius Eulogiarum Liber* e uma exposição das Epístolas de Paulo⁵⁹⁴. Seu foco foi promover o ascetismo, defendendo a retirada do mundo como uma via para a santidade, ou ainda como um caminho para justificação ou justiça diante de Deus. Suas ideias sobre a vontade humana e a inexistência do pecado original tiveram ampla aceitação em muitas comunidades cristãs, principalmente no alto escalão da Igreja⁵⁹⁵.

O monge acreditava que os seres humanos não são os filhos de Adão, mas, como

⁵⁹¹ DROBNER, Op. Cit. p. 413.

⁵⁹² DROBNER, Op. Cit. p. 413.

⁵⁹³ WACE, Henry. *A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines*, Vol. 1: A-D. Boston: Little, Brown, and Co., 1877.p. 1330-31. Cf.: DROBNER, Op. Cit. p. 413. PADOVESE, Op. Cit. pp. 114-15.

⁵⁹⁴ DROBNER, Op. Cit. p. 413.

⁵⁹⁵ PRETE, Serafino. *Pelagio y el pelagianismo*. Trad. de Faustino Martínez Goñi. Barcelona: Litúrgica Española, 1962. p. 13.

Adão, têm a capacidade de pecar ou não pecar. Tinha uma concepção criacionista sobre a alma, isto é, ele acreditava que, durante o nascimento de uma pessoa, a alma seria criada imediatamente por Deus para que esta não participasse no pecado original. A Graça deixa de ser redentora e essencial para a salvação, limitando-se ao papel de facilitadora da bondade. O ser humano tem, em sua natureza, a capacidade de escolher ser bom ou pecar, a bondade não depende da Graça, pois ambas seriam somente parte desta mesma natureza. Em sua origem, cada ser humano já conta com a capacidade do bem e a vontade para poder escolhê-lo, e, através da vontade, somos atraídos pela promessa de vida eterna e obediência à vontade de Deus. Este desejo pela perfeição, para Pelágio, significa que um dia as virtudes dos ascetas, tais como a continência, castidade e pobreza, pertenceriam a todos os cristãos, assim revivendo a Igreja pura, original, imaculada e verdadeira. Como define o próprio monge, a natureza humana poderia ser determinada por três aspectos:

Em primeiro lugar, colocamos o *posse* (poder, habilidade, possibilidade); em segundo lugar, o *velle* (querer, vontade); finalmente, o *esse* (o ser, a existência, a realidade). À natureza designamos o *posse*; à vontade corresponde o *velle*; à efetiva realização chamamos esse. O primeiro desses elementos, ou seja, o poder, pertence propriamente a Deus, que o comunica a suas criaturas; mas os dois outros, ou seja, o querer e o realizar, pertencem ao agente humano em cuja vontade têm sua fonte. Eis por que o elogio (o mérito) do homem depende de sua vontade e de sua obra, ou melhor, este mérito pertence, simultaneamente, ao homem e a Deus que lhe concede a possibilidade de querer e fazer e, assistindo-o com sua graça, socorre-o nesta possibilidade. Se o homem tem a possibilidade de querer e de fazer o bem, deve-o exclusivamente a Deus [...] Eis por que (repitamo-lo muitas vezes para precaver-nos contra vossas calúnias!), quando afirmamos que é possível ao homem permanecer sem pecado, estamos glorificando a Deus, já que reconhecemos que dEle nos vem essa dádiva e esse poder. Ele nos concedeu o *posse*, e não há motivo de glorificar-se o agente humano quando consideramos exclusivamente a Deus. Aliás, a questão não é do *velle* nem do *esse*, mas apenas do *posse*⁵⁹⁶.

Pelágio e seus discípulos, Celéstio e Juliano de Eclano, ressaltam a justiça, a bondade da criação e a liberdade “natural” de todo homem. O papel da Graça é minimizado em favor da vontade. A controvérsia, de fato, não foi desencadeada por Pelágio, foi seu discípulo Celéstio que, depois da queda de Roma, busca refúgio em Cartago. Com a chegada do pelagiano, as ideias da vertente passam ser cada vez mais conhecidas na África romana e acabam chamando a atenção de Agostinho⁵⁹⁷. O bispo de

⁵⁹⁶ Apud: BETTENSON, H. Documentos da igreja cristã. Trad: Helmuth Alfredo Simon. São Paulo: ASTE, 2001. p. 103.

⁵⁹⁷ DROBNER, Op. Cit. p. 413.

Hipona reconhece nas ideias de Pelágio algo muito perigoso à doutrina cristã romana, visto que, a cristologia pelagiana poderia ser interpretada como uma doutrina de autorredenção. Na qual, o ser humano dependeria, única e exclusivamente, da capacidade da natureza que lhe foi criada por Deus: sua natureza, somada à decisão de sua livre vontade, bastaria para alcançar a salvação. Por consequência, ocorre um esvaziamento do papel de Cristo que deixa de ser a via salvífica, uma vez que o Filho se transforma em um exemplo a ser seguido e, com isso, seu sacrifício tem significado esvaziado⁵⁹⁸. Reagindo a esta possibilidade, em 412, Agostinho escreve sua primeira obra antipelagiana: *De peccatorum meritis et de baptismo parvolorum*. Nesta, o bispo de Hipona ressalta a importância da Graça divina como prévia para que o ser humano se decida pelo bem ao invés do mal. O batismo, neste sentido, torna-se indispensável para a superação do pecado original e a introdução do converso na via salvífica de Cristo. Ao que se segue, o hiponense se preocupa em esmiuçar o tema escrevendo sobre a relação entre a Lei e a Graça (*De spiritu et littera*)⁵⁹⁹, complementando-o posteriormente com a conexão entre a Natureza e a Graça (*De Natura et Gratia*)⁶⁰⁰.

Em 417, Inocência excomunga Pelágio e Celéstio e, após algumas idas e vindas, sua condenação é confirmada por Zósimo em 418 e sendo reafirmada por um édito imperial contra Pelágio e Celestio no mesmo ano. Tal condenação deu início à segunda fase da controvérsia pelagiana, nesta, Juliano de Eclano assumiu seu protagonismo, tornando-se o nome mais proeminente da vertente ao se recusar a assinar a condenação de Pelágio. Juliano, bispo da cidade Eclano no sul da Itália, juntou-se a outros 18 bispos ao se recusar a assinar a condenação e endereçou duas cartas a Bonifácio pedindo esclarecimentos quanto a tal sentença. Sua recusa e suas cartas o levaram a também ser

⁵⁹⁸ DROBNER, Op. Cit. p. 413.

⁵⁹⁹ Cf.: *Retractationes* II 37: “(...) me volví a escribir diciendo que se había extrañado de que yo dijese que podía darse que el hombre esté sin pecado, si su buena voluntad no claudica, con la ayuda de la gracia divina, aunque no haya habido nadie, ni hay, ni habrá nadie de una justicia tan perfecta en esta vida. En efecto, me preguntó cómo había dicho que era posible una cosa así de la cual no existía ningún ejemplo. Debido a esa pregunta, escribí el libro cuyo título es El espíritu y la letra, examinando la sentencia del Apóstol que dice: La letra mata, pero el espíritu vivifica⁷⁷. En este libro, con la ayuda de Dios, he disputado con valor contra los enemigos de la gracia de Dios, que justifica al pecador”. Cf.: 2 Cor 3,6: “Foi ele quem nos tornou aptos para sermos ministros de uma Aliança nova, não da letra, e sim do Espírito, pois a letra mata, mas o Espírito comunica a vida”.

⁶⁰⁰ Cf.: *Retractationes* II 42: “Por entonces llegó también a mis manos un libro de Pelagio, donde defiende, con la argumentación que puede, la naturaleza del hombre contra la gracia de Dios, que es la que justifica al impío⁷⁹ y la que nos hace cristianos. Así pues, este libro con que respondí, defendiendo la gracia, no contra la naturaleza, sino la que libera y rige la naturaleza, lo he llamado La naturaleza y la gracia”. Cf.: Rm 4,5: “A quem, ao invés, não trabalha, mas crê naquele que justifica o ímpio, é sua fé que é levada em conta de justiça”.

excomulgado, seus questionamentos, por sua vez, foram encaminhados pelo bispo de Roma para a consulta e resposta de Agostinho⁶⁰¹. O hiponense prontamente redigiu duas obras: *Contra epistolas Pelagionorum*⁶⁰² e o *De nuptiis et concupiscencia*⁶⁰³ (ambos de 418/419). A partir das quais é possível reconstruir os argumentos e a doutrina pelagiana, principalmente de Juliano. Agostinho demonstra uma grande preocupação em rejeitar as acusações de que estaria negando a livre vontade do ser humano, desvalorizando o casamento e esvaziando a importância do batismo. A resposta do bispo de Hipona leva Juliano a escrever o *Ad Turbatium*, ao que foi refutado por Agostinho no *Contra Julianum*⁶⁰⁴ (421/422), por sua vez respondido por oito livros de Juliano e que o hiponense começou a refutar no *Contra secundam Juliani responsionem opus imperfectum* (428, obra não terminada). Tal troca de obras literárias persistiu mesmo depois da morte de Agostinho em 430, demonstrando o conceito de *concupiscentia* como centro desta fase da controvérsia⁶⁰⁵.

Segundo outra linha de pesquisa, o pelagianismo pode ter surgido como uma proposta contrária gnósticos-maniqueus, pois, em conformidade com a sua tese, Pelágio não atribuía a salvação ao Espírito Santo. A doutrina de Pelágio compreende o oposto: os seres humanos devem exercer a iniciativa na salvação⁶⁰⁶. Por consequência, o debate com os pelagianos giraria em torno do pecado e do batismo. Visto que, para Agostinho nossa vontade é relacionada ao pecado, justamente porque esta é prejudicada e influenciada pela queda de Adão. O bispo de Hipona começou a responder aos pelagianos em 411-2,

⁶⁰¹ WACE, Henry. *A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines*, Vol. 1: A-D. Boston: Little, Brown, and Co., 1877.p. 1330-31. Cf.: DROBNER, Op. Cit. p. 413. PADOVESE, Op. Cit. pp. 114-15.

⁶⁰² Cf.: *Retractationes* II 61: “Siguen los cuatro libros que escribí a Bonifacio, obispo de la Iglesia romana, porque, como hubiesen llegado a sus manos, él mismo me las envió, al encontrar mi nombre citado en ellas calumniosamente”.

⁶⁰³ Cf.: *Retractationes* II 53: “Escribí dos libros al ilustre varón conde Valerio, después de haber oído que los pelagianos le habían escrito no sé qué de mí, es decir, que yo condenaba el matrimonio al defender el pecado original. El título de estos libros es: El matrimonio y la concupiscencia. Ciertamente yo defiende la bondad del matrimonio para que nadie piense que es un vicio suyo la concupiscencia de la carne, y la ley que en los miembros repugna a la ley del espíritu, de cuyo mal de la lujuria usa bien la castidad conyugal para la procreación de los hijos”.

⁶⁰⁴ Cf.: *Retractationes* II 62: “Mientras tanto llegaron también a mi poder los cuatro libros de Julián el Pelagiano, que he recordado antes, (...) En consecuencia escribí seis libros contra aquellos cuatro; pero mis dos primeros libros refutan, con testimonios de los santos que han defendido la fe católica después de los Apóstoles, la desvergüenza de Julián, quien creyó que habría sido presentado por mí como un dogma de los maniqueos haber dicho que traemos desde Adán el pecado original, que se quita por el baño de la regeneración no solamente en los adultos, sino también en los niños”.

⁶⁰⁵ WACE, Henry. *A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines*, Vol. 1: A-D. Boston: Little, Brown, and Co., 1877.p. 1330-31. Cf.: DROBNER, Op. Cit. p. 413. PADOVESE, Op. Cit. pp. 114-15.

⁶⁰⁶ JEDIN, H. *Manual de História de 1ª Igreja*. Tomo II. Barcelona: Editora Herder, 1980. p. 215.

primeiro defendendo o batismo infantil em resposta a Celéstio e Julian. Uma criança ao ser batizada tem o pecado original retirado de si, purificada por Deus para a sua vida cristã⁶⁰⁷. Os pelagianos apontavam tal prática como desnecessária, visto que, as crianças eram elegíveis para a vida eterna mesmo sem o batismo, já que nasciam sem qualquer pecado. Agostinho considerava tal negação do batismo como um ato hediondo, porém a crença pelagiana sobre a Graça e sua negação do pecado original, irá fazer com que o bispo reavalie sua própria crença e posicionamento, passando, nos últimos anos de sua vida a teorizar sobre a predestinação.

Percebei agora – e se trata de assunto da máxima importância – como ele se empenha em apresentar a natureza humana isenta de qualquer vício, e luta contra a clareza das sentenças escriturísticas com a arma da sabedoria charlatã, que anula a cruz de Cristo. Mas a cruz de Cristo não será anulada, ao passo que a tal sabedoria perecerá. Depois de provarmos o que afirmamos pela misericórdia divina, talvez se arrependa de ter feito tais asserções. (*De spiritu et littera* XIX 21)⁶⁰⁸

A posição do hiponense é que a humanidade herdaria o “pecado original” de Adão, tal pecado estaria em nossa alma desde nosso nascimento e explicaria nossa ruína e corrupção. A possibilidade de perfectibilidade, ao qual o autor defende como a via salvífica cristã em seus primeiros escritos⁶⁰⁹, passa a ser questionada, sendo substituída pela ideia de que somente a Graça divina teria eficácia para a redenção humana. A Graça é progressivamente entendida como algo livre, que não pode ser merecido ou conquistado. Uma iniciativa exclusivamente divina, sem a qual não seria possível a redenção e, por consequência, a salvação. Uma vez que o pecador não tem condição de voltar para Deus por iniciativa própria, a concessão da Graça e, portanto, da possibilidade de salvação torna-se uma escolha e uma iniciativa puramente divina.

⁶⁰⁷ De acordo com Agostinho, o batismo remove a culpa (reatus) do pecado original, não o próprio pecado (concupiscentia). Na procriação, o agente não é o espírito regenerado, mas a natureza que ainda está sob o domínio da concupiscentia. Pais regenerados não produzem filhos de Deus, mas filhos do mundo. SPROUL R.C. *Sola gratia: a controvérsia sobre o livre-arbítrio na história*. Trad. de Mauro Meister. São Paulo: Cultura Cristã, 2001, p. 60.

⁶⁰⁸ AGOSTINHO. *A natureza e a Graça. A Graça* (1). Trad. Frei Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998, p. 129. Apud: DA SILVA, Dayvid. O pecado original: raízes histórico-teológicas de uma controvérsia. *Revista de Cultura Teológica*. ISSN (impresso) 0104-0529 (eletrônico) 2317-4307, n. 66, p. 71-91, 2009. p. 73. 1 Cor 1,17 (Pois não foi para batizar que Cristo me enviou, mas para anunciar o Evangelho, sem recorrer à sabedoria" da linguagem, a fim de que não se torne inútil a cruz de Cristo).

⁶⁰⁹ Cf. *A grandeza da Alma* 33,70 – 33,76.

Como, digo eu, pode ser verdade, se precedem obras tão maravilhosas que nos tornam merecedores de alcançar a graça, e assim não nos é dada gratuitamente, mas como pagamento do que é devido? Nesse caso, para se chegar à ajuda de Deus, corre-se para Deus sem ajuda de Deus? E, unidos a Deus, recebamos dele a ajuda e nos unirmos a ele não ajudados por ele? Que dom maior ou que coisa semelhante pode a graça outorgar, se sem ele o espírito chegou a constituir com o Senhor um só espírito pela liberdade do livre-arbítrio? (*De spiritu et littera* XXIII, 24).

Dentro desta nova concepção de via salvífica agostiniana, a salvação dos seres humanos “caídos” é determinada pela lei divina. Por ela, os pecadores compreendem o perigo em que se encontram e a necessidade que têm da assistência divina. A lei divina indica o bem a ser realizado e o mal a ser evitado. Entretanto, somente a lei é incapaz de salvar, mesmo que alguns consigam dominar seus desejos “carnais” e acreditar em sua própria virtude, acabam pecando pelo orgulho e pela soberba. A abstinência temporária das satisfações carnavais, da mesma maneira, não poderia gerar uma recompensa eterna por sua característica terrena e intermitente. A lei divina seria então preparatória para recebimento da Graça e esta, uma vez recebida, separa os eleitos ou os predestinados dos que sofrem a condenação devido ao pecado de Adão e de seus próprios.

