



**A definição de *religião* em Santo Agostinho (354-430), *homem do Mediterrâneo*
La definició de *religió* a Sant Agustí (354-430), *home de la Mediterrània*
La definición de *religión* en San Agustín (354-430), *hombre del Mediterráneo*
The definition of *religion* in Saint Augustine (354-430), *a man of the Mediterranean***

Luís Carlos Silva de SOUSA¹

Resumen: El objetivo de este artículo es analizar la definición de Religión en *De vera religione* (LV, 113), de San Agustín. Se destacan dos aspectos centrales: 1) la religión entendida como *religatio* con el único Dios omnipotente y 2) una relación entre la mente humana y la Verdad, jugando un papel central la luz interior. La interioridad constituye un acceso privilegiado a la trascendencia de Dios.

Palabras-clave: Religión – San Agustín – Dios – Verdad – Transcendencia.

Abstract: The objective of this article is to analyze Saint Augustine's definition of religion in *De vera religione* (LV, 113). Two central aspects are highlighted: 1) religion understood as *religatio* with the one omnipotent God, and 2) a relationship between the human mind and Truth, with the inner light playing a central role. Interiority constitutes a privileged access to God's transcendence.

Keywords: Religion – Saint Augustine – God – Truth – Transcendence.

ENVIADO: 10.02.2015
ACEPTADO: 22.04.2025

¹ Professor efetivo da [Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira \(UNILAB\)](#). Doutor em *História da Filosofia Medieval* pela [Pontifícia Universidade Católica de São Paulo \(PUC-SP\)](#), com estágio pós-doutoral na [Universitat d'Alacant \(UA\)](#). Professor externo permanente do [Programa de Pós-Graduação em Filosofia](#) da [Universidade Federal do Ceará \(UFC\)](#). *E-mail:* lcarlossousa@hotmail.com.



Antonio CORTIJO-OCANÑA; Vicent MARTINES (orgs.). *Mirabilia Journal* 40 (2025/1)

Intercultural Mediterranean. From Antiquity to Baroque
Mediterrània intercultural. De l'Antiguitat al Barroc
Mediterráneo intercultural. De la Antigüedad al Barroco
Mediterrâneo intercultural. Da Antiguidade ao Barroco

Jan-Jun 2025
ISSN 1676-5818

I. Contextualização

Santo Agostinho (354-430) deve ser considerado como o mais importante pensador dos últimos tempos da Antiguidade Cristã. Ele permaneceu, para a Igreja latina do Ocidente, a autoridade decisiva como filósofo e teólogo até, aproximadamente, o século XIII.

O Hiponense nasceu em Tagaste, na Numídia romana (*Africa Proconsularis*, hoje Tunísia). Coursou Retórica em Cartago, antes de entabular um itinerário pessoal de busca pela Verdade.² Deixou-se seduzir, em primeiro lugar, pelo maniqueísmo, e, depois, decepcionado, abraçou o ceticismo acadêmico. Viajou a Roma (383) e, por intermédio do prefeito da cidade, seguiu para Milão, como mestre de Retórica (384). O estudo de escritos neoplatônicos preparou o caminho para a *conversão* que o levou, finalmente, a abraçar a fé em Jesus Cristo, através do singular testemunho do Bispo de Milão, Santo Ambrósio (c. 340-397).³

A Filosofia, sobretudo de cunho platônico, efetivamente contribuiu para que Santo Agostinho se aproximasse de Cristo: a existência do *Logos* será, posteriormente, reconhecida como *Razão criadora*, em contexto cristão. Mas a filosofia platônica, embora lhe manifestasse a existência da Razão, não lhe indicava *como* alcançar esse *Logos*, que lhe parecia demasiadamente distante. Foi através da leitura do Epistolário de São Paulo que Agostinho se viu plenamente na Verdade.