A resposta de Agostinho ao Pelagianismo é uma teoria de valorização da Graça e do papel divino na salvação. De fato, levado às últimas consequências, o pensamento pelagianista poderia ser compreendido como uma defesa da possibilidade da salvação independente de Deus, na qual a divindade é supérflua ou tem um papel secundário. Isto é algo que vai radicalmente contra a essência daquilo que Agostinho acredita, a Graça, para o bispo, está centrada no amor à divindade, assim como a salvação está em Deus. O hiponense concorda com Pelágio com relação à ideia de que o homem, mesmo que “caído”, é um ser livre, porém, esta liberdade está limitada por nossas escolhas em fazer o mal. É o olhar de Deus que inicia o caminho para a redenção e, ao fazê-lo, salva o ser humano de si mesmo, tornando-o ainda mais livre⁶¹⁰. Como o hiponense define em *De haeresibus* 88,2:

“São tão inimigos da graça de Deus, pelo qual somos predestinados a ser adotados como filhos por Jesus Cristo para Aquele, que nos liberta do poder das trevas para que acreditemos Nele e sermos levados ao seu reino, por lo que diz:

⁶¹⁰ CURTIS, Steve. The Doctrines of Will and Grace: The Essence of the Pelagian Debate. 2009. Acesso em 10/06/2016: http://works.bepress.com/steve_curtis/10/

Ninguém vem a mim se meu pai não lhe deu (...) E se isso fosse verdade, parece inútil que o Senhor tenha dito: Sem mim não podeis fazer nada. Além disso, Pelagio, repreendido pelos irmãos de que não atribuída nada a ajuda da graça de Deus para cumprir seus mandamentos, cedeu a sua correção, a ponto de não antepo-la ao livre arbítrio, senão subordinar-la com astúcia desleal, dizendo que para isso foi dada aos homens, de modo que o que é ordenado para ser cumprido por meio do livre arbítrio possam cumprir mais facilmente por meio da graça. (...) a graça de Deus, sem a qual não podemos fazer nada de bom, dizem que está no livre-arbítrio, porque recebemos Dele nossa natureza sem que preceda mérito algum, ajudando Ele apenas através de sua lei e sua doutrina para que aprendamos o que devemos fazer e o que devemos esperar; de modo algum para que obremos pelo dom do seu Espírito, o quanto hemos aprendido o que devemos proceder⁶¹¹.” (*De haeresibus* 88,2)

O Pelagianismo, ao contrário do donatismo e arianismo, nunca se desenvolveu em um cisma ou estabeleceu uma organização institucional independente. Os participantes desta vertente não praticavam ritos distintos dos demais, aceitando toda a tradição e disciplina eclesiástica da doutrina romana. Apesar de sua divergência moral e doutrinária, continuaram praticando o batismo de infantes. Por consequência, o pelagianismo pode ser considerado um modo de pensamento que se esforçou para ganhar aceitação dentro a Igreja, mas foi negado e expulso desta. Este capítulo, consequentemente, tem o objetivo de estudar como a mudança de contexto e o combate ao Pelagianismo acabaram influenciando e modificando o pensamento de Agostinho na construção de uma nova via salvífica. A partir da obra antipelagiana *Contra secundam Juliani responsionem opus imperfectum*, pretende-se comparar os argumentos e posicionamentos do bispo, nesta querela, com os debates feitos por donatistas e arianos. A partir desta comparação, visa-se compreender qual é o *ethos* retórico construído pelo autor ao final de sua vida para os pelagianos.

V. 1 - A Construção do Ethos Pelagiano no *Contra secundam Juliani Opus Imperfectum*

⁶¹¹ *De haeresibus* 88,2: “Son tan enemigos de la gracia de Dios, por la que somos predestinados a la adopción de hijos por Jesucristo para Él, que nos libera de la potestad de las tinieblas para que creamos en Él y seamos llevados a su reino, por lo que dice: Nadie viene a mí si mi Padre no se lo ha dado (...) Y si esto fuese verdadero, parece inútil que haya dicho el Señor: Sin mí no podéis hacer nada. Además, Pelagio, increpado por los hermanos de que no atribuída nada a la ayuda de la gracia de Dios para cumplir sus mandamientos, cedió a su corrección hasta el punto de no anteponerla al libre albedrío, sino subordinarla con astucia desleal, diciendo que para eso fue dada a los hombres, para que lo que está mandado cumplir por medio del libre albedrío lo puedan cumplir más fácilmente por medio de la gracia. (...) esa gracia de Dios, sin la cual no podemos hacer nada bueno, dicen que no está sino en el libre albedrío, porque lo ha recibido de Él nuestra naturaleza sin que preceda mérito alguno suyo, ayudando Él únicamente por medio de su ley y su doctrina para que aprendamos lo que debemos hacer y lo que debemos esperar; en modo alguno para que obremos por el don de su Espíritu cuanto hayamos aprendido que debemos obrar”.

O *Contra secundam Juliani responsionem opus imperfectum* foi uma obra feita por Agostinho de Hipona em meio ao seu debate com o pelagiano Juliano de Eclano. A obra foi iniciada em 429, ficando incompleta com a morte do bispo de Hipona em 430. Juliano, bispo de Eclano, uma cidade no sul da Itália, adentra a controvérsia pelagiana ao se recusar a assinar a *Tractatoria* de Zósimo⁶¹². Juliano e os outros 18 bispos que se recusaram a assinar a condenação de Pelágio foram excomungados e privados de seus episcopados. Entre eles, Juliano era o nome mais notório e de maior capacidade intelectual, sendo conhecido pelo seu poder crítico e temperamento bem controlado. O bispo de Eclano acusou os adversários de Pelágio estarem fazendo uso da autoridade imperial, utilizando a força ao invés da razão para ganhar o debate⁶¹³. Recusou-se, assim, a reconhecer a autoridade do bispo romano na igreja do norte da África. Em defesa de Pelágio escreveu duas cartas criticando sua condenação e pedindo esclarecimentos sobre a decisão e a forma pela qual foi tomada. Tais cartas chegaram ao sucessor de Zósimo, Bonifácio, o novo bispo encaminhou-as para Agostinho lhe pedindo uma resposta às mesmas. Este foi o estopim do confronto entre o bispo de Hipona e Juliano, desencadeando uma troca de obras literárias que marcará os últimos anos de vida do hiponense, da qual o *Contra secundam Juliani responsionem opus imperfectum* será o último ato de Agostinho⁶¹⁴.

Juliano de Eclano procurou um confronto direto com Agostinho, criticando sua doutrina e o identificando com o maniqueísmo ao qual o bispo de Hipona havia se aproximado em sua juventude. Segundo Juliano, o hiponense negava a bondade da criação original de Deus, representava o matrimônio enquanto maligno, depreciava a justiça do antigo testamento, negava o livre-arbítrio e a responsabilidade moral do ser humano e, por fim, Agostinho teria anulado o perdão de todos os pecados feitos através do batismo⁶¹⁵. Juliano, portanto, compreende que Agostinho tem uma concepção

⁶¹² Zósimo, bispo de Roma, teve que se curvar a pressão dos episcopados africanos e, em 30 de Abril de 418, obteve um edito imperial contra Pelágio e Celéstio, após o qual o bispo emitiu a sua *Epistula Tractatoria* também condenando Pelágio e seus seguidores. Cf.: DROBNER, Hubertus R.. *Manual de Patrologia*. Trad.: Orlando dos Reis e Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Editora Vozes, 2003. p. 415.

⁶¹³ WACE, Henry. *A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines*, Vol. 1: A-D. Boston: Little, Brown, and Co., 1877.p. 1337.

⁶¹⁴ O bispo de Hipona comenta a escrita da obra em sua correspondência com Quodvultdeus. *Epistola* 224,2 (Había leído muchas cartas, aunque todavía no había comenzado a dictar nada sobre ellas, cuando empezaron a ocuparme también esos libros de Juliano. Ahora he comenzado a refutar e cuarto de ellos. Cuando haya refutado éste y el quinto, si es que no me han llegado aún los otros tres, me propongo empezar la obra que me pides, si Dios quiere, compaginándola con la revisión de mis escritos. Dedicaré a una el día y la otra la noche).

⁶¹⁵ Cf.: ARIAS, Luis. "Introduccion" in *Obras Completas de San Agustín XXXVI – Escritos*

irremediavelmente pessimista quanto ao ser humano e à Graça. O pelagiano, que defendia a valorização da natureza humana e da concupiscência, censurou o bispo de Hipona por aquilo que considerou reminiscência do Maniqueísmo (*Contra secundam Juliani* I 2) ⁶¹⁶. Levada às últimas consequências nos argumentos de Juliano, a doutrina de Agostinho era interpretada de maneira a tornar inútil as boas obras terrenas em virtude da profunda corrupção do homem ⁶¹⁷.

Agostinho reproduz o argumento de Juliano no *Contra secundam Juliani* I 78: “o livre-arbítrio, que Deus concedeu ao homem como aval de sua emancipação, consiste na possibilidade de cometer um pecado ou de abster-se do pecado” ⁶¹⁸. O pelagiano empreendia uma concepção otimista da natureza humana valorizando a vontade do ser humano como via para salvação. Se, como afirmado em Gênesis 1,26⁶¹⁹, o ser humano foi feito a imagem e semelhança de Deus, esta imagem está em sua alma e, por consequência, a capacidade da salvação. Ao negar esta natureza e a vontade humana, Agostinho é caracterizado por Juliano como: “maniqueu condenado”, “Dialético inveterado”, “medíocre”, “filósofo único”, “coveiro de livre-arbítrio” e outros mais ⁶²⁰. O pelagiano baseava seu otimismo em relação ao homem na crença de um Deus criador que é justo, sincero e piedoso (*Contra secundam Juliani* I 50) ⁶²¹. Tal Deus não criaria o homem em pecado, ao invés disso lhe concederia virtudes e dons. Como argumenta Juliano a

Antipelagianos (4º), Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madri, ed: Editora Católica, 1988. pp. 1-14. WACE, Henry. A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines, Vol. 1: A-D. Boston: Little, Brown, and Co., 1877. pp. 1337-38.

⁶¹⁶ *Contra secundam Juliani* I 2: “Mi primera intención fue la brevedad, pues en aquellos cuatro libros míos casi todas las invenciones de los maniqueos, repetidas por Agustín contra nosotros, habían sido desarboladas por la verdad de la fe católica, por la cual y en la cual merecimos el odio de un mundo decadente”. Cf.: *Contra secundam Juliani* I 24 “La gran diferencia que siempre existió entre maniqueos y católicos y la distancia enorme que separa el dogma de los santos de los impíos (...) Al establecer la existencia de un mal natural, tú, con intenciones aviesas e ineficaces, invocas el texto del Apóstol, que, como lo demuestro en mi escrito, nada de lo que tú te empeñas en atribuirle ha dicho; y hasta te contradices a ti mismo al afirmar que el Apóstol es católico, y, por otra parte, afirmas que sus palabras favorecen a Manés”.

⁶¹⁷ Cf.: CAPÁNAGA, Victorino. “Introducción” in *Obras Completas de San Agustín VI – Escritos Antipelagianos (Iº)*, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madri: Editora Católica, 1988. pp. 107-08.

⁶¹⁸ *Contra secundam Juliani* I 78: “El libre albedrío que Dios otorgó al hombre como aval de su emancipación consiste en la posibilidad de cometer un pecado o abstenerse de pecar”.

⁶¹⁹ Gênesis 1,26: “Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança, e que eles dominem sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra”.

⁶²⁰ ARIAS, Luis. “Introducción” in *Obras Completas de San Agustín XXXVI – Escritos Antipelagianos (4º)*, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madri, ed: Editora Católica, 1988. p. 4.

⁶²¹ *Contra secundam Juliani* I 50: “Y para que conozcas los rudimentos de nuestra fe, nuestro Dios, el Dios de la Iglesia católica, es un Dios escondido en cuanto a su esencia, invisible a nuestros ojos, a quien ningún hombre vio ni puede ver; eterno, sin principio, santo y justo sin tacha, todopoderoso, la misma justicia y misericordia; conocido sólo por el fulgor de sus virtudes”.

Agostinho:

Sem dúvida reconhece que a ação da Graça deve ser diferente de acordo com a diversidade daqueles que a recebem. Porque naqueles que fazem uso de sua própria vontade, isso lhes fornece elementos de glória, porque para aqueles que ela a escolhe, afasta-os de seus muitos crimes por justificativa. (*Contra secundam Juliani* II 119)⁶²².

Por conclusão, a vontade é uma pré-condição do pecado, portanto, a herança do pecado original seria um mito. O pecado existe quando há vontade, sem liberdade não há possibilidade de desejo e não há liberdade sem que existam opções. O querer e o não querer podem somente ser considerados pecados a partir do momento que se atinge o uso da razão. Assim sendo, o pecado e a liberdade são indissociáveis, pois, “a vontade é um movimento da alma, em seu poder está a escolha de se inclinar para a esquerda do mal ou para a direita do bem” (*Contra secundam Juliani* I 46)⁶²³. O que implica na definição que Juliano faz do ser humano:

O homem foi criado como um animal racional, mortal, capaz de virtudes e pecados, de observar os mandamentos ou violá-los, de salvaguardar o direito da sociedade humana através da autoridade natural e para ser livre para escolher o caminho do pecado ou da justiça. (*Contra secundam Juliani* I 79)⁶²⁴.

O pecado original e seu questionamento se encontram no centro do *Contra secundam Juliani*, ponto ao qual Agostinho e Juliano estavam em franca oposição. O pelagiano não acreditava no pecado original e exaltava a vontade; ao passo que, o hiponense acreditava firmemente no pecado original e, apesar de reafirmar a bondade de todas as coisas criadas, defendia a necessidade da Graça divina para que ocorresse a salvação. Uma incompatibilidade de interpretações que tem sua raiz na própria concepção

⁶²² *Contra secundam Juliani* II 119: “Sin duda reconoces que ha de ser diversa la actuación de la gracia según la diversidad de los que la reciben. Porque en aquellos que hacen uso de su propia voluntad, les proporciona elementos de gloria, porque a los que adopta los arranca de sus muchos crímenes para justificación”.

⁶²³ *Contra secundam Juliani* I 46: “Es la voluntad un movimiento del alma y en su poder está inclinarse a la izquierda del mal, o a la derecha del bien”.

⁶²⁴ *Contra secundam Juliani* I 79: “El hombre fue creado animal racional, mortal, capaz de virtud y pecado, de observar los mandamientos conculcarlos, de salvaguardar el derecho de la sociedad humana mediante la autoridad natural y tener libertad para elegir el camino del pecado o el de la justicia”.

do pecado. Os pelagianos abordavam o pecado segundo uma perspectiva jurídica, ligando-o ao castigo ou à punição que lhe é posterior. Na concepção de Agostinho, o pecado é uma ofensa aos direitos divinos, em fim último, Deus é o fiador da punição; entretanto, o ser humano, ao pecar, corrompe e deforma a imagem de Deus que habita dentro de si⁶²⁵. Para o hiponense a Graça é necessária para redenção dos pecados, algo que afirma que o próprio Pelágio acaba por concordar quando admite o papel indispensável da oração no perdão dos pecados (*De Natura et Gratia* 18,20)⁶²⁶. Para Agostinho, mesmo que a vontade desempenhe um papel na salvação, aquela não é, contudo, suficiente para alcançá-la. A Graça desempenha um duplo papel ao retirar a punição e/ou nos livrar da ira divina.

Em si, comparativamente, há uma ênfase muito maior no perdão divino na doutrina agostiniana do que na pelagiana. Como o bispo de Hipona compreende o ser humano como algo corrompido e degradado, o papel do livre-arbítrio é diminuído e o perdão divino se torna não somente necessário, mas urgente. Neste sentido, a Graça faz o pecado desaparecer, uma vez que demonstra a intensão divina de retirar a punição, consistindo em uma renovação da imagem de Deus que está na alma humana⁶²⁷. Para os pelagianos, a Graça é um retorno ao perdão divino no qual o pecado desaparece, pois Deus já não é mais o fiador da punição. No *De Natura et Gratia* 20,22, Agostinho procura definir sua concepção de pecado:

"Concordamos que o pecado não é uma substância; porém, não advertimos também, deixando outros exemplos, que o não comer não é substância? É, todavia, bem mais um privar-se de substância, pois o manjar é a substância. O abster-se de comer não é substância, e, contudo, a substância de nosso corpo se desfalece de tal maneira, caso os alimentos lhe sejam privados, que se quebra o equilíbrio da saúde, esgota-se em suas forças, debilita-se, relaxa-se e arruína-se, a ponto de, caso siga vivendo, apenas poder-se fazer a ingestão dos alimentos cuja privação lhe danificou. De forma análoga, tampouco o pecado é

⁶²⁵ Cf.: CAPÁNAGA, Victorino. "Notas Complementarias" in *Obras Completas de San Agustín VI – Escritos Antipelagianos (Iº)*, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madri: Editora Católica, 1988. p. 945.

⁶²⁶ *De Natura et Gratia* 18,20: "confiesa el autor que 'divinamente han de ser remitidos los pecados cometidos y se ha de rogar a Dios por ellos para conseguir el perdón, pues aquella tan alabada potencia de la naturaleza y la voluntad del hombre no basta, según confesión suya, para borrar los pecados cometidos; por lo cual en esta necesidad es forzoso acudir a la plegaria para implorar el perdón.' (...) Y aunque esto no se logre sin el concurso de la voluntad, con todo, no basta ella para conseguirlo. He aquí por qué nuestra oración dirigida a Dios no es superflua ni irreverente".

⁶²⁷ Cf.: CAPÁNAGA, Victorino. "Notas Complementarias" in *Obras Completas de San Agustín VI – Escritos Antipelagianos (Iº)*, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madri: Editora Católica, 1988. p. 945.

substância; a soberana e autêntica substância é Deus, o único e verdadeiro alimento da criatura racional. (*Natura et Gratia* 20,22)⁶²⁸.

O bispo ressalta aos seus adversários que a correta definição do conceito de pecado envolve premissas metafísicas. Se Agostinho considerasse o pecado enquanto uma substância, sendo o pecado original algo herdado de geração em geração, configurar-se-ia, aqui, uma reminiscência do maniqueísmo. Visto que, a solução dos maniqueus para o problema do mal estava no dualismo, na soberania de dois princípios absolutos e contrários que mutuamente guerreiam e se contradizem, ou seja, de duas substâncias eternas que são a origem do bem e do mal⁶²⁹. Entretanto, o bispo de Hipona aponta para um princípio metafísico do pecado e, por consequência, do mal. Neste caso, trata-se de um uso da filosofia neoplatônica no qual o pecado e mal não são uma substância, mas uma perversão da vontade que afasta o ser humano de Deus (*Confessiones* VII 16)⁶³⁰.

Para Pelágio, o pecado é desprovido de substância e, por isso, não interfere com a natureza humana, deixando-a intacta ou impactando nela de maneira superficial. O pelagianismo minimiza a capacidade do pecado de influenciar ou alterar a alma, seja este um pecado qualquer ou o pecado original, retirando, assim, a necessidade da Graça para a salvação. Agostinho, através de seu exemplo no *Natura et Gratia* 20,22, mostra uma noção de pecado não substancial, porém, ao contrário dos pelagianos, não diminui a influência do pecado sobre a alma. O homem, ao pecar, tem algo de bom retirado de si, esta benevolência ou privilégio somente lhe é devolvido através da Graça. Portanto, sem

⁶²⁸ *Natura et Gratia* 20,22: “‘Convenimos en que el pecado no es una substancia; mas ¿no advertimos también, dejando otros ejemplos, que el no comer no es substancia ? Más bien es un privarse de substancia, porque el manjar es la substancia. El abstenerse de comer no es substancia, y con todo, la substancia de nuestro cuerpo, si totalmente se le priva de alimentos, de tal modo desfallece, de tal modo se quebranta el equilibrio de la salud, de tal modo se agota en sus fuerzas, de tal modo se debilita, se relaja y arruina, que, si de algún modo sigue viviendo, apenas se le puede hacer volver a tomar los alimentos cuya privación le ha estragado. Análogamente, tampoco es substancia el pecado; la soberana y auténtica substancia es Dios, el único y verdadero alimento de la criatura racional”.

⁶²⁹ Cf.: CAPÁNAGA, idem, pp. 945-46.

⁶³⁰ *Confessiones* VII 16: “Y conocí que por causa de la iniquidad corregiste al hombre e hiciste que se secara mi alma como una tela de araña, y dije: ‘¿Por ventura no es nada la verdad, porque no se halla difundida por los espacios materiales finitos e infinitos?’ Y tú me gritaste de lejos: Al contrario, Yo soy el que soy; y lo oí como se oye interiormente en el corazón, sin quedarme lugar a duda, antes más fácilmente dudaría de que vivo, que no de que no existe la verdad, que se percibe por la inteligencia de las cosas creadas”. Cf.: *Sl* 38,12: “Amigos e companheiros se afastam da minha praga, e meus vizinhos se mantêm à distância”; *Ex* 3,14:” Disse Deus a Moisés: ‘Eu sou aquele que é.’ Disse mais: ‘Assim dirás aos filhos de Israel: ‘EU SOU me enviou até vós.’”; *Rm* 1,20: “Sua realidade invisível — seu eterno poder e sua divindade — tornou-se inteligível, desde a criação do mundo, através das criaturas, de sorte que não têm desculpa”.

este bem perdido não há salvação da alma, o que torna a Graça indispensável⁶³¹. Assim sendo, a capacidade de autorredenção humana seria limitada e insuficiente para lhe garantir a salvação.

O conceito do pecado original e sua herança ainda renderam outras complicações doutrinárias para o hiponense. Em *Contra secundam Juliani* II 52, define o pecado original: “fala do pecado que entrou no mundo por um homem e não por imitação, mas por geração”⁶³². Ou seja, o pecado original é transmitido para os infantes por meio dos pais. O que foi interpretado pelos pelagianos que Agostinho era contrário à instituição do matrimônio, tanto pelos atos sexuais como pela geração de crianças e transmissão do pecado original. Segundo os pelagianos, não ocorre o contágio do pecado original de maneira hereditária, o que implicaria que os infantes não portariam tal pecado ao nascer, assim sendo, não tendo necessidade do batismo, uma vez que suas almas não precisam ser regeneradas.

Pois, costuma-se dizer com razão, e é preciso que tu confesses, que o mal natural de Manes, que tu com outro nome chamas o pecado original, fica aniquilado. É um pecado que a fé de nossos antigos nunca creu, pois eles jamais duvidaram que as crianças sejam obra de Deus e que Deus não pode criar nada de mau. Assim, as criaturas formadas por Deus, antes do livre uso de sua vontade, com direito, não podem ser consideradas culpáveis nem submetidas ao diabo sem calúnia.⁶³³(*Contra secundam Juliani* II 36)

Ao se defender do argumento pelagiano, o bispo de Hipona se apoia em uma longa tradição da Igreja africana que reafirmava a existência do pecado original. O batismo dos infantes era feito *in remissionem peccatorum*, costume que se dizia remontar aos tempos apostólicos e os primórdios da norma da fé⁶³⁴. Sua base nas Escrituras estaria em Romanos 6,3: “Ou não sabeis que todos os que fomos batizados em Cristo Jesus, é na

⁶³¹ Cf.: CAPÁNAGA, idem, pp. 945-46.

⁶³² Passagens similares em *Contra secundam Juliani* II 53, II 54, II 61, II 68, II 83, II 145, II 228.

⁶³³ *Contra secundam Juliani* 2,36: “Con razón, pues, se dice, y es preciso que tú lo confieses, que el mal natural de Manés, que tú con otro nombre llamas pecado original, queda aniquilado. Es un pecado en el que nunca creyó la fe de nuestros antiguos, pues no dudaron jamás de que sean los niños obra de Dios, y de que Dios nada malo puede crear. Así, las criaturas, formadas por Dios, antes del libre uso de su voluntad no pueden ser, sin calumnia, consideradas culpables ni sometidas, con derecho, al diablo”

⁶³⁴ *Epistola* 166,8,23: “El bienaventurado Cipriano no dio ningún decreto nuevo, sino que mantuvo la fe firmísima de la Iglesia, al corregir a los que creían que el niño no debía ser bautizado antes del octavo día de su nacimiento. Dijo que no debía perderse su alma ni su carne. Y creyó, con algunos de sus colegas en el episcopado, que se podía bautizar a los recién nacidos”.

sua morte que fomos batizados?”.

Como consequência, o que não tem pecado não pode morrer para o pecado no batismo, e todo aquele que vai ser batizado não morre para o pecado e não é batizado na morte de Cristo, e, por extensão, não é batizado⁶³⁵. (*Contra secundam Juliani* II 173)

A morte e o pecado original têm igualmente abrangência universal perante à humanidade. Neste sentido, a união entre homem e mulher na instituição do matrimônio não é algo ruim, foi criado por Deus (*Contra secundam Juliani* I 22,70)⁶³⁶ e é visto com bons olhos quando tem por objetivo gerar filhos (*De Nuptiis et Concupiscentia* I 4,5)⁶³⁷. Entretanto, se motivado exclusivamente pelas paixões, torna-se um pecado⁶³⁸. O ser humano tem dificuldade de manter uma vida casta, pois o pecado original o deixa incapaz de se controlar plenamente, principalmente quando se trata do domínio sobre seus próprios órgãos sexuais (*De Nuptiis et Concupiscentia* I 6,7)⁶³⁹. A *concupiscentia* dificulta o controle sobre a vontade, sendo por meio da Graça divina a única maneira do homem superá-la.

Essa é toda a concupiscência; esta lei do pecado que habita nos membros, cuja lei de justiça proíbe obedecer, como diz o apóstolo: Que o pecado não reine mais em vosso corpo mortal, levando-vos a obedecer às suas paixões. Não ofereçais mais vossos membros ao pecado como armas de injustiça (*De Nuptiis et Concupiscentia* I, 23,25).

Para Juliano, o bispo de Hipona erra ao abordar o tema da *concupiscentia*, acusando-o de identificar a libido com o pecado original. Porém, se a libido é decorrência

⁶³⁵ *Contra secundam Juliani* II 173: “En consecuencia, el que no tiene pecado no puede morir al pecado en el bautismo; y todo el que va a ser bautizado, no muere al pecado ni es bautizado en la muerte de Cristo, y, por consiguiente, no es bautizado”

⁶³⁶ *Contra secundam Juliani* I 22,70: “Si, como dices, ‘la condición de los sexos era la misma en el paraíso que la que en la actualidad existe en el matrimonio’, existía antes del pecado la pasión de la carne, sin la que ahora no existe unión sexual”.

⁶³⁷ *De Nuptiis et Concupiscentia* I 4,5: “Así, pues, la unión del hombre y la mujer, causa de la generación, constituye el bien natural del matrimonio”.

⁶³⁸ *De Nuptiis et Concupiscentia* I 5,6-7.

⁶³⁹ *De Nuptiis et Concupiscentia* I 6,7: “Por este motivo, estos miembros son denominados, con toda propiedad, con el nombre de órganos naturales. Y cuando los primeros hombres advirtieron en su carne este movimiento indecoroso, por desobedientes, y se avergonzaron de su desnudez, cubrieron dichos miembros con hojas de higuera”.

do pecado original, esta seria retirada do homem através do sacramento do batismo. No entanto tal fato não ocorre, o batismo regenera e restaura a alma, retirando e lavando todo o pecado, mas a *concupiscentia* permanece (*De Nuptiis et Concupiscentia* I 32,37)⁶⁴⁰.

Arias, em sua análise das obras de Agostinho, aponta que a ligação entre pecado e a libido é um tema recorrente, porém controverso e por vezes contraditório dado o grande volume de texto e passagens sobre o assunto. O pecado e não pecado são termos de extremos opostos dentro da doutrina cristã que estabelecem uma aparente aporia e quanto a esta o hiponense oferece algumas soluções ao longo de suas obras⁶⁴¹. O texto base de suas interpretações, é, em geral, a Epístola aos Romanos de 13 a 18. Por meio desta a *concupiscentia* e os prazeres da carne são vistos como filhos do pecado, pois *Quía peccato facta est*.

Tu não dizes nada, eu não digo isto. Uma coisa é o pecado e outra a concupiscência do pecado, na qual, sem consciência, alguém não comete pecado pela graça de Deus, muito embora a concupiscência do pecado se chame pecado, pois dele provém, assim como uma escritura qualquer se chame mão, pois uma mão a escreveu⁶⁴². (*Contra secundam Juliani* II 71).

Na *Epístola 196*, ao prestar um esclarecimento quanto às leis do antigo testamento, o hiponense afirma que as leis ali prescritas não são um pecado. Os mandamentos e ensinamentos do Antigo Testamento seriam como um guia a ser seguido e que ajudaria ao fiel cumprir a lei espiritual. Pois o pecado seduz aos seres carnis, levando a danação para aqueles que acreditam ter a força necessária para sozinhos resistirem a tal pecado. O papel da lei é coibir as transgressões e, a partir do momento que ela se faz presente, transforma aquele que não a obedece em pecador e transgressor. Segundo o bispo de Hipona, mesmo que a lei seja introduzida e o crime persevere, “onde o crime proliferar, a Graça proliferará muito mais” (*Epístola 196* 2,5). Transgressão e

⁶⁴⁰ *De Nuptiis et Concupiscentia* I 32,37: “Si la gracia divina lo convierte seguidamente en olivo, entonces el vicio del primer nacimiento, que era el pecado original, transmitido y contraído por la concupiscencia carnal, es perdonado, cubierto, no imputado; del cual, sin embargo, nacerá el acebuche, a no ser que también él renazca como olivo por la misma gracia”.

⁶⁴¹ ARIAS, Luis. “Introducción” in *Obras Completas de San Agustín XXXVI – Escritos Antipelagianos* (4º), Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madrid: Editora Católica, 1988. pp. 8-9.

⁶⁴² *Contra secundam Juliani* II 71: “Tú nada dices, yo no digo esto. Una cosa es el pecado, otra la concupiscencia del pecado, en la que no consiente el que, por la gracia de Dios, no comete pecado, aunque la concupiscencia del pecado se llama pecado, porque del pecado viene; así como una escritura cualquiera se llama mano, porque la mano la escribe”.

punição são consequências do pecado e da fraqueza frente à sua sedução.

Sim, convém perfeitamente aos que comentem pecado, pois são escravos do pecado e, para que recebam a liberdade que Ele promete, deixem de pecar. Pois, reinava o pecado em seu corpo mortal, de maneira que obedeciam a seus apetites e ofereceram seus membros como armas de injustiça ao pecado⁶⁴³. (*Contra secundam Juliani* I 88).

Segundo esta perspectiva o pecado não somente seduz, mas controla e escraviza. Aquele que peca e convive com o pecado é induzido a pecar (*Allicit ad peccatum*). Em razão disto, ressalta-se a importância da lei e da ordem, a desordem atenta contra o espírito e favorece o pecado (*Deordinatio adversus spiritum*)⁶⁴⁴. Arias aponta que a relação entre a *concupiscentia* e o pecado consiste em uma figura retórica, uma metonímia na qual se toma a causa pelo efeito e vice-versa. A *concupiscentia* não é propriamente o pecado, mas é chamada de pecado por ser derivada deste (Rom 6, 12-22). É um produto do pecado, mas, à medida que induz ao pecado, também é a causa do pecado. Ao estabelecer a importância da ordem para se evitar o pecado, o bispo de Hipona demonstra uma ética que o distingue radicalmente de seu adversário. Para Juliano, assim como a vontade exclui toda intervenção da Graça, a essência da moralidade de um ato também é independente da intenção com a qual este é feito. Mas, segundo Agostinho, não basta a simples conformidade do agir com o objeto material de uma virtude, porque não existe um vício que tenha o mesmo efeito de uma virtude. Constância é uma virtude contrária à inconstância, a persistência na segunda não é capaz de tornar o defeito em virtude. Juliano se opõe a Agostinho, compreendendo que a defesa que o bispo faz da lei natural e cultivo das virtudes, estabeleceria a possibilidade de “agradar a Deus sem a fé em Cristo, através da lei natural” (*Contra Julianum* IV 3,23)⁶⁴⁵.

⁶⁴³ *Contra secundam Juliani* I 88: “Conviene, sí, perfectamente a los que cometen pecado, porque son esclavos del pecado, y para que reciban la libertad que Él promete, dejen de pecar. Reinaba, pues, el pecado en su cuerpo mortal de modo que obedecían a sus apetencias y ofrecieron sus miembros como armas de injusticia al pecado”.