² BARDY, Gustave. *Saint Augustin: l'homme et l'oeuvre*. Paris: Desclée, 1948; VAN DER MEER, Frederik. *San Agustín, pastor de almas*. Barcelona: Editorial Herder, 1965; BROWN, Peter. *Augustine of Hippo: a biography*. Londres: Faber and Faber, 1967; TRAPÈ, Agostino. *Saint Augustin, l'homme, le pasteur, le mystique*. Paris: Fayard, 1988; MARKUS, Robert A. "Augustine". In: KRETZMANN, Norman; KENNY, Antony; PINBORG, Jan (ed.). *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge University Press, 1991, p. 341-419; FITZGERALD, Allan (general editor). *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia*. Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999; MASOLO, Dimas A. "African Philosophers in the Greco-Roman Era". In: WIREDU, Kwasi (ed.). *A Companion to African Philosophy*. Malden, USA: Blackwell Publishing, 2004, p. 59-61; O'DONNELL, James J. *Augustine: a new biography*. New York: Ecco Press, 2005.

³ DANIEL-ROPS, Henri. *História da Igreja de Cristo I: A Igreja dos apóstolos e dos mártires*. São Paulo: Quadrante Editora, 2023, p. 812-820; GILSON, Étienne. *La Philosophie au Moyen Age: Des origines patristiques a la fin du XIV siècle*. Paris: Payot, 1942, p. 96-114.



Antonio CORTIJO-OCAÑA; Vicent MARTINES (orgs.). *Mirabilia Journal* 40 (2025/1)

Intercultural Mediterranean. From Antiquity to Baroque
Mediterrània intercultural. De l'Antiguitat al Barroc
Mediterráneo intercultural. De la Antigüedad al Barroco
Mediterrâneo intercultural. Da Antiguidade ao Barroco

Jan-Jun 2025
ISSN 1676-5818

Ele mesmo nos dará a conhecer seus dias de dúvidas e tormentos, ao narrar, em algumas de suas mais belas páginas, o momento de sua conversão (*Conf.* VIII, xii, 28-30), quando se recolheu em um jardim, tendo ouvido a voz infantil que repetia uma cantilena renitente (**imagem 1**). A voz pueril lhe fez recordar a conversão de Santo Antão (251-356), e lhe fez também retornar ao códice paulino, que lhe exortava a abandonar as obras da carne e revestir-se de Cristo (Rm 13, 13-14).

Imagem 1



A conversão de Santo Agostinho (c. 1430-1435), de Fra Angelico (1395-1455). Têmpera no painel, 21,8 x 34,2 cm. Musée Thomas-Henry.

No mesmo ano de sua conversão (386), redigiu *Contra academicos*, *De beata Vita* e *De Ordine*. O batismo de Agostinho, pelas mãos de Santo Ambrósio, ocorreu no Sábado Santo de 387. Pouco depois deixou Milão para retornar à África; a meio caminho, em Óstia, cidade portuária da Roma Antiga, ocorreu a morte de Santa Mônica (331-387), sua devota e amável mãe. Passou algumas semanas em Roma e redigiu *De Immortalitate Animae*. Retornando a Tagaste, em solo africano, formou uma comunidade ao estilo monacal e redigiu *De uera Religione* (388), mesmo ano em que concluiu o primeiro dos três livros de *De libero Arbitrio* (sendo os outros dois redigidos entre 391 e 395).



Antonio CORTIJO-OCAÑA; Vicent MARTINES (orgs.). *Mirabilia Journal* 40 (2025/1)

Intercultural Mediterranean. From Antiquity to Baroque
Mediterrània intercultural. De l'Antiguitat al Barroc
Mediterráneo intercultural. De la Antigüedad al Barroco
Mediterrâneo intercultural. Da Antiguidade ao Barroco

Jan-Jun 2025
ISSN 1676-5818

Foi ordenado sacerdote em 391, e, em 395, foi sagrado bispo. A sua elevação ao episcopado representou uma nova e desafiadora etapa em sua vida, primeiro como bispo auxiliar e, logo em seguida, como bispo de Hipona (**imagem 2**). Iniciou a redação de *Confessionum* em 397/398. Redigiu *De Trinitate* (399-422) e *De civitate Dei* (413-426) enquanto os bárbaros (Francos, Alamanos, Saxões, Godos, Hunos, Visigodos, Vândalos, Alanos e Suevos) invadiam a Europa. Consternado, Agostinho assistiu ao saque de Roma, a primeira queda da Urbe, em 410, diante dos Visigodos de Alarico (c. 370-410).