⁶⁴⁴ Cf.: *In Evangelium Ioannis tractatus* 41,10: “La libertad primera es, pues, carecer de crímenes. Por eso, cuando el apóstol Pablo eligió a quienes iban a ser ordenados presbíteros o diáconos y a cualquiera que va a ser ordenado para la prepositura de la Iglesia, no asevera ‘si alguien está sin pecado’, ya que, si dijera esto, todo hombre sería reprobado, ninguno sería ordenado; sino que asevera ‘Si hay alguno sin crimen’”

⁶⁴⁵ Cf.: *Contra secundam Juliani* IV 22: “Manda el apóstol no amar el mundo ni las cosas que están en el mundo; y afirma que los amadores del siglo no pueden estar en comunión con Dios; pero, al inculcarles no amen el siglo, no quiere dar a entender tengan otro creador fuera del Dios verdadero; y para que

O bispo de Hipona argumenta ter uma sólida base para sustentar sua doutrina, pois tanto a tradição como as Escrituras o apoiariam. De *Contra secundam Juliani* 1,52 a 1,59, diversos autores cristãos são citados mostrando variações do que foi dito por Agostinho. Entre eles estão: Ambrósio, Basílio, Cipriano, Gregório Nacianzeno, Jerônimo e João de Constantinopla. Com isso, o hiponense busca demonstrar que sua doutrina é ortodoxa, estando de acordo com a tradição tanto dos grandes autores cristãos que o precederam como dos seus contemporâneos. Assim sendo, apoia-se na tradição, está de acordo com os ensinamentos das Escrituras e faz uso da razão. Aquilo que foi dito por Agostinho, assim, não seria uma novidade, mas os ensinamentos da própria Igreja que se faz presente através destes celebres nomes. Este mesmo argumento volta a se repetir em, por exemplo, *Contra secundam Juliani* II 36:

É Ambrósio aquele que fala, não qualquer um do vulgo, dessa multidão ignorante que tu, com a cerviz erguida e orgulho impudico, deprecias sob pretexto de que não ser capaz de julgar a tua doutrina. Ambrósio é, repito, àquele que de maneira alguma tu podes comparar-te na literatura profana, da qual tu fazes muito alarde; e, em letras sagradas, escute ou leia a Pelágio, o teu mestre, e ele mesmo te dirá quem é, e não te prendas a uma opinião contrária à de um doutor tão distinto. *Contra secundam Juliani* II 36)⁶⁴⁶

Outro argumento frequente de ambos os lados é a acusação de tendências ou de ser maniqueísta⁶⁴⁷. Juliano faz desta uma de suas acusações mais frequentes, segundo a qual, Agostinho condena os pelagianos justamente por ser maniqueísta e, por isso não reconhecer o livre-arbítrio da vontade humana, assim como que Deus criou os homens à sua imagem e semelhança, portanto, o ser humano nasce sem pecado e bom (*De Nuptiis et Concupiscentia* II 3,7) . O pelagiano não acredita no pecado original e sua herança,

sepan los fieles que ningún placer de la vida presente ha de ser preferido a las virtudes, ni el alma debe perder nada del vigor que le presta la filosofía cristiana afanándose por adquirir riquezas o placeres”.

⁶⁴⁶ *Contra secundam Juliani* II 36: “Es Ambrosio el que habla, no uno cualquiera del vulgo, de esa muchedumbre ignorante que tú, con la cerviz erguida e impúdico orgullo, desprecias con el pretexto de que no es capaz de juzgar de tu doctrina. Ambrosio es, repito, al que en ningún sentido te puedes comparar en literatura profana, de la que mucho alardeas; y en letras sagradas escucha o lee a Pelagio, tu maestro, y él te dirá quién es, y no te aferres a una opinión contraria a la de un doctor tan egregio.”

⁶⁴⁷ Cf.: *Contra secundam Juliani* II 170, II 172-175; III 102, III 180, III 205, III 212, III 37, III 170, III 180, III 182, III 184, III 185, III V 25, III 30, III 133, III, III 135, III 160, III 186, III 187, III 195, III 199, III 200, III 205, III 212, III 216, IV 17-19, IV 23, IV 24, IV 28, IV 29, IV 35, IV 38, IV 43, IV 50, IV 53, IV 55, IV 64, IV 67, IV 68, IV 70, IV 71, IV 72, IV 75, IV 81, IV 89, IV 94, IV 107, IV 109, IV 114, IV 120, IV 122, IV 128, IV 130, IV 134, V 4, V 8, V 9, V 19, V 20, V 24, V 25, V 26, V 30, V 31, V 32, V 36, V 37, V 38, V 40, V 41, V 43, V 49, V 54, V 63, V 64, VI 5, VI 6, 8, VI 9, VI 10, VI 13-17, VI 20, VI 23, VI 25, VI 41.

assim, o ser humano não nasce corrompido e degradado, sua vontade é capaz tanto do bem quanto do mal; ao que se conclui: o homem foi criado possuindo o livre-arbítrio da vontade, é bom, pois, somente um Deus bom pode ser criador do homem bom que lhe é sua imagem e semelhança. Este seria o cerne do erro pelagiano para Agostinho: uma ultra valorização da liberdade em prol do livre-arbítrio da vontade. A liberdade é enaltecida enquanto que a Graça divina é esvaziada de sua ação redentora. Outro erro apontado pelo bispo estaria na concepção da criação do ser humano. Deus é criador de todas as coisas, o que inclui o ser humano, é a humanidade que permite a entrada no pecado no mundo, isto é, o pecado original. Assim sendo, o pecado original é uma consequência das próprias ações da humanidade. Agostinho, por conclusão, não nega o livre-arbítrio, somente compreende que este não é capaz da redenção sem a ajuda da Graça.

Neste sentido, temos duas doutrinas que, a partir de seu conflito quanto ao pecado original e o livre-arbítrio da vontade, vão produzir interpretações distintas com impactos significativos na crença e prática cristã. De um lado, Julianos e os pelagianos questionam o efeito do batismo, não reconhecendo neste o poder de perdoar e redimir os pecados⁶⁴⁸. O matrimônio, outro objeto de disputa entre as partes, é visto pelos pelagianos como uma instituição, criada por Deus, em razão das relações sexuais e das tentações da carne⁶⁴⁹. A dissidência defende que o livre-arbítrio da vontade possibilita ao ser humano escolher pelo cumprimento da Lei divina. Isso implica que há a possibilidade da redenção através do exercício da vontade, minimizando e esvaziando o papel da Graça na salvação⁶⁵⁰. Os homens santos, exemplos da *imitatio Christi*, seriam, então, provas vivas da soberania do livre-arbítrio da vontade e de sua autossuficiência⁶⁵¹.

Em contraposição, Agostinho critica a doutrina pelagiana por meio de três eixos principais. Primeiro, a negação do pecado original⁶⁵². Julianos nega categoricamente a existência do pecado original, alegando ter provas de sua posição nos testemunhos do Evangelho, cujo valor agora estaria restabelecido por sua interpretação. Como base de sua posição Julianos cita Paulo, alegando que as afirmações pelagianas estariam de acordo com o apóstolo, enquanto os adversários destes fariam calúnias e falsidades (*Contra*

⁶⁴⁸ Cf.: *Contra secundam Juliani* I 54, I 55, I 95, I 101, I 102; II 173; V 9.

⁶⁴⁹ Cf.: *Contra secundam Juliani* I 11, I 22, I 70, II 45; IV 117 118; V 7, V 13, V 17, V 18.

⁶⁵⁰ Cf.: *Contra secundam Juliani* I 69, I 71, I 72, I 94, II 30, II 72, II 74, II 84, II 158, II 157, II 161, II 200, II 207, IV 136, VI 22, VI 41.

⁶⁵¹ Cf.: *Contra secundam Juliani* I 98, I 101.

⁶⁵² Cf.: *Contra secundam Juliani* II 19, II 119, II 141, III 8, III 9.

secundam Juliani II 19)⁶⁵³. A negação do pecado original, para Agostinho, tem consequências doutrinárias e práticas bastante sérias, pois, nega o sacramento do batismo e sua capacidade de absolvição dos pecados e a concepção de que todos os homens nascem pecadores. Tal negação, da mesma maneira, tira o significado do matrimônio como uma instituição instrumental para o controle e resistência do ser humano frente à sedução do pecado. O homem, nascido com o pecado original, tenderia a pecar e necessitaria do matrimônio para que o pecado não fuja ao seu controle.

Segundo, a relação entre a Graça e o mérito das obras terrenas⁶⁵⁴. Dentro da argumentação de Agostinho há desvinculação entre a Graça e o mérito que, posteriormente, estará na base da teoria da predestinação. Para os pelagianos a Graça não auxilia no mérito para que se atinja a salvação e, assim sendo, é possível atingir o estado de perfeição através da própria vontade. Em resposta a isso, Agostinho coloca:

Enquanto o homem usou bem o livre arbítrio, não teve necessidade da graça edificante, porque não podia elevar-se; arruinado agora, é livre em relação à justiça e escravo do pecado; não pode ser servo da justiça e livre do pecado que o domina se o Filho não o libertar.⁶⁵⁵ (*Contra secundam Juliani* I 82)

Terceiro, a possibilidade autorredenção. Para os pelagianos, os santos mortais não necessitariam do perdão divino, visto que, por meio de suas vontades eliminaram seus pecados ao seguir a Lei divina. Posicionamento que Agostinho se opõe frontalmente, o bispo argumenta que o ser humano é uma criação divina, mas, após o pecado original, precisa do batismo para chegar à salvação. Neste mesmo sentido, o matrimônio também

⁶⁵³ Cf.: *Contra secundam Juliani* II 19: “Queda, pues, probado por una argumentación luminosa que los defensores de la existencia de pecados naturales niegan la existencia del libre albedrío. Lo negó con certeza el cartaginés, no con argumentos, por encontrarlos de poca consistencia, sino con el testimonio del Evangelio, de más autoridad; pero nosotros, con nuestras explicaciones, hemos restablecido el valor de los textos evangélicos. Hemos también dado solución a las interpretaciones falsas y calumniosas que muchos adversarios dan a un texto del apóstol Pablo y hemos probado con la autoridad de un profeta, que nuestro Dios, alfarero de los vasos de elección, es el creador de todos los hombres”.

⁶⁵⁴ Cf.: *Contra secundam Juliani* I 53, I 94, I 82, I 83, I 88, I 89, I 95, I 98, I 105, I 108, I 127, I 131, I 132, I 133, I 134, I 140, II 10, II 52, II 72, II 85, II 96, II 142, II 97, II 98, II 101, II 103, II 105, II 115, II 142, II 204, II 105, II 118, II 120, II 121, II 126, II 128, II 131, II 132, II 133, II 146 157, II 166, II 212, II 227; III 69, III 91, III 108, III 42, III 114, III 115, III 119, III 120, III 122, III 149, III 151, III 188; V 13; VI 15.

⁶⁵⁵ *Contra secundam Juliani* I 82: “Mientras el hombre usó bien del libre albedrío no tuvo necesidad de la gracia elevante, porque no podía levantarse; arruinado ahora, es libre en relación con la justicia y esclavo del pecado; no puede ser siervo de la justicia y libre del pecado que le domina si no lo hace libre el Hijo.”

se faz uma necessidade. O ser humano, portador do pecado original, tende a pecar e faz uso da conveniência do matrimônio para manter o controle sobre sua vontade. A Lei divina não é uma forma de acesso à salvação como colocado pelos pelagianos; ela tem por função explicitar o pecado, dar conhecimento àquilo que deve e o que não deve ser feito. Por consequência, mesmo com o livre-arbítrio da vontade, Agostinho acredita ser necessária a Graça para que exista realmente esta liberdade e se possa fazer o bem. Assim sendo, os santos são exemplos de comportamento e posicionamento, porém, enquanto homens, não podem viver a vida toda sem pecado⁶⁵⁶.

Olhando a obra *Contra secundam Juliani responsionem opus imperfectum* como um todo, há algumas constantes que podem ser ressaltadas. 1) Existe um constante questionamento de Agostinho sobre as afirmações de Juliano que o respondeu minuciosamente. Em vários momentos a erudição Juliano é destacada, seja para o próprio se vangloriar ou ser criticado pelo hiponense. Uma destas passagens está em *Contra secundam Juliani* IV 4, na qual Agostinho se dirige a Juliano dizendo:

A assombrosa erudição deste doutor, pois não nos permite separar nem uma iota da palavra da Escritura. Ele nos fala de ignorância, mas, generoso, ele se digna a perdoar-me o esquecimento que me levou a dizer que foi Deus quem impôs a mulher o nome de Vida; É uma bela oportunidade para se mostrar erudito e benevolente. (*Contra secundam Juliani* I 82)⁶⁵⁷.

2) O bispo de Hipona estabelece como um dos objetivos de sua obra demonstrar os equívocos de Juliano. A própria forma ao qual o texto é feito indica isso. A obra é um comentário da réplica de Juliano contra as obras de Agostinho. O bispo de Hipona comenta, passo a passo, toda a obra de Juliano. Copiando e respondendo parágrafo a parágrafo da réplica que lhe foi feita por Juliano. Consistindo em uma cópia *ipsis litteris* das obras do pelagiano, na qual, em vários momentos os autores passam a se ofender mutuamente. Como pode ser visto logo ao início:

⁶⁵⁶ Cf.: REIS, E. *A faculdade da vontade na polêmica antipelagiana em Santo Agostinho*. Tese (Doutorado em Filosofia) PUCRS, Porto Alegre, 2010. p. 179-181.

⁶⁵⁷ *Contra secundam Juliani* I 82: “Erudición asombrosa la de este doctor, pues no permite separarnos ni un ápice de la palabra de la Escritura. Nos arguye de ignorancia, pero, generoso, se digna perdonarme el olvido que me llevó a decir que fue Dios el que impuso a la mujer el nombre de Vida; es una bella ocasión de mostrarse erudito y benévolo”.

Juliano: "Depois disso, na primeira parte de seu livro fixa a distinção entre casamento e concupiscência, assim como prometera no título da obra. Então, da curso a sua inventividade e capacidade." Preso entre o não de sua confissão e a confissão de sua negação, manifesta as angústias torturantes de sua consciência maculada".

Agostinho: Insulta com fartura. Quem não é livre para insultar?⁶⁵⁸ (*Contra secundam Juliani* I 11).

3) Ao se defender da acusação de maniqueísmo, o bispo de Hipona pretende provar que sua doutrina é a ortodoxa e verdadeira, enquanto que a de seu adversário é falsa e herética. Agostinho intenta mostrar que é Juliano que, de fato, defende as ideias dos maniqueus. Por isso, sempre que possível, faz o paralelo entre as partes.

Agostinho. Os maniqueus encontrariam em seus ataques um poderoso aliado para escapar de nossos golpes se a fé católica não triunfasse sobre vocês e os maniqueus. Porque, com efeito, eles não podem atribuir a uma mistura de duas naturezas, por eles inventadas, a oposição que reina entre os desejos da carne e os do espírito, nem os males que afligem a raça humana a que todos os mortais estão sujeitos. , começando com o choro e infortúnio das crianças; males que a autoridade divina e a razão correta atribuem a uma natureza viciada pelo pecado; natureza que Deus criou boa e não a priva do dom da fertilidade e do seu bom ofício. Vos, ao negar-lo, vos empenhais em quebrar a arma que destrói os maniqueus; mas é de um aço tão bom, que, invencível, atravessa a uns e outros, logo os ferirá depois que a eles, e seguirá por vos⁶⁵⁹. (*Contra secundam Juliani* I 11).

Por conclusão, Agostinho adota uma construção retórica com os pelagianos bastante distinta das que empreendeu com donatistas e arianos. A construção feita com os

⁶⁵⁸ *Contra secundam Juliani* I 11:Juliano: "Después de esto, en la primera parte de su libro sienta la distinción entre matrimonio y concupiscencia, tal como lo había prometido en el título de la obra. Luego da curso a su ingenio y habilidad. Atrapado entre el no de su confesión y la confesión de su negación, manifiesta las angustias torturantes de su conciencia manchada".Agostinho: Insulta a mansalva. ¿Quién no tiene libertad para el insulto?"

⁶⁵⁹ *Contra secundam Juliani* I 11: "Agustín.- Los maniqueos encontrarían en vuestros ataques un potente aliado para escapar de nuestros golpes si la fe católica no triunfase de vosotros y de los maniqueos. Porque, en efecto, no pueden atribuir a una mezcla de dos naturalezas, por ellos inventada, la oposición que reina entre los deseos de la carne y los del espíritu, ni los males que afligen al género humano a los que todos los mortales están sujetos, empezando por el llanto y calamidades de los niños; males que la autoridad divina y la recta razón atribuyen a una naturaleza viciada por el pecado; naturaleza que Dios creó buena y no la priva del don de la fecundidad y de su buen oficio. Vosotros, al negarlo, os empeñáis en romper el arma que destruye a los maniqueos; pero es de tan buen acero, que, invencible, atraviesa a unos y otros, ya os hiera después que a ellos, ya vayan en vuestro seguimiento."

donatistas fazia uma soma de questões doutrinárias e morais para, através de paralelos com exemplos das Escrituras, demonstrar que o comportamento donatista era semelhante ao de fariseus e ímpios. No caso ariano, o bispo de Hipona faz uso do discurso do seu adversário, instigando-o a radicalizar seu posicionamento para, ao final produzir o seu *ethos* pretendido. Já com os Pelagianos há um duplo movimento, por um lado, o hiponense busca a identificação do posicionamento de seu adversário com os maniqueus. Assim sendo, ele quer associar ou dar equivalência entre o pelagianismo e os maniqueus, transformando Juliano em um seguidor de uma heresia já reconhecida e condenada como tal; por outro lado, Agostinho busca associar a si mesmo as Escrituras, mas, principalmente, a tradição ortodoxa até então desenvolvida. O bispo de Hipona quer que o leitor compreenda que ele é o representante da tradição cristã. O *ethos* retórico construído a Juliano e aos pelagianos é, portanto, similar ao maniqueu. O *ethos* pelagiano se diferencia somente em suas questões específicas, os pelagianos são hereges assim como os maniqueus, apesar de não serem dualistas, os dois podem ser igualados por consequência de sua dupla negação do pecado original e do papel da Graça de Deus na salvação.