Imagem 2



Retábulo de Santo Agostinho (1463), de Jaume Huguet (1412-1492). Têmpera na madeira, 272 x 200 cm. Museu Nacional d'Art de Catalunya.



Antonio CORTIJO-OCAÑA; Vicent MARTINES (orgs.). *Mirabilia Journal* 40 (2025/1)

Intercultural Mediterranean. From Antiquity to Baroque
Mediterrània intercultural. De l'Antiguitat al Barroc
Mediterráneo intercultural. De la Antigüedad al Barroco
Mediterrâneo intercultural. Da Antiguidade ao Barroco

Jan-Jun 2025
ISSN 1676-5818

A sua intensa vida pastoral como pregador não o impediu de ser um dos mais profícuos escritores da Antiguidade, e, certamente, em termos doutrinários, o maior em densidade filosófico-teológica. A morte de Santo Agostinho ocorreu em Hipona, a sua sede episcopal, enquanto a cidade era invadida pelos Vândalos.⁴

Em *Confessionum* (397-401), Santo Agostinho estava expressando “...las experiencias de un hombre del Mediterráneo del siglo V”.⁵ Retórico da África romanizada, no século V, Agostinho era herdeiro da erudição latina⁶ e estava intimamente vinculado à história do Baixo Império.⁷ Ele certamente estava cômico da tradicional autoimagem do Império, a saber: o papel fundamental de Roma a sustentar a civilização mediterrânea. O Mediterrâneo, aliás, sempre foi um entrecruzamento de civilizações⁸ e era, para Roma, o seu mar: *Mare Nostrum*. Na altura em que Agostinho escrevia, o cristianismo primitivo já se havia deparado com uma decisão crucial, no sentido de ocupar o espaço aberto pelo Império romano.

Coube a Agostinho de Hipona a tarefa de substituir as bases culturais de uma civilização decrépita. O cristianismo pode ser visto, então, como um dos fundamentos da cultura mediterrânea.⁹ O sonho de Santa Mônica sobre a conversão de Agostinho (*Conf.* III xi 19)¹⁰ (**imagem 3**), em certa medida na esteira do “sonho de Ulisses”, ilustra ternamente a longa travessia de “um homem do Mediterrâneo”.

⁴ HAMMAN, Aldabert G. *La Vida Cotidiana en Africa del Norte en Tiempos de San Agustín*. Madrid: CETA, 1989.

⁵ RUIZ-DOMÈNEC, José Enrique. *El Sueño de Ulises. El Mediterráneo, de la guerra de Troya a las pateras*. Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial, S.A.U., 2022, p. 64.

⁶ MARROU, Henri-Irénée. *Saint Augustin et la Fin de la Culture Antique*. Paris: E. De Bocard, Éditeur, 1938.

⁷ BROWN, Peter. *El mundo en la Antigüedad tardía* (prólogo de José Enrique Ruiz-Domènec). Barcelona: Taurus, 2021.

⁸ BRAUDEL, Fernand. *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*. Paris: Armand Colin, 1976; DAIX, Pierre. “O Mediterrâneo”. In: *Fernand Braudel: Uma biografia*. Rio de Janeiro: Editora Record, 1999, p. 193-236.

⁹ RUIZ-DOMÈNEC, José Enrique. *El Sueño de Ulises. El Mediterráneo, de la guerra de Troya a las pateras*. Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial, S.A.U., 2022, p. 13.