Conclusão

O estudo de polêmicas religiosas tão controversas como o donatismo, arianismo e o pelagianismo traz consigo toda a complexidade de uma pesquisa histórica. Enquanto objeto de estudo, cada uma destas dissidências apresenta seus próprios desafios e especificidades, obrigando ao pesquisador a se embrenhar por uma multiplicidade de áreas de conhecimento e exercitar a multidisciplinaridade de maneira plena. O trajeto conceitual percorrido, por consequência, se tornasse longo e tortuoso, com vários desvios e o constante risco de que certas passagens contivessem imprecisões de vocabulário e anacronismo. Cabe a ressalva que, apesar de seu enfoque histórico, o presente estudo exigiu o auxílio de outras áreas como a teologia, a filosofia e a retórica para atingir seu objetivo. Sem estas, não seria possível uma apropriada análise documental, já que, o tema e o conteúdo destes documentos exigem tais conhecimento para serem compreendidos dada as características do pensamento próprio bispo de Hipona.

Agostinho de Hipona tinha notória erudição tanto quanto a cultura clássica greco-romana como na tradição cristã, era um exímio mestre de retórica que dominava completamente seus mecanismo e ferramentas⁶⁶⁰. Ao construir suas obras, o bispo utilizava toda a sua habilidade para atingir seu objetivo e convencer seus leitores, algo que o tornava extremamente bem sucedido em seus empreendimentos e o transformou em um dos autores de maior destaque da história do cristianismo. Entretanto, para o seu estudo, isso se mostra um empecilho, dificultando uma leitura e compreensão do que, em seu discurso, é parte de sua doutrina e do que é uma construção retórica para atingir seu objetivo final. Sendo assim, dando continuidade ao trabalho de pesquisa desenvolvido durante o mestrado⁶⁶¹, a presente tese visa analisar e comparar como o hiponense constitui um *ethos* retórico para si mediante a construção do *ethos* de seus três grandes adversários. A análise e comparação destes *ethos* retóricos têm por objetivo tornar explícitas as sucessivas mudanças que a retórica agostiniana vai sofrendo a partir dos diferentes desafios e contextos que foi exposta. Marcadamente, a própria concepção de Agostinho do que seria um *ethos* cristão ideal passa a ser relativizada frente aos

⁶⁶⁰O *De Doctrina Christiana* pode ser considerado uma das maiores provas do domínio de Agostinho sobre a retórica, trata-se de um manual de retórica cristã que marcou e moldou o discurso cristão que lhe foi posterior, tornando-se uma leitura obrigatória de todos os grandes autores da Idade Média.

⁶⁶¹ FREITAS, Lucas Jorge de. *Estudo da Construção do Ethos Retórico Donatista e suas Implicações no Cristianismo Africano do Século IV e V*. Dissertação de Mestrado, FFLCH-USP, 2013.

questionamentos presentes nestes confrontos e nos acontecimentos desta atribulada época.

Na pesquisa previamente desenvolvida no mestrado, investigou-se o que seria a retórica, essa arte que tanto influenciou o bispo de Hipona, e com base na qual este formularia suas concepções próprias de oratória cristã. Tendo como base os estudos feitos por Amossy e Sartorelli, foi feita uma pesquisa procurando os elementos constituintes da retórica cristã desde seus primórdios. Duas ressalvas foram às balizas deste primeiro estudo: a definição de Amossy de que “todo ato de tomar a palavra implica a construção de uma imagem para si”, assim como destaque do que Sartorelli chama de “retórica anti-retórica”. Por meio da última, ficou evidente que o bispo de Hipona seguia a tradição cristã que o precedeu fazendo uma contraposição entre duas eloquências distintas, “uma simples e boa, associada à verdade, que se contrapõe à outra, inchada e artificiosa, porta-voz da mentira”. A primeira seria a cristã, tendo como base a Verdade, já a segunda seria a profana, falsa e artificiosa. Através dessa dicotomia, Agostinho tenta definir o orador cristão como aquele que é o mediador da palavra divina, ou seja, o porta-voz da Verdade⁶⁶².

Este estudo, da mesma forma, apontou que o *ethos* retórico ocorre no interior de um jogo dialético entre dois partidos, percebe-se que em tal embate há a constituição de um *ethos* “positivo” que é concomitante à “desconstrução” do *ethos* do adversário ou, ainda, à construção de um *ethos* inteiramente “negativo” para o último. A implicação disso é que a construção da imagem de si pode somente ser feita em paralelo à construção da imagem do outro, principalmente no que se refere a textos que fazem parte do gênero polêmico. O *ethos* retórico cristão, em específico, é constituído a partir da premissa de que haveria uma única Verdade e, em decorrência disso, seria possível distinguir de forma absoluta um posicionamento certo de um posicionamento equivocado – distinguir, em outras palavras e respectivamente, aquele que advoga por Cristo do dito herege⁶⁶³.

A presente pesquisa tinha como um de seus objetivos iniciais aprofundar o

⁶⁶² Para Novaes, mais do que perpetrar uma simples defesa da superioridade cristã, o bispo de Hipona intenciona superar tal dicotomia, buscando assimilar e subjugar os valores característicos da cultura clássica e adaptá-los à moral e às premissas cristãs. Dentro dessa concepção de retórica, é essencial que haja coerência entre o que é dito pelo orador – quer por meio da fala, quer pela escrita – e sua vida, pré-condição que legitima o orador e lhe dá a credibilidade necessária para participar de um debate e obter sucesso em seu objetivo último, a persuasão de seus interlocutores. Em outras palavras, para que um discurso tenha credibilidade, o orador deverá invariavelmente ser um exemplo vivo daquilo que está dizendo. NOVAES, Moacyr. *A legitimação da razão: linguagem e vontade na filosofia agostiniana*. Tese (livre docência). FFLCH-USP. 2011. p. 29.

⁶⁶³ Consequentemente, o orador modelo defendido por Agostinho seria aquele cuja fala é inspirada por Deus; tratar-se-ia, portanto, de um agente divino, incapaz de ser falso ou enganoso em seu discurso. Como coloca Baycer, o bispo idealiza “um homem sábio, possuidor de uma eloquência simples e natural”, que teria por ofício instruir seus semelhantes.

estudo da retórica, isto com o intento de uma melhor compreensão das técnicas que Agostinho fazia uso para a construção de suas obras. O que tornou evidente a necessidade de um aprimoramento dos conhecimentos das áreas de filosofia e teologia. Haja vista, o primeiro interesse do bispo de Hipona foi pela filosofia através da leitura da obra *Hortensius* de Cícero. Ao se converter, a busca pela sabedoria promovida por Agostinho, passa progressivamente a ser confundida com a beatitude, transforma-se na procura de um bem que satisfaça todo o desejo e, com isso, confira a paz.

A filosofia, enquanto atividade especulativa, sempre terá profunda importância no pensamento e nos debates do autor, entretanto, ele compreende que toda especulação, todo ato de conhecer a fim de ser melhor, deve visar fins práticos tendo seu foco no ser humano⁶⁶⁴. A segunda conversão de Agostinho ocorre após o período maniqueísta e sua breve passagem pelo ceticismo, tendo como responsável sua leitura da obra *libri platonicorum*⁶⁶⁵. Sote, denomina esta conversão como “intelectual”, uma “segunda conversão” ao neoplatonismo. Por fim, a “terceira conversão” seria “moral”, realizada através da leitura das Escrituras proporcionando uma conversão moral ao cristianismo conforme relatada no livro VIII das *Confissões*.

Neste sentido, o primeiro capítulo teve por objetivo fornecer uma introdução ao pensamento de Agostinho de Hipona e, por meio desta, retratar os caminhos percorridos pelo bispo focando-se nos principais pontos de sua filosofia conforme estes foram destacados em sua controvérsia com donatistas, arianos e pelagianos. Este capítulo também buscou apresentar o pensamento do autor dentro de um contexto mais amplo, relacionando-o não somente com o debate próprio a cada controvérsia escolhida, mas com a formação da doutrina ortodoxa cristã e o confronto com as diversas filosofias do mundo greco-romano. Por fim, demonstrar que Agostinho constrói seu pensamento através dos debates que participa com as diversas vertentes cristãs e, da mesma forma, com a filosofia greco-romana. Assim, explicitando que o bispo de Hipona frequentemente questiona suas ideias, revisa seu ponto de vista ou adiciona novas possibilidades

⁶⁶⁴ “A especulação racional, que no agostinianismo é apenas a conduta perfeita da vida, aqui representará o papel necessário, mas somente preparatório, de um guia da alma em direção à contemplação mística, simples esboço da beatitude eterna e, uma vez que essa doutrina é toda orientada para a união da alma com Deus, ela não poderia ter outro centro senão Deus. Busquemos, então, como o homem se move na direção de Deus”. GILSON, Étienne. Introdução ao estudo de Santo Agostinho, trad: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2006. p. 29.

⁶⁶⁵ Agostinho terá lido extractos das *Enéadas* de Plotino na versão de Mário Victorino, outro neoplatónico que os teria traduzido para latim. O bispo manifestava a importância da leitura dos *libros platonicorum* nos diálogos de Cassiciacum (*Confissões* VII, 20, 26 e *De beata vita*, I, 4, 27), e que afirmava por outro lado, que Plotino era o *platonius philosophus* (*Contra Academicos*, III, 18,41), ou ainda, que se deve pensar que é em Plotino, que Platão reviveu (*Contra Academicos*, III, 18,41).

dependendo da questão e contexto a serem respondidos⁶⁶⁶.

Por esta razão, o capítulo também desempenha a função de demonstrar a ligações existentes entre as concepções apresentadas pela tradição greco-romana e a tradição cristã em formação. Na greco-romana, na qual se encontram Aristóteles e Cícero, a sabedoria resulta da especulação racional, ao passo que, na concepção agostiniana, a sabedoria advém da erudição acerca da Verdade revelada nas Escrituras (*De Doctrina Christiana* IV, 5,7). Na retórica proposta por Agostinho todos os assuntos estão vinculados à salvação humana. O uso da técnica e dos estilos de oratória tem função meramente prática, cujo fim é permitir que a mensagem seja compreendida pelo ouvinte. A linguagem, dentro da filosofia agostiniana, deve ser compreendida dentro desta lógica da salvação humana. Segundo o bispo, a Verdade estava oculta pelos diversos conflitos, experiências mundanas e suas diversas interpretações. Esta Verdade poderia ser encontrada no exame das Escrituras e tradições cristãs, assim como no legado filosófico e literário pagão. O bispo parte do princípio que “pertence aos cristãos tudo aquilo o que os pagãos disseram de bom” (*De Doctrina Christiana* II, 41,60).

Expressão e exemplo desta apropriação e ressignificação do saber clássico encontra-se no processo de formação e construção do conceito de *imitatio Christi* e, conseqüentemente, a verdadeira via salvífica cristã. Na medida em que ocorreu a expansão do cristianismo, seu contato cada vez mais intenso com a cultura greco-romana levou a todo um esforço para demonstrar que a mensagem cristã estaria em um patamar de igualdade com as principais escolas filosóficas do mundo romano. Justino, o mártir, foi provavelmente o primeiro pensador cristão a tentar aproximar Sócrates e Jesus Cristo, seja do ponto de vista das circunstâncias que envolveram suas vidas, seja em relação à doutrina que ensinaram. O objetivo é tornar a fé cristã aceitável em um contexto em que a figura de Sócrates era praticamente idolatrada. Justino também antecipava várias das ideias, argumentos e interpretações que irão fazer parte do credo niceno-constantinopolitano⁶⁶⁷. Entretanto, somente é possível se dizer que Justiniano tinha uma noção rudimentar da teologia trinitária⁶⁶⁸ que, posteriormente, vai ser refinada utilizando

⁶⁶⁶ Cf.: *Confissões e Retractationes*.

⁶⁶⁷ BUCUR, Bogdan G. The Angelic Spirit in Early Christianity: Justin, the Martyr and Philosopher. *The Journal of Religion*, v. 88, n. 2, p. 190-208, 2008.

⁶⁶⁸ “Doctrine of the Trinity Justin had none. . . . The Logos was divine, but in the second place; the Holy Spirit was worthy of worship, but in the third place. Such words are entirely incompatible with a doctrine of the Trinity” (Erwin R. Goodenough, *The Theology of Justin Martyr* [Jena: Frommannsche Buchhandlung, 1923], 186. “Justin had no real doctrine of the Trinity,” because his statement about Father, Son, and Spirit are “the language of Christian experience rather than theological reflection.” BARNARD, Leslie W., Justin

os preceitos neoplatônicos de Plotino e Porfírio, estabelecendo mais um importante ponto de ligação entre a tradição clássica e a cristã⁶⁶⁹.

A relação entre o cristianismo, à filosofia platônica e neoplatônica é longa e conturbada, de influência recíproca na qual o cristianismo não pode negar o peso que platonismo e o neoplatonismo detêm na construção do seu sistema explicativo do mundo⁶⁷⁰. A Patrística compreende a mensagem de Cristo como uma via ascensional para o Conhecimento e a Verdade, um dos traços mais marcantes do platonismo que se encontra no próprio núcleo de sua estrutura de pensamento. Este ideal institui uma doutrina processual e ascendente pelo qual se deve atravessar os diversos níveis do conhecimento intelectual⁶⁷¹. Algo que, para o filósofo platônico, pode ser traduzido no ato do que é ser um filósofo, enquanto que, para o cristianismo, será ressignificado na própria *imitatio Christi*.

Dentro da doutrina de Agostinho as influências neoplatônicas mostram-se de maneira clara em diversos momentos. Assim como para Plotino, o bispo de Hipona considerava que o homem era um composto de corpo e alma, algo indissociável, fruto da mistura entre esses dois componentes. Semelhante a Plotino, o bispo considera haver uma pulsão que nos direciona e nos impulsiona para a vontade espiritual. Esta deve ser fortalecida e cultivada pelo hábito até se tornar férrea. As tentações não somem e fazem parte de todo o trajeto, não desaparecem mesmo com a conversão entre a alma e Deus. Tais paralelos são numerosos e detêm um peso inegável na formação do pensamento agostiniano. O que torna o estudo do neoplatonismo uma das pré-condições necessárias para a análise e compreensão das obras do bispo. Uma vez perpassadas as pré-condições expostas durante todo primeiro capítulo, imprescindíveis para o todo da pesquisa, tornou-se possível compreender que a disputa entre a vertente cristã de Agostinho e os seus adversários. Em sua essência, um embate pelo título de verdadeiros portadores da mensagem de Cristo, na medida em que ser cristão é, por definição, empreender a *imitatio Christi*, disputavam o título de detentores da verdadeira via salvífica.

Concluindo o estudo comparativo das três polêmicas religiosas: donatismo,

Martyr: His Life and Thought, Cambridge: Cambridge University Press, 1967, p. 105. Apud: BUCUR, Bogdan G. Op. cit. p. 3.

⁶⁶⁹ BUCUR, Bogdan G. Op. cit. p. 19.

⁶⁷⁰ OLIVEIRA, Terezinha. *Origem e memória das universidades medievais: a preservação de uma instituição educacional*. Revista Varia História, Belo Horizonte, vol. 23, nº 37, Janeiro/Junho, 2007.

⁶⁷¹ “O percurso cognitivo, no quadro geral platônico, corresponde aos níveis de elevação epistemológica da realidade, vertidos por sua vez na estratificação das ciências, através da qual a alma gradua-se no itinerário de ascensão do universo, percorrendo as etapas gradativas do sensível (*doxa*) rumo ao inteligível (*epistémé*)”. PIGNATARI, Roberto Carlos. Op. Cit. p. 24.

arianismo e pelagianismo. Temos que, a construção retórica feita para donatistas fazia uma soma de questões doutrinárias e morais para, através de paralelos com exemplos das Escrituras, demonstrar que o comportamento donatista era semelhante a fariseus e ímpios. No caso ariano, o bispo de Hipona faz uso do discurso do seu adversário, instigando-o a radicalizar seu posicionamento para, ao final produzir o seu *ethos* pretendido. Já com os Pelagianos há um duplo movimento, por um lado, o hiponense busca a identificação do posicionamento de seu adversário com os maniqueus. A mesmo tempo, Agostinho busca associar a si mesmo as Escrituras, mas, principalmente, a tradição ortodoxa até então desenvolvida. O *ethos* pelagiano se diferencia do maniqueu somente em suas questões específicas, os pelagianos são hereges assim como os maniqueus, apesar de não serem dualistas, ambos podem ser igualados por consequência de sua dupla negação do pecado original e do papel da Graça de Deus na salvação.

Ao final da análise do embate do bispo de Hipona com estas três vertentes, é possível tirar algumas conclusões. Uma das hipóteses iniciais levantadas pela pesquisa era de que Agostinho teria um *ethos* retórico ou *ethos* cristão ideal que iria procurar desenvolver em suas disputas polêmicas. Tal hipótese acabou não sendo comprovada, o sucessivo estudo do donatismo, arianismo e o pelagianismo, falhou em encontrar elementos que pudessem unificar, ou mesmo permitir a afirmação de que o hiponense tinha um procedimento único em seus embates para com seus adversários. Ao contrário, demonstrou que o bispo moldava seu discurso e tática conforme seu oponente e tema. Neste mesmo sentido, o contexto político-social tinha um impacto considerável em suas obras, haja vista, o evidente contraste da linguagem e construção retórica da disputa inicial com os donatistas, do qual as obras aqui analisadas faziam parte, e o confronto com arianos e pelagianos, ambos ao final da vida do autor.

As obras antidonatistas abarcam um contexto no qual o bispo milita pela paz e reunificação do clero africano. Estes escritos, por consequência, têm um tom muito mais ameno, com argumentos bem trabalhados e forte apelo racional. Assim sendo, tem como objetivo a persuasão e, se possível, à conversão do adversário. Em contraste, os escritos antiarianos e antipelagianos foram feitos em um contexto no qual a África passava por sucessivos conflitos e invasões. Por característica, as obras polêmicas deste período demonstram muito menos cuidado, nestas, os argumentos persuasivos perdem espaço para os práticos e morais. Ao mesmo tempo, a linguagem torna-se mais direta e opositiva,

o objetivo, portanto, não é mais convencer ou converter, é a desconstrução da doutrina e argumentação adversária. Por conclusão, o presente estudo indica que o bispo de Hipona não tinha um *ethos* cristão ideal que perseguia em suas polêmicas religiosas. Agostinho tinha uma base doutrinária que, a partir de técnicas de construção retórica, era moldada conforme o tema, contexto e adversários. Há uma relação dialética, a doutrina determina a construção retórica, da mesma forma, o processo, o contexto e as especificidades, de cada polêmica religiosa vão determinar e modificar a doutrina. Tal dialética se mostrou fundamental na evolução e desenvolvimento do pensamento de Agostinho de Hipona, entretanto, também poderiam ser imputados os erros e contradições, reconhecidos pelo próprio bispo em seus escritos, a este mesmo processo dialético entre a base doutrinal e as polêmicas religiosas.

VII. - Bibliografía

Documentos

AGOSTINHO de Hipona. *Nicene and post-nicene Fathers* v. 4. Massachusetts, ed. Hendrickson Publishers, 1994.

AGUSTÍN. “Las confesiones”. In: *Obras Completas de San Agustín*. Trad.: Ángel Custodio Vega Rodríguez, <http://www.augustinus.it/spagnolo/confessioni/index2.htm>, acessado em 01/02/2016.

_____. “Las retractaciones”. In: *Obras Completas de San Agustín*. Trad.: Teodoro C. Madrid, <http://www.augustinus.it/spagnolo/ritrattazioni/index2.htm>, acessado em 01/02/2016.

_____. “De Doutrina Cristiana”. In: *Obras Completas de San Agustín*. Trad.: Balbino Martín Pérez, http://www.augustinus.it/spagnolo/dottrina_cristiana/index2.htm, acessado em 01/02/2016.

_____. “De ordine”. In: *Obras Completas de San Agustín*. Trad.: P. Victorino Capánaga, OAR, <http://www.augustinus.it/spagnolo/ordine/index2.htm>, acessado em 01/02/2016.

_____. “La Dimensión Del Alma”. In: *Obras Completas de San Agustín*. Trad.: Eusebio Cuevas, http://www.augustinus.it/spagnolo/grandezza_anima/index2.htm, acessado em 01/02/2016.

_____. *Obras Completas de San Agustín XXXII – Escritos Antidonatistas (1º)*, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madri: Editora Católica, 1988.

_____. *Obras Completas de San Agustín XXXII – Escritos Antidonatistas (2º)*, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madri: Editora Católica, 1988.

_____. *Obras Completas de San Agustín XXXII – Escritos Antidonatistas (3º)*, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madri: Editora Católica, 1988.

_____. “Réplica a Juliano” (obra inacabada). In: *Obras Completas de San Agustín XXXVI – Escritos Antipelagianos (4º)*, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madri: Editora Católica, 1988.

_____. *Obras Completas de San Agustín XXXVI – Escritos Antipelagianos (5º) Réplica a Juliano* (obra inacabada), Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madri: Editora Católica, 1988.

_____. “Carta a los católicos sobre la secta donatista”. In: *Obras*

completas de San Agustín. Escritos antidonatistas. v.3. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988.

_____. “El único bautismo”. In: *Obras Completas de San Agustín XXXII – Escritos Antidonatistas (Iº)*, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC). Madri: Editora Católica, 1988.

_____. “Baptism, Against the Donatists”. In: *Nicene and post-nicene Fathers* vol. 4. ed. Hendrickson Publishers, Massachusetts, 1994. Livros I e II.

_____. *Confissões*. Editora Nova Cultura, São Paulo, 2004.

_____. “Replica a la carta de Parmeniano”. In: *Obras completas de San Agustín. Escritos antidonatistas*. v.1. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988.

_____. *Contra os acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre*. Coleção Patrística v.24. São Paulo: Paulus, 2008.

_____. “De la vida Feliz”. In: *Obras Completas de San Agustín I – Escritos Filosóficos (Iº)*, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madri: Editora Católica, 1994.

AGUSTÍN. “Gesta cum Emerito donatista liber I”. In: *Obras Completas de San Agustín*. Trad.: Ángel Custodio Vega Rodríguez, <http://www.augustinus.it/spagnolo/confessionni/index2.htm>, acessado em 01/02/2018.

AGUSTÍN. “Contra litteras Petiliani”. In: *Obras Completas de San Agustín*. Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madri: Editora Católica, <http://www.augustinus.it/spagnolo/index.htm>, acessado em 01/02/2018.

_____. “Contra Cresconium”. In: *Obras Completas de San Agustín*. Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madri: Editora Católica, <http://www.augustinus.it/spagnolo/index.htm>, acessado em 01/02/2018.

_____. “Contra Psalmus contra partem Donati”. In: *Obras Completas de San Agustín*. Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madri: Editora Católica, <http://www.augustinus.it/spagnolo/index.htm>, acessado em 01/02/2018.

_____. “De Nuptiis et Concupiscentia”. In: *Obras Completas de San Agustín*, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madri: Editora Católica, <http://www.augustinus.it/spagnolo/index.htm>, acessado em 01/02/2018.

_____. “Collatio Augustini cum Maximino Arianorum”. In: *Obras Completas de San Agustín*. Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madri: Editora Católica, <http://www.augustinus.it/spagnolo/index.htm>, acessado em 01/02/2018.

_____. “Sermo Arianorum”. In: *Obras Completas de San Agustín*, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madri: Editora Católica, <http://www.augustinus.it/spagnolo/index.htm>, acessado em 01/02/2018.

_____. “De excidio urbis Romae sermo”. In: *Obras Completas de San Agustín*, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madri: Editora Católica,

<http://www.augustinus.it/spagnolo/index.htm>, acessado em 01/02/2018.

_____. “Contra Maximinum Haereticum Arianorum Episcopum”. In: *Obras Completas de San Agustín*. Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madri: Editora Católica, <http://www.augustinus.it/spagnolo/index.htm>, acessado em 01/02/2018.

_____. “Natura et Gratia”. In: *Obras Completas de San Agustín*. Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madri: Editora Católica, <http://www.augustinus.it/spagnolo/index.htm>, acessado em 01/02/2018.

_____. “De spiritu et littera”. In: *Obras Completas de San Agustín*. Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madri: Editora Católica, <http://www.augustinus.it/spagnolo/index.htm>, acessado em 01/02/2018.

_____. “Contra secundam Juliani Opus Imperfectum”. In: *Obras Completas de San Agustín*. Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madri: Editora Católica, <http://www.augustinus.it/spagnolo/index.htm>, acessado em 01/02/2018. AGUSTÍN.

AGOSTINHO de Hipona. *A doutrina cristã*. (Coleção Patrística). Trad.: Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus. 2007.

AMBRÓSIO. *Explicação do símbolo, Sobre os sacramentos, Sobre os mistérios, Sobre a penitência*. Trad.: Célia Mariana Franchi Fernandes da Silva, São Paulo: Paulus, 1996.

ARISTÓTELES. *Retórica*. Tradução por Abel do Nascimento Pena, Paulo Farmhouse Alberto e Manuel Alexandre Júnior. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda. 2005.

AUGUSTINE, Saint. “On the Merits and Forgiveness of Sins, and on the Baptism of Infants”. In: *Nicene and Post-Nicene Fathers*. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2004.

BÍBLIA (2003). Português. Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2003.

CÍCERO. *Dos deveres (De officiis)*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *De Oratore*. Editado por Kazimierz F. Kumanieck. Leipzig: Teubner. 1969.

_____. *Retórica a Herênio*. Trad. e Introd. de Ana Paula Celestino e Adriana Seabra. São Paulo: Hedra, 2005.

Documentos dos Primeiros Oito Concílios Ecumênicos (trad: Mons. Otto Skrypczak), Porto Alegre, Ed. EDIPUCRS, 2000.

EUSÉBIO de Cesaréia. *História eclesiástica*. Tradução por Monjas Beneditinas do Mosteiro de Maria Mãe de Cristo. São Paulo: Paulus, 2000.

JUSTIN MARTYR. “The First Apology”. In: *Justin martyr and Athenagoras*. trad: Marcus Dods, d.d., George Reith, D.D., and rev. B. P. Pratten. Edinburgh: T. & T. Clark, 1909.

_____. “The Second Apology”. In: *Justin martyr and Athenagoras*. trad: Marcus Dods, d.d., George Reith, D.D., and rev. B. P. Pratten. Edinburgh: T. & T. Clark,

1909.

_____. "Dialogue with Trypho". In: *Justin martyr and Athenagoras*, trad: Marcus Dods, d.d., George Reith, D.D., and rev. B. P. Pratten. Edinburgh: T. & T. Clark, 1909.

Filósofos Épicos I: Parmênides e Xenófanes, fragmentos / edição do texto grego, tradução e comentários Fernando Santoro; revisão científica Néstor Cordero. - Rio de Janeiro: Hexis: Fundação Biblioteca Nacional, 2011.

PLATÃO, *O Sofista*. Trad.: Carlos Alberto Nunes, Salvador: UFB, 1980.

_____. *Timeu*. Trad.: Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1973.

PLOTINO, *Le Ennéades, traduites pour la première fois en français accompagnées de sommaires, de notes et d' éclaircissements et précédées de la vie de Plotin et des principes de la théorie des intelligibles de Porphyre* par M.-N. BOUILLET, Paris: Minerva G.M.B.H, 1857 (en 3 volumes). Disponível na internet: <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/plotin/table.htm>.

PORFÍRIO. *Vita Plotini in Enneas*. Editadas por Paul Henry e Hans-Rudolf Schwyzer. Tradução e notas de A. H. Armstrong. Oxford: Oxford University Press, 1977.

POSSÍDIO. *Vida de Santo Agostinho*. São Paulo, Paulus, 1997.

PRÉ-SOCRÁTICOS. Vida e obra. Pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 2000.

ROBERTS, Alexander; DONALDSON, Sir James. *The Ante-Nicene Fathers: Translations of the Writings of the Fathers Down to AD 325: Volume II*, New York: Hendrickson Publishers, 2004.

_____. *Ante-Nicene Fathers, volume III*, New York: Hendrickson Publishers, 2004.

_____. *Ante-Nicene Fathers, volume IV*, New York: Hendrickson Publishers, 2004.

_____. *Ante-Nicene Fathers, volume V*, New York: Hendrickson Publishers, 2004.

SCHAFF, P. & WALLACE, H. *Nicene and post-Nicene fathers: Second series, volume X Ambrose Select Works and Letters*. Cosimo, Inc., 2007.

SCHAFF, Philip. *History of the Christian Church: Volume III- Nicene and Post-Nicene Christianity - From Constantine the Great to Gregory the Great a.d. 311–600*. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library. Acessado em Setembro 30, 2014. <http://www.ccel.org/s/schaff/hcc3/cache/hcc3.pdf>

SCHAFF, Philip. Trans. *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1886. Acessado em Setembro 30, 2014. <http://oll.libertyfund.org/titles/augustine-a-select-library-of-thenicene-and-post-nicene-fathers-of-the-christian-church-vol-3>.

SCHAFF, Philip. Trans. *The Seven Ecumenical Councils*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company. Acessado em Setembro 30, 2014. <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf214.i.html>.

_____. *The Nicene and Post-Nicene Fathers* First Series. Vol. V. X vols. A Work on the Proceedings of Pelagius. New York: Charles Scribner's Sons, 1887.

_____. *History of the Christian Church*. Vol. 3. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Co., 1910.

_____. *The Nicene and Post-Nicene Fathers* Second Series. Ambrose: Select Works and Letters. Vol. X. Oak Harbor: Logos Research Systems, 1997.

_____. The Ante-Nicene Fathers. electronic ed. *Tertullian: A Treatise on the Soul*. Oak Harbor: Logos Research Systems, 2000.

SCHAFF, Philip and Henry Wace. *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Second Series. Vol. VIII. XIV vols. Augustine: On the Trinity. Grand Rapids: Eerdmans, 1956.

SÓCRATES. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

TERTULIANO. *Apologético* 18,4. Trad.: Carmen Castillo García. Madrid: Editora Gredos, 2001.

_____. *El testimonio del alma*. Trad.: Jerónimo Leal. Madrid: Ciudad Nueva, 2004.

Outras Referências

AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens: A Negociação da Fé*, São Paulo: Humanitas, 2007.

ALLISON, Gregg R. *Denials of Orthodoxy: Heretical Views of the Doctrine of the Trinity*. The Southern Baptist Journal of Theology, v. 16, pp. 18-27, 2012.

ALTANER, B; STUIBER, A. *Patrologia: vida, obras e doutrina dos Padres da Igreja*. Ed. Paulinas, 1988.

ALVES, Marco Antônio Sousa. *Perelman e a argumentação filosófica: convencimento e universalismo*. Belo Horizonte: D'Plácido, 2015.

AMOSSY, Ruth (org). *Imagem de Si no Discurso. A construção do Ethos*. Trad: Dilson Ferreirada Cruz, Fabiana Komesu e Sírío Possenti. São Paulo: Contexto, 2005.

ARANHA, Maria Lúcia de Arruda. *Filosofando: introdução à Filosofia*, 3ª ed. Revista, São Paulo, Moderna, 2003.

ARAÚJO, Inês Lacerda. *Linguagem e realidade: do signo ao discurso*, Tese de Doutorado, Universidade Federal do Paraná, 2001.

ARIAS, Luis. "Introducción". In: *Obras Completas de San Agustín XXXVI – Escritos Antipelagianos (4º)*. Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madri: Editora Católica, 1988.

AZZARA, C. *L'ideologia del potere régio nel papado altomedievale (secoli VI-VIII)*. Spoleto, 1997.

BACCEGA, Marcus V. de Abreu. *Logos do Sacramento, Retórica do Santo Gral. A sacramentalidade medieval do mundo e do homem na Demanda do Santo Gral de Heidelberg* (século XIII). Tese (Doutorado). FFLCH-USP, 2011.

BARACAT JUNIOR, Jose Carlos. *Plotino, Eneadas I, II e III; Porfírio, Vida de Plotino: introdução, tradução e notas*. Tese de Doutorado, Campinas: Unicamp. 2006.

BARNES, Timothy David. *Tertullian: a historical and literary study*. New York: Oxford University Press, 2005.

BARRANCO, Pablo Cervera. "Introducción". In: AMBROSIO, *Explicación del Símbolo, Los Sacramentos, Los Misterios*. Trad.: Pablo Cervera Barranco. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2005.

BARNARD, Leslie W., Justin Martyr: *His Life and Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1967.