¹⁰ LE GOFF, Jacques. “O cristianismo e os sonhos (Séculos II-VII)”. In: *O Imaginário Medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994, p. 283-333; COSTA, Ricardo da. “[Santa Mônica. A criação do ideal da mãe cristã](#)”. In: *Grupos de Trabalho III – Antigüidade Tardia*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1995, p. 21-35.



Antonio CORTIJO-OCAÑA; Vicent MARTINES (orgs.). *Mirabilia Journal* 40 (2025/1)

Intercultural Mediterranean. From Antiquity to Baroque
Mediterrània intercultural. De l'Antiguitat al Barroc
Mediterráneo intercultural. De la Antigüedad al Barroco
Mediterrâneo intercultural. Da Antiguidade ao Barroco

Jan-Jun 2025
ISSN 1676-5818

Imagem 3



Santo Agostinho e Santa Mônica (séc. XVII), de Gioacchino Assereto (1600-1649). Óleo sobre tela, 1,2 m x 99,7 cm. Minneapolis Institute of Art, EUA.

Em *De uera religione* – obra que é um epítome de suas principais teses-, redigida nos anos anteriores à queda de Roma, Agostinho se propôs justamente mostrar a vitória do cristianismo na esfera da cultura religiosa e filosófica, compondo um dos mais belos ensaios sobre a essência do cristianismo. Nela podemos nos deter para levantar a seguinte questão: qual a definição de *Religião* e, de modo mais específico, qual o papel da *interioridade* na concepção do cristianismo como a *verdadeira Religião*?



Antonio CORTIJO-OCANÑA; Vicent MARTINES (orgs.). *Mirabilia Journal* 40 (2025/1)

Intercultural Mediterranean. From Antiquity to Baroque
Mediterrània intercultural. De l'Antiguitat al Barroc
Mediterráneo intercultural. De la Antigüedad al Barroco
Mediterrâneo intercultural. Da Antiguidade ao Barroco

Jan-Jun 2025
ISSN 1676-5818

II. Verdades eternas e conhecimento de Deus

Noli foras ire, in teipsum redi; in interiori homine habitat veritas.

Não vá para fora, retorne para dentro de si mesmo; no homem interior reside a verdade.¹¹

A evolução intelectual de Santo Agostinho, em seu caminho para a Verdade, passa por alguns estágios – maniqueísmo, ceticismo e (neo)platonismo –, até chegar plenamente ao cristianismo. Esse caminho foi maravilhosamente descrito em *Confessionum*, uma obra que não se limita a ser uma “autobiografia intelectual”.

Desse itinerário destacarei, brevemente, a ascensão de seu pensamento a partir da pergunta pela Verdade até chegar ao conhecimento de Deus, a fim de entender melhor o pano de fundo central de sua *definição de Religião* (*De vera religione*, LV, 113), vista a partir da perspectiva do *cristianismo como a verdadeira Religião* (seção IV).

O tópico sobre a *verdade eterna* ocupa um lugar de destaque na ruptura de Agostinho com o ceticismo, pois, em sua perspectiva filosófica, a Verdade está presente em nós mesmos. Quem duvida sabe que duvida, isto é, sabe com certeza que a dúvida é verdadeira. Assim, possui conhecimento certo de algo verdadeiro. A dúvida supõe que exista algo a ser afirmado como Verdade em geral (*De vera religione*, XXXIX, 73). Além disso, ao levantar a dúvida, sei que duvido e, portanto, sei que penso, que vivo e que estou em busca da Verdade (*De Trin.*, X, x, 14).

A dúvida faz constatar uma certeza imediata de si mesmo, isto é, no próprio ato intelectual que reflete sobre si: *Etsi fallor, sum*.¹² Não há negar o paralelismo dessa passagem com o que será, depois, recolhido por Descartes, em contexto moderno (*Méditations*, II; *Discours de la méthode*, IV): *Je pense, donc je suis*.¹³

¹¹ *De vera Religione*, XXXIX, 72, S. AURELII AUGUSTINI. *De Vera Religione liber unus* (OPERA OMNIA, editio latina, PL 34).