BAYCER, Ivan Jr. *Avgvstinvs hiponensis, vir christianus, dicendi peritus: Análise das influências clássicas na proposta de formação oratória agostiniana*. In CODEX, v. 2, n. 2, 2010 -
http://www.letras.ufrj.br/proaera/revistas/index.php/codex/article/view/73/baycer_jr

BERGE, Damião. *O Logos Heraclítico*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1969.

BERMON, Emmanuel. *Le cogito dans la pensée de saint Augustin*. v. 26. Paris: Vrin, 2001.

BLASQUEZ, Fernandez. *La pena de muerte según San Agustín*, Madrid: s/Ed, 1977.

BOEHNER, Philotheus. *História da Filosofia Cristã*. Trad.: Raimundo Vier, 12 ed., Petrópolis: Vozes, 2009.

BORGHI, Giorgio. *O não saber socrático e a educação: o desafio de aprender a pensar*. Revista da FAEEBA-Educação e Contemporaneidade, v. 22, n. 39, 2013.

BOULARAND, E. *Denys d'Alexandrie et Arius*. BLE, v. 67, pp. 162-169, 1966.

BOUNDS, Christopher T. *Augustine's Interpretation of Romans 7-14-25, His Ordo Salutis and His Consistent Belief in a Christian's Victory over Sin*. The Asbury Journal, v. 64, n. 2, 2009.

BRACHTENDORF, Johannes. "The Reception of Augustine". In: *Modern Philosophy. A Companion to Augustine*, pp. 478-491, 2012.

BRANDÃO, Ricardo Evangelista e Costa, Marcos Roberto Nunes. "Naturezas funções, paixões e ações da alma e do corpo segundo Santo Agostinho". In: *ÁGORA FILOSÓFICA*. Recife: PUC-Pernambuco, Ano 9, nº 2, jul./dez. 2009.

BRÉHIER, Émile. *La filosofia de Plotino*. Trad.: Lúcia Piossek Prebisch. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1953.

BRISSON, J.-P. *Autonomisme et christianisme dans, l'Afrique romaine de Septime Sévère à l'invasion vandale*, Paris: E. De Boccard, 1958.

BROCHARD, Victor. *Pirro e o ceticismo primitivo*. Título original: "Pyrrhon et le scepticisme primitif". Artigo publicado na Revue philosophique de la France et de l'Étranger, Ano, v. 6, pp. 517-532, 1885.

BROWN, Peter. *Ascensão do Cristianismo no Ocidente*, Lisboa: Editora Presença, 1999.

_____. *Authority and Sacred: aspects of the Christianisation of the Roman world*, Great Britain, Cambridge University Press, 1997.

_____. *O fim do mundo clássico: de Marco Aurélio a Maomé*. Tradução por António Gonçalves Mattoso. Lisboa: Editorial Verbo, 1972.

_____. *Religious Dissent in the Later Roman Empire: the case of North Africa*, History XLVII.

_____. *Santo Agostinho, uma bibliografia*. Trad.: Vera Ribeiro, 3ª edição, Rio de Janeiro: Record, 2005.

_____. *The world of Late Antiquity: from Marcus Aurelius to Muhammad*, Londres: Thames and Hudson, 1971.

BRUZZONE, Andres. *Hermêutica e subjetividade, de Agostinho e Hipona a Paul Ricoeur - Três estudos sobre o si, a memória e a identidade*. 2012. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, University of São Paulo, São Paulo, 2012.

BUCUR, Bogdan G. *The Angelic Spirit in Early Christianity: Justin, the Martyr and Philosopher*. The Journal of Religion, v. 88, n. 2.

BUONAIUTI, Ernesto. *Il Cristianesimo nell'Africa Romana*. Bari: Laterza, 1928. Formen mittelalterlichen Haeresie. Berlin: Akademie-Verlag, 1975.

BURNS, J. H. *Histoire de la pensée politique médiévale (350-1450)*, Paris, 1987.

BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. "Violência e "Terrorismo": Circunceliões na África Romana". In: *Boletim do CPA*, Campinas, n.11, 2001.

CAMERON, A. *Cristianity and the Rhetoric of Empire: the Development of Christian Discourse*, Berkeley: University of California Press, 1991.

CANER, David. *Wandering Begging Monks. Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity*. Berkeley: California University, 2002.

CAPÁNAGA, Victorino. “Introducción”. In: *Obras Completas de San Agustín VI – Escritos Antipelagianos (Iº)*, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC). Madri: Editora Católica, 1988.

CARRIÉ, Jean- Michel *Elitismo cultural e ‘democratização da cultura’ no Império Romano Tardio*. Trad.: Deivid Valério Gaia. História [online]. 2010. Vol. 29, n.1, pp. 456-474. ISSN 1980-4369. <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-90742010000100027>.

CHAUÍ, Marilena. *Convite à filosofia*. 14ª edição. São Paulo: Ática, 2012.

CLARK E. A. *Reading Renunciation: Ascetism and Scripture in the Early Christianity*, Princeton: Princeton University Press, 1999.

CONGAR, Y. M.-J., “Introduction Générale: BA 28”. In: *Traité Anti-Donatistes*, v.1, Desclée de Brouwer, 1963.

COURTNEY, William L. *The Evolution of the Relationship between Free Will and Divine Grace in the Thought of Augustine*. 2014.

CURTIS, Steve. *The Doctrines of Will and Grace: The Essence of the Pelagian Debate*. 2009. Acesso em 10/06/2016: http://works.bepress.com/steve_curtis/10/

CRISTOFOLETTI, Fabrício Klain. *A noção de eloquência no De doctrina christiana de Agostinho de Hipona*. Dissertação de Mestrado, São Paulo: Universidade de São Paulo, 2010.

DA MATA, João. *Prazer e rebeldia*. Verve. Revista Semestral Autogestionária do Nu-Sol., n. 14, 2008.

DANIÉLOU, Jean e MARROU, Henri. *Dos primórdios a São Gregório Magno*. Tradução por Dom Paulo Evaristo Arns, OFM. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1966.

DAWSON, C. *A formação da Europa*. Braga: Livraria Cruz, 1972.

_____. *Historia de la Cultura Cristiana*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

DE MARGERIE, Bertrand. *The Christian Trinity in History*, trans. Edmund J. Fortman, Still River, MA: St. Bede's, 1975.

DE SOUZA FILHO, Danilo Marcondes. *O ceticismo antigo: pirronismo e nova academia*. Revista de Ciências Humanas, v. 11, n. 15, pp. 85-95, 1994.

DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. Trad. Maria Ermantina Galvão, 2º ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DODDS, E. R. “The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One”. In: *The Classical Quarterly*. Vol. 22, No 3//4 (Jul- Oct., 1928), pp. 136-140.

DÖLLINGER, Johann Joseph Ignaz von. *O papa e o concílio*, São Paulo, Livraria Acadêmica Saraiva & CIA, 1930.

DROBNER, Hubertus R. *Manual de Patrologia*. Trad.: Orlando dos Reis e Carlos Almeida Pereira), Petrópolis: Editora Vozes, 2003.

DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. *Metafísica da vontade, metafísica do impossível: A dimensão pulsional como terceiro excluído*. Tese de Doutorado, Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2016.

EGMOND, P. J. van. *Haec fides est: observations on the textual tradition of Pelagius's "Libellus fidei"*, Augustiniana, v. 57, 2007, pp. 345-85.

E. LAMIRANDE. *Church, State and Toleration, An Intriguing Change of Mind in Augustine*, Villanova, s/l, 1s/ed, 1975.

_____. *Nord-Africans em quête de leur passe. Coups d'oeil sur la periode romaine et chrétienne* in *Révue de l'Université d'Ottawa*, s/l, s/ed, 1976.

ERICKSON, Glenn W. *Filosofia, profecia e poesia: contra Nietzsche*. Princípios: Revista de Filosofia (UFRN). v. 6, n. 07, pp. 59-74, 2010.

ESBOÛÉ, Bernard. *História dos Dogmas*. Trad.: Marcos Bagno. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

EVANS, Robert F. *Pelagius, Fastidius, and the pseudo-augustinian "de Vita Christiana"*. The Journal of Theological Studies, pp. 72-98, 1962.

FANTHAM, Elaine. "Ciceronian Conciliare and Aristotelian Ethos". In: *Phoenix*. Vol. 27, nº 3, 1997.

FASANO, Anderson; DE CAMPOS, Pedro Donizeti. *Da antropologia à cristologia. Da cristologia à antropologia*. Revista de Cultura Teológica. ISSN (impresso) 0104-0529 (eletrônico) 2317-4307, nº 66, pp. 55-69, 2009.

FENDT, Gene. "Between a Pelagian Rock and a Hard Predestinarianism: The currents of controversy". In: *City of God II and 12*. The Journal of Religion, v. 81, nº 2, abr., 2001, pp. 211-227.

FIGUINHA, Matheus Coutinho. *Servo de Deus: monasticismo, poder e ortodoxia em Santo Agostinho*, São Paulo: Annablume, 2009.

FILORAMO, Giovanni e RODA, Sergio. *Cristianismo e Sociedade Antiga*, São Paulo: Paulus, 1997.

FLAKSMAN, Ana. *A Questão do Conhecimento em Heráclito*. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado, PUC-Rio, Departamento de Filosofia, 2001.

_____. *Aspectos da recepção de Heráclito por Platão*. Rio de Janeiro, Tese de Doutorado, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2009.

FRANGIOOTTI, Roque. *História das Heresias (séc. I-VII) – Conflitos ideológicos dentro*

do cristianismo. São Paulo: Paulus, 1995.

FRAZÃO, Euza Rossi de Aguiar. *O Donatismo e os Circunceliões na obra de Santo Agostinho*, São Paulo, USP, 1976.

FREDRIKSEN, P. "Paul and Augustine: Conversion narratives, Orthodox Traditions and the retrospective Self". In: *Journal of Theological Studies* nº 37, 1986, pp. 3-34.

FREND, W. H. C. *The Donatist Church: a Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford: Clarendon Press. 1971.

_____. *The Rise of Christianity*, Filadéfia: Frotress Press, 1984.

_____. *The Early Church*, Minneapolis: Fortress Press, 1991.

FUJISAKA, Daniel. *Agostinho e os maniqueus: análise a partir 'das duas almas'*. Tese de Doutorado, São Paulo Universidade de São Paulo, 2014.

GADDIS, M. *There is no crime for those who have Christ*. Berkley: UCP, 2005.

GALVÃO SOBRINHO, C. R. *The Rise of the Christian Bishop: Doutrine and Power in the Later Roman Empire*, A. D. 318-380, Tese de Doutorado: Yale University, 1999.

GEORGER, Alphonse. "La Antigua Iglesia del África del Norte". In: *El cristianismo en el norte de África*. Org.: Teissier, Henri; Lourido Díaz, Ramón. Madrid: Editorial Mapfre, 1993.

GIANDOSO, Daniel Marques. *O Diálogo com Trifão de São Justino mártir e a relação entre judeus e cristãos (século II)*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

GIBBON, Edward. *Declínio e Queda do Império Romano*, Ed. Abreviada. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *The history of the decline and fall of Roman Empire*. Volume the second. Reprint of the 1781 edition. London: Routledge/ Thoemmes Press, 1997.

GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad.: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2006.

_____. *A Filosofia na Idade Média*, São Paulo: Martins Fontes, 1995.

GLOVER, T. R. "Introduction". In: *Tertullian*. London: William Heinemann LTD., 1984.

GOLLNICK, Silvania. *Ontologia e conhecimento no tratado V. 3 (49), de Plotino*. Dissertação de Mestrado, Florianópolis: UFSC, 2005.

GONÇALVES, José Mario. *Religião e Violência na África Romana: Agostinho e os Donatistas*, TESE (Mestrado em História) Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2009.

GONZALEZ, Justo L. *Uma História do Pensamento Cristão*, V 1, São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2015.

GOODENOUGH, Erwin R. *The Theology of Justin Martyr*, Jena: Frommannsche Buchhandlung, 1923.

GRACIOSO, Joel. *Interioridade e filosofia do espírito nas Confissões de Santo Agostinho*. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2010.

GREGOROVIVUS, Ferdinand. *Rome and Medieval Culture*, Chicago, The University of Chicago, 1971.

GUÉRIN, Charles. *L'élaboration de la notion rhétorique de persona au I siècle av. J.-C.: Antecedents grecs et enjeux cicéroniens*. Tese. (Doutorado em Letras Clássicas) Université Paris XII – Val de Marne. Paris, 2006.

GUERRAS, M. S. *Romanismo, Germanismo, Cristianismo no Século V-VI*, Rio de Janeiro, 1992.

GUIGNEBERT, Charles. *El Cristianismo antiguo*, México: Fondo de Cultura Económica, 1988.

HAMMAN, A. G. *Santo Agostinho e seu tempo*. Trad.: Álvaro Cunha, São Paulo: Ed. Paulinas, 1989.

HANKEY, Wayne J. *Between and Beyond Augustine and Descartes*. *Augustinian Studies*, v. 32, n. 1, pp. 65-88, 2001.

HANSALL, Albert W. *L'art de convaincre: le récit pragmatique. Rhétorique, idéologie, propagande*. Toronto: Paratexte, 1988.

HANSON, Paul D. (1983). “Apocalíptica na Antigo Testamento: Um Reexame”. In: *Apocalipsismo*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1983.

HANSON, Richard Patrick Crosland; HANSON, R. P. *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318-381 AD*. New York: T&T Clark, 2005.

HEFELE-LECLER C Q. *Historie des Conciles d'après les documents originaux*, Paris, 1915.

JACKSON, B. Darrel. “Plotinus and the Parmenides”, In: *Journal of the History of Philosophy*, 1967. pp. 315-327.

JOHSON, Paul. *O Livro de Ouro dos Papas*, Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

JONES, A. H. M. *The later roman Empire*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1992. vol. 2.

_____. *Constantine and The Conversion Of Europe*, Toronto: University of Toronto Press, 1994.

Kahn, C. “Algumas questões controversas na interpretação de Parmênides”. Trad. Pinheiro, M. R. In: *Anais de filosofia clássica*. vol. 1 nº 2, pp. 33-45, Rio de Janeiro. 2007.

KELLY, John Norman Davidson. *Early Christian Creeds*, Londres: Longmans, Green & Co., 1950.

KENNEDY, George A. *Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition*. From Ancient to Modern Times. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1998.

KIRCHOF, E. R. *Teoria dos Signos na Idade Média: a Semiótica de Santo Agostinho*. Acta Semiotica et Linguistica, v. 16, pp. 81-93, 2012.

KLEIN, Carlos Jeremias. *Batismo e Rebatismo nas diversas tradições cristãs*, São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

KOOPMANS, J. H. *Augustine's first contact with Pelagius and the dating of the condemnation of Caelestius at Carthage*, Vigiliae Christianae, v. 8, n. 3, jul., 2007, p. 149-153.

KRABBENDAM, Henry. "Sovereignty and responsibility – The Pelagian-Augustinian controversy". In: *Philosophical and global perspective*. Bonn: Verl. für Kultur um Wiss, 2002.

KULIGIN, Victor. *The politics of heresy*. Studia Historiae Ecclesiasticae, vol. XXXI, n. 2, pp. 287-310. 2005.

LAGRANGE, M.-J. *Saint justin: philosophe, martyr*. Paris: Victor Lecoffre, 1914.

LANE FOX, R. *Pagans and Christians*, Nova York: Alfred A. Knopf, Inc., 1986.

LANGA, Pedro. "História Del donatismo". In: *Obras Completas de San Agustín XXXII – Escritos Antidonatistas (1º)*, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madri: Editora Católica, 1988.

LANGONE, Hugo. "De Magistro: dos signos à transcendência". In: *Revista De Estudos De Teologia E Ciências Da Religião – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais*. Belo Horizonte, v. 10, n. 25, pp. 268-277, jan./mar. 2012 – ISSN: 2175-5841.

LE GOFF, Jacques. *A civilização do Ocidente Medieval*, São Paulo: EDUSP, 2005.

LEAL, Jerónimo. "Introducción". In: TERTULIANO. *El testimonio del alma*. Trad.: Jerónimo Leal. Madrid: Ciudad Nueva, 2004.

LOPES, D. R. N. *Parmênides vs. Górgias: uma Polêmica sobre a Linguagem*. Phaos (UNICAMP), v. 6, pp. 21-50, 2006.

LOT, Ferdinand. *O fim do mundo antigo e o princípio da idade média*. Lisboa, 1985.

LUCKESI, Cipriano Carlos. *Introdução à filosofia: aprender a pensar*, São Paulo: Cortez, 1995.

MACKENNA Stephen, *The Enneads*. 3 ed. London: Faber and Faber, 1962.