¹² “Pois, se me engano, existo” (*De civ. Dei*, XI, 26).

¹³ GILSON, Étienne. “Le cogito et la tradition augustinienne”. In: *Études sur le Role de la Pensée Médiévale dans la Formation du Système Cartésien*. Paris: J. Vrin, 1930, p. 191-201; DESCARTES, René. *Discours de la Méthode. Texte et Commentaire par Étienne Gilson*. Paris: J. Vrin, 1967.



Antonio CORTIJO-OCANÑA; Vicent MARTINES (orgs.). *Mirabilia Journal* 40 (2025/1)

Intercultural Mediterranean. From Antiquity to Baroque
Mediterrània intercultural. De l'Antiguitat al Barroc
Mediterráneo intercultural. De la Antigüedad al Barroco
Mediterrâneo intercultural. Da Antiguidade ao Barroco

Jan-Jun 2025
ISSN 1676-5818

Mas, neste novo ambiente intelectual, o *cogito* está atrelado a um sentido estritamente racionalista, na construção de uma Metafísica que deve fundar uma nova Física (mecanicista): o “*ego cogitans*” se transfigura, na filosofia cartesiana, em um puro sujeito, sem corpo, e, em suma, inerte, sem relação propriamente existencial com o mundo – apenas em contraponto à objetividade.

A formulação original do *cogito augustiniano* é bem outra: refletir sobre o pensamento está vinculado, estruturalmente, à experiência viva de si mesmo, isto é, à experiência integral de que penso e vivo no mundo, e com isso há uma certeza de mim mesmo. A pretensão cartesiana, no século XVII, de erigir um sistema filosófico radicalmente destacado das filosofias anteriores, não se sustenta¹⁴; e, em Agostinho, de modo especial, o *cogito* servia de base mais adequada a uma metafísica orientada pela Teologia.

O Hiponense retém do platonismo a concepção filosófica de *verdade eterna*, mas agora vista através do confronto com o ceticismo. Esse modo de recolher a distinção de Platão (428-347) entre verdade sobre fatos (contingentes) e verdade racional (necessária) ocorre, em Agostinho, a partir do exercício de perscrutar a presença da Verdade em nós. A *interioridade* da indagação sobre a Verdade permite encontrar não apenas um conhecimento certo acerca de mim mesmo, mas também a própria Verdade universal.

A possibilidade de conhecermos algo provém da identidade essencial entre as leis do pensar e as leis do ser, presentes como normas de nosso pensamento. Nosso pensar, aliás, não alcança apenas a verdade sobre fatos, mas, de forma ainda mais genuína, é capaz de descobrir, em nós mesmos, a Verdade Eterna (*veritas aeterna*) ou Imutável (*veritas incommutabilis*), tal como Platão já assinalara: a existência das verdades eternas nas leis lógicas e matemáticas (*De libero arbitrio*, II, VIII, 22), assim como, de modo similar, nas esferas da Ética e da Metafísica.

Mas de onde procedem as verdades eternas (matemáticas, morais ou estéticas)? Por que elas são absolutas, imutáveis? Qual a razão de sua validade absoluta? Ora, elas não podem proceder da *experiência* dos sentidos humanos, uma vez que a experiência por si não nos fornece algo de estável, mas tão-somente mutável. Entretanto, a experiência dos sentidos orienta-se por normas prévias; por exemplo, quando capto uma coisa como única,

¹⁴ GILSON, Étienne. *Index Scolastico-Cartésien*. Paris: Libraire Félix Alcan, 1913; GILSON, Étienne. *La Liberté chez Descartes et la Théologie*. Paris: Alcan, 1913.