MACLEOD, Donald. *God or god? Arianism, Ancient and Modern*. Evangelical Quarterly, v. 68, pp. 121-138, 1996.

MACMULLEN, R. *Christianizing the Roman Empire, A. D. 100-400*, New Haven, Yale University Press, 1984.

_____. *The Preacher's Audience (A.D. 350-400)*, JTS 40, 1989.

MAGALHÃES, Antônio C. M. *Violência símbolo e religião. Relação entre monoteísmo e violência. Estudos da Religião*. São Paulo n. 32, pp 12-21, jan/jun. 2007.

MANCHESTER, P. B. "Parmenides and the need for eternity". In: *The monist*. vol. 62, n. 1, Parmenides studies today, pp. 81-106, Ed. Hegeler Institute, 1979.

MANDOUZE, André. *Lê donatisme represente-t-il la résistance à Rome de l'Afrique tardive?*. Madrid, 1974.

MARKUS, R. "Conversion and Disenchantment in Augustine's Spiritual Career". In: *Sacred and secular. Studies on Augustine and Latin Christianity*. Vermont: Variorum, 1994, pp. 1-42.

MARKUS, R. A. *The End of Ancient Cristianity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

MARQUES, Maria Janaina Brenga. *Conhecimento de si no Livro X D'A trindade de Agostinho de Hipona*. Dissertação Mestrado, São Paulo: USP, 2006.

_____. *O livre-arbítrio em Agostinho*. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2012.

MARROU, Henri-Irénée. *Décadence romaine ou antiquité tardive?*. Éditions du Seuil, s/l, 1977.

_____. *Dos primórdios a São Gregório Magno*, Petrópolis: Vozes, 1984.

MASSENZIO, Marcello. *A História das Religiões na Cultura Moderna*, São Paulo: Hedra, 2005.

MATEI, Eugen. *Social Trinitarianism and the Trinitarian Thinking of the Church Fathers*. Jurnal teologic, v. 12, n. 1, 2013, pp. 5-20.

MATTER, E. A. "Conversion (s) in the Confession". In: *Collectanea Augustiniana Augustine-second founder of the faith* Editors, Joseph C. Schnaubelt, Frederick Van Fleteren, New York: Peter Lang, pp. 21-28.

MEIJER, P.A. "Plotinus on the Good or The One" (Enneads VI,9). In: *An Analytical Commentary*, pp. 20-21.

MELO, Ana Rafaella Pereira. *Interação entre sensação e razão no Teeteto: Uma teoria platônica da senso-percepção*. João Pessoa, Tese de Doutorado em Filosofia, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2017.

MORAES, Dax. "Tradição e Transformação: a Torah como fundamento do mundo em Fílon de Alexandria". In: *Revista Eletrônica Metavóia*. São João del-Rei: UFSJ, nº 6, pp. 7-24, 2004. URL: <<http://www.ufsj.edu.br/publicações/metavóia>>

MORESCHINI, Claudio. *História da Filosofia Patrística*. Trad.: Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2008.

MULAGO V. *Simbolismo religioso africano: estudio comparativo con el sacramentalismo cristiano*, Madri: BAC, 1979.

MUNIZ, Fernando. *Platão: O Prazer e a Deficiência do Mundo Sensível. O Que nos Faz Pensar*, Cadernos do Departamento de Filosofia da Puc-Rio, n. 15, agosto de 2002, pp. 185-195.

NEVES, M. H. de M. *A teoria linguística em Aristóteles*. São Paulo: Alfa, 25:57-67, 1981.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos, ou, Como se filosofa com o martelo*. Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NOVAES, Moacyr. *A legitimação da razão: linguagem e vontade na filosofia agostiniana*. Tese (livre docência). FFLCH-USP. 2011.

NOVAES, Moacyr. *Eternidade em Agostinho, interioridade sem sujeito*. Analytica - Revista de Filosofia, v. 9, n. 1, pp. 93-121, 2013.

OLIVEIRA, J. C. Magalhães de. *Igreja, mobilização popular e ação coletiva na África Romana, do século IV ao século V*. Dissertação de Mestrado, Unicamp, 2001.

OLIVEIRA, Maria Eduarda Martins de. *A fraternidade entre alma do mundo e almas individuais na filosofia de Plotino*. Dissertação de Mestrado, FFLCH-USP, 2010.

OLIVEIRA, Terezinha. *Origem e memória das universidades medievais: a preservação de uma instituição educacional*. Revista Varia História, Belo Horizonte, vol. 23, nº 37, Janeiro/Junho, 2007.

O'CONNELL, R. *St. Augustine's Confessions: The Odyssey of Soul*. New York: Fordham University Press, 1986.

OSBORN, Eric F. *Justin Martyr*. Tübingen: BHT Gerhard Ebeling, 1973.

OZAETA, José María. "Introducción General". In: *Obras Completas de San Agustín XXXVIII – Escritos Antiarrianos (1º)*, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madri: Editora Católica, 1990.

PADOVESE, Luigi. *Introdução à teologia patrística*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

PALACIOS, Pelayo Moreno. *O estamento da verdade no Contra Acadêmicos de Agostinho*. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo. 2006.

PEREIRA JUNIOR, Antonio. *Agostinho e o Ceticismo: Um estudo da crítica agostiniana ao ceticismo em Contra Academicos*. Dissertação de Mestrado, Natal: UFRN, 2012.

PERELMAN, CH. e OLBRECHTS-TYTECA, L. *Tratado de la Argumentación*. Trad.: Julia Sevilla Muños. Madrid: Editorial Gregos, 1989, p. 452.

PERELMAN, Chaim. *La lógica jurídica y la nueva retórica*. Madrid: Editorial Civitas, 1988.

PIERCE, Charles S. *Semiótica*, São Paulo: Perspectiva, 1997.

PIERINI, Franco. *A Idade Antiga*. Trad.: José Maria de Almeida, São Paulo: Paulus, 1998.

PIGNATARI, Roberto Carlos. *A ascensão do conhecimento humano no De libero arbítrio de Agostinho de Hipona*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

PIRES, M. F. C. “Education and the historical and dialectical materialism”. In: *Interface — Comunicação, Saúde, Educação*, v.1, n.1, 1997.

PLEBE, Armando; EMANUELE, Pietro. *Manual de retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

POPPER, K. R. “O que é Dialética?”. In: *Conjecturas e Refutações*. Trad.: Sérgio Bath, Brasília: UNB, 1972.

_____. *O mundo de Parmênides*. São Paulo: Ed. Unesp, 2014.

PRETE, Serafino. *Pelagio y el pelagianismo*. Trad.: Faustino Martínez Goñi. Barcelona: Litúrgica Española, 1962.

PRODI, Paolo. *Uma História da Justiça*, São Paulo: Martins Fontes, 2005. – (Coleção Justiça e Direito).

PROSPERI, Adriano. *Dar a Alma: história de um infanticídio*. Trad.: Federico Carotti, São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

RACKETT, Michael R. *What’s Wrong with Pelagianism?*. *Augustinian Studies*, v. 33, n. 2, pp. 223-237, 2002.

RAMOS, Francisco Manfredo Tomás. *Idéia de Estado na doutrina ético-política de Santo Agostinho*, São Paulo: Edições Loyola, 1984.

_____. “A Civitas política de Agostinho”. In: *O reino e Sacerdócio*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

RAPP, C. “Holy Bishops in Late Antiquity: the Nature of Christian Leadership”. In: *An Age of Transition*. Berkeley: University of California Press, 2005.

REALE, G. *História da Filosofia Antiga*. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz, São Paulo: Edições Loyola, 1994.

REIS, E. *A faculdade da vontade na polêmica antipelagiana em Santo Agostinho*. Tese (Doutorado em Filosofia) PUCRS, Porto Alegre, 2010.

RETA, J. Oroz, “Conversion”. In: *Augustine Through the ages an encyclopedia general* Editor Allan D. Fitzgerald, pp. 239-242.

REZENDE, Antônio (Org.). *Curso de filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor/SEAF 15ª edição, 2012.

REZENDE, Wanderley Moura. *O ensino de cálculo: dificuldades de natureza epistemológica*. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

RIBEIRO, André Antônio. *A Filosofia da Linguagem em Platão*. Dissertação (Mestrado em Filosofia), PUC-RS, Porto Alegre, 2006.

RIBEIRO, Daniel Valle. *O Império Cristão e o Nascimento da Europa*. *Varia Historia* 15, mar/1996.

_____. “A Igreja nascente em face do Estado Romano”. In: *O Reino e o Sacerdócio*. (org) SOUZA, José Antonio de C. R. de. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

_____. “Leão I: A Cátedra de Pedro e o primado de Roma”. In: *O Reino e o Sacerdócio*. (org) SOUZA, José Antonio de C. R. de. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

_____. “Sacralização do poder temporal”. In: *O Reino e o Sacerdócio*, (org)

RIBEIRO, João Jr. *Pequenas história das heresias*, Campinas, São Paulo: Papirus, 1989.

RIST, John M. “The Neoplatonic One and Plato’s Parmenides”, In: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, v. 93 (1962), pp. 389-40.

ROBINSON, Thomas M. *Parmenides and Heraclitus on What Can Be Known*. *Revue de Philosophie Ancienne*, Bruxelles: Ousia, t. 7, n. 2, 1989, pp. 157-67.

_____. *As origens da Alma*. Trad.: Alaya Dullius, Jonatas R. Alves, Sandra Rocha, Diogo Saraiva, Paulo Nascimento, Daniel Fernandes, Maria Belchior; org.: Gabriele Cornelli. São Paulo: Annablume, 2010.

ROSATO, Philip J. *Introdução à Teologia dos Sacramentos*. Trad.: Orlando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

ROSS, D., *Teoria de las Ideas de Platon*. Trad. José Luis Díez Arias, Madrid: Cátedra, 1993.

SARTORELLI, Elaine Cristine. *Estratégia de Construção e Legitimação do Ethos na causa veritatis: Miguel Servet e as Polêmicas Religiosas do Século XVI*. Tese (Doutorado em Letras Clássicas). Universidade de São Paulo. São Paulo, 2005.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de lingüística geral*. 27. ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

SESBOÛÉ, Bernard. *História dos dogmas: o Deus da salvação*. Trad.: Marcos Bagno, São Paulo, Edição Loyola, 2002.

SILVA, Alexandre Marques. *A imagem por trás do mito: estratégias discursivas e construção do ethos no discurso populista de Getúlio Vargas*. Dissertação de Mestrado. FFLCH-USP. São Paulo. 2010.

SILVA, Gilvan Ventura da. “O fim do mundo antigo: uma discussão historiográfica”. In: *Revista Mirabilia 1* - <http://www.revistamirabilia.com/Numeros/Num1/ofim.html> ISSN 1676-5818, 2000. acessado em 01/02/2012.

SIMONETTI, Manlio. *Ario–Arianesimo*. A. di BERARDINO (a cura), NDPAC, pp. 503-512.

_____. *Arianesimo latino*. Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1967.

_____. *La crisi ariana nel IV secolo*. Vol. 11. Institutum patristicum Augustinianum, 1975.

_____. *Teologia alessandrina e teologia asiatica al concilio di Nicea*. Augustinianum, v. 13, n. 3, pp. 369-398, 1973.

SHAW, Brent D. “African Christianity: Disputes, Definitions and Donatist”. In: *Orthodoxy and Heresy in Religious Movements: Discipline and Dissent*, ed. M. R. Greenshields e T. A. Lewinston/Queenton/Lampeter: The Edwin Mellen Press, 1992.

_____. “Bad Boys: Circumcellions and Fictive Violence”. In: *Princeton/Stanford Working Papers in Classics*, <http://www.princeton.edu/~pswpc/pdfs/shaw/020603.pdf>, acessado em 01/02/2012.

_____. “Sacred violence: African Christians and sectarian hatred”. In: *The age of Augustine*. New York: Cambridge University Press, 2011.

SOUZA, José Antônio de CR. *O Reino e o Sacerdócio: o pensamento político na alta idade média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

SOUZA, Eliane Christina de. “A Teoria Das Formas De Platão”. In: *Temas & Matizes*, n.08, pp. 39-46, Segundo Semestre de 2005, Unioeste.

SOUZA, Flávio Viera de. *O De Pallio e a romanidade de Tertuliano*. Tese (Doutorado em História Antiga), Universidade de São Paulo. São Paulo, 1976.

SOUZA, José Antônio de C. R. de. “O pensamento gelasiano a respeito das relações entre Igreja e Império Romano-Cristão”. In: *O reino e Sacerdócio*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

SOTE, Rodrigo Figueiredo. *O livro VIII das Confissões de Agostinho de Hipona a partir das noções de caritas e cupiditas*. 2017. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

STEAD, Christopher. *A filosofia na antiguidade cristã*. Trad.: Odilon Soares Leme. São Paulo: Paulus, 1999.

STERK, A. *Renouncing the World Yet Leading The Church. The Monk- Bishop in Late Antiquity*, Cambridge, Havard University Press, 2004.

SUFFERT, Georges. *Tu és Pedro* Trad.: Adalgisa Campos da Silva, Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

SWARTZ, Willis G. *The Early Church Persecution of Paganism and Heresy*. Social Science, v. 2, n. 2, pp. 135-142, 1927.

TAYLOR, Charles. *Sources of the self: The making of the modern identity*. Harvard University Press, 1989.

TILLEY, M. A. *The Bible in Christian North Africa: the Donatist World*, Minneapolis: Fortress, 1997.

TIXERONT, J. *History of dogmas*, v.1, ST. Louis, B. Herder, 1910.

TRAPÈ, Agostino. “San Agustín”. In: DI BERARDINO, Angelo (dir.). *Patrología. Vol. 3: La edad de oro de la literatura patristica latina*. Trad.: J. M. Guirau. Madrid: BAC, 2007. (BAC Normal, 422). p. 405-553

ULLMANN, W. *Historia del pensamiento político en la Edad Media*. Madrid, 1983.

_____. *Princípios de Gobierno y Política en la Edad Media*. Madrid, 1985.

URBANO, Carlota. *Santo Agostinho e o De excidio urbis Romae sermo*. Theologica, v. 43, pp. 215-225, 2006.

URBINA, Ignacio Ortiz de. *El símbolo niceno*, Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas, 1947.

URBINA, Ignacio Ortiz de. *Nicea y Constantinopla*, Vitória, Editorial Eset, 1969.

VAN FLETEREN, F., St. Augustine's Theory of Conversion, In: Collectanea Augustiniana Augustine second founder of the faith, / editors, Joseph C. Schnaubelt, Frederick Van Fleteren, New York: Peter Lang, 1990, pp. 65-79.

VANNINI, Marco. *Invito al pensiero di sant'Agostino*. Milano: Mursia Editore, 1989.

VANZAGO, Luca. *Breve História da Alma*. Trad.: Fernando Soares Moreira. São Paulo: edições Loyola, 2012.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Pensamento entre os Gregos*. São Paulo: Difel, 1973.

VEYNE, Paul. *Quando nosso mundo se tornou cristão*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

VICASTILLO, Salvador. “Tradução, introdução, texto crítico e notas”. In: TERTULIANO, Q. S. Fl. *Prescripciones contra todas las herejías*. Introdução, texto crítico, tradução e notas por Salvador Vicastillo. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2001.

VIEIRA, C. O. *Como usar a linguagem para precisar o movimento: uma disputa entre Platão e Heráclito*. Archai, n. 15, jul. – dez., 2015. pp. 97-104.

VIELHAUER, Philipp. *História da Literatura Cristã Primitiva*. Trad.: Ilson Kayser. Santo André: Editora Acadêmica Cristã, 2005.

VISOTZKY, Burton L. “Will And Grace: Aspects Of Judaizing In Pelagianism In Light

Of Rabbinic And Patristic Exegesis Of Genesis”. In: *The Exegetical Encounter between Jews and Christians in Late Antiquity*. Brill, 2009. pp. 43-62.

WACE, Henry. *A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines*, v.1: A-D. Boston: Little, Brown, and Co., 1877. p. 1615.

WHITE, James R. *What Really Happened at Nicea?*. Christian Research Institute. November, v. 30, 2009.

WILLIS, G. G. *Saint Augustine and the Donatist Controversy*. Eugene: Wipf and Stock, 2005.

WOLINSKI, J. “A economia trinitária da salvação”. In: SESBOÜÉ, Bernard. *História dos dogmas: o Deus da salvação*. Trad.: Marcos Bagno, São Paulo: Edição Loyola, 2002.

WRIGHT, David F. *Pelagius the twice-born*. Churchman, v. 86, n. 1, 1972, pp. 6-15.

ZUMKELLER, A. *Augustine`s Ideal of the Religious Life*. Trad.: E. Colledge. Nova York: Fordham University Press, 1986.