Antonio CORTIJO-OCANÑA; Vicent MARTINES (orgs.). *Mirabilia Journal* 40 (2025/1)

Intercultural Mediterranean. From Antiquity to Baroque
Mediterrània intercultural. De l'Antiguitat al Barroc
Mediterráneo intercultural. De la Antigüedad al Barroco
Mediterrâneo intercultural. Da Antiguidade ao Barroco

Jan-Jun 2025
ISSN 1676-5818

inadvertidamente vem também, a mim, a ideia de Unidade, que não decorre da multiplicidade das impressões sensíveis, mas que supõe algo prévio, um modelo, uma norma de juízo e discernimento, enfim, uma Verdade Eterna que orienta o pensar.

Por outro lado, as ideias eternas não podem ser provenientes do próprio *pensamento* humano, porque este também se encontra em constante mudança. Neste ponto, Santo Agostinho segue também Platão, ao reconhecer o caráter prévio de justificação e condição normativa, ideal, que preside o conhecimento intelectual humano: a realidade das ideias eternas. Mas, diferente do que ocorre em Platão, essas ideias não subsistem por si mesmas.

Com o advento do *criacionismo* de inspiração bíblica, as ideias eternas são pensadas agora, por Agostinho, como tendo uma validade absoluta em Deus – a própria Verdade eterna (*ipsa veritas aeterna*). Em suma: as ideias eternas são as ideias de Deus, isto é, inscritas na mente divina (*De div. quaest.* 83, q. XLVI). Este é o cerne da ascensão do pensamento humano a Deus, suma Verdade (*summa veritas*), segundo Agostinho (*De libero arbitrio*, II, XV, 39-40). Daí ser também a beleza das coisas, no mundo, uma *imitação* da Beleza divina.¹⁵

As ideias eternas são, portanto, necessárias e não meramente contingentes, porque Deus mesmo é necessário. Mas, pela fé na Criação, Agostinho rompe com a cosmovisão grega, superando a aporia entre necessidade natural (com a suposição da eternidade do mundo e suas consequências metafísicas) e liberdade humana. O Criador fez o *mundo finito* por livre decisão, e os seres que nele existem foram criados por sua livre Vontade, frutos das Ideias preexistentes no seu Intelecto divino.

Com isso, Santo Agostinho concebe um equilíbrio entre a necessidade absoluta das Ideias de Deus e a liberdade da Criação do mundo finito. Desse modo, supera-se o *immanentismo* da tradição neoplatônica e a subsistência das Ideias separadas de Platão.

Talvez se possa ver, porém, na teoria agostiniana da *iluminação* (que Agostinho, aliás, nunca tratou *ex professo*), um resíduo do immanentismo neoplatônico¹⁶: Deus “ilumina” a mente e nela faz resplandecer a Verdade, como fonte de luz interior, através de certa emanção ou

¹⁵ SCRUTON, Roger. *Beleza*. São Paulo: É Realizações, 2013, p. 212.

¹⁶ CORETH, Emerich. *Dios en la Historia del Pensamiento Filosófico*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006, p. 103-104.



Antonio CORTIJO-OCAÑA; Vicent MARTINES (orgs.). *Mirabilia Journal* 40 (2025/1)

Intercultural Mediterranean. From Antiquity to Baroque
Mediterrània intercultural. De l'Antiguitat al Barroc
Mediterráneo intercultural. De la Antigüedad al Barroco
Mediterrâneo intercultural. Da Antiguidade ao Barroco

Jan-Jun 2025
ISSN 1676-5818

irradiação sobre a razão dos seres espirituais finitos. Naturalmente, Agostinho está traçando, com sua teoria da iluminação, uma linha de demarcação entre a luz inteligível e a luz sensível e corpórea do materialismo dos maniqueus. A sua doutrina apresenta uma metáfora da luz da alma, sendo Deus a fonte da Verdade, nos seres finitos. Estes seres teriam *participação* na Verdade eterna, isto é, em Deus.¹⁷

Para nossos propósitos, em todo caso, importa apenas destacar que, em Agostinho, no itinerário da alma para Deus, é fundamental a afirmação de uma verdade primeira que *ilumina* todo ser humano; que o homem, em suma, não cria as verdades eternas, mas as constata (*De uera religione*, XXXIX, 73), e que elas, enfim, nos conduzem a uma das mais completas demonstrações da existência de Deus (*De uera religione*, XXIX, 52-XXXI, 58).

A *teoria da iluminação* será, posteriormente, central como ponto de controvérsia entre agostinianos e aristotélicos, na Escolástica tardia, sobretudo em torno da questão sobre se ela forneceria suficiente justiça à cognição humana, ou se ela deveria ser complementada, de algum modo, com a teoria da abstração de Aristóteles (384-322 a. C.). Diferentes estratégias foram levantadas nessa direção, sobretudo a partir de São Boaventura (1221-1274) e Santo Tomás de Aquino (1224/25-1274), com maior ou menor ênfase na assimilação da teoria aristotélica. Mas parece claro que o foco da controvérsia girou em torno da *teoria do conhecimento* e, mais concretamente, do estatuto da iluminação na filosofia de Agostinho. Por isso, a substituição da síntese doutrinária de Santo Agostinho por outra – a saber, pela de Santo Tomás –, constituiu o acontecimento filosófico mais significativo, no decorrer do século XIII.¹⁸

Em todo caso, subsiste, em Agostinho, o problema sobre se podemos conhecer a Deus em si mesmo e em que medida isso seria possível. Essa questão tem importante repercussão no modo como devemos entender, no Hiponense, o alcance de nosso conhecimento intelectual de Deus, a partir de sua definição de Religião. É preciso considerar um aspecto pouco acentuado da influência neoplatônica sobre Agostinho: o influxo da *Teologia Negativa*, comum a Fílon (25 a. C-50 d. C.) e Plotino (c. 205-270), no

¹⁷ GILSON, Étienne. *Introduction a L'Étude de Saint Augustin. Deuxième édition revue et augmentée*. Paris: J. Vrin, 1943, p. 103-130.

¹⁸ GILSON, Étienne. “Pourquoi Saint Thomas a Critiqué Saint Augustin”. In: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 1, (1926-1927).



Antonio CORTIJO-OCAÑA; Vicent MARTINES (orgs.). *Mirabilia Journal* 40 (2025/1)

Intercultural Mediterranean. From Antiquity to Baroque
Mediterrània intercultural. De l'Antiguitat al Barroc
Mediterráneo intercultural. De la Antigüedad al Barroco
Mediterrâneo intercultural. Da Antiguidade ao Barroco

Jan-Jun 2025
ISSN 1676-5818

que se refere à tese corrente de que não sabemos de Deus o que Ele é, mas apenas o Ele *não é*.

Nessa doutrina, Deus está para além de tudo o que Dele podemos falar e pensar. Mas, em contexto propriamente cristão, esse princípio acerca de Deus não se poderia interpretar em sentido exclusivamente negativo, já que a *Transcendência* divina não poderia contradizer-se com a própria *Imanência* da *Encarnação do Verbo*, como *dogma trinitário*, isto é, a presença do Deus Uno-Trino entre os homens, em Jesus Cristo.

Se nada pudéssemos dizer ou pensar de Deus, sequer seria possível o acesso à Palavra nas Sagradas Escrituras ou a *contemplanção dos mistérios da fé* (**imagem 4**). Nem mesmo a fé no *Mediator* (Jesus de Nazaré) faria sentido, pois sua mensagem salvífica ocorreu, precisamente, em linguagem humana. Por isso, Santo Agostinho não hesita em formular enunciados positivos acerca de Deus, nomeando-O como Verdade, Bondade, Beleza, Sabedoria, Unidade, Onipotência etc.

É claro que jamais poderemos abarcar a plenitude de Deus. Ele estará sempre para além de nossa capacidade humana de apreensão. De fato, Santo Agostinho supõe uma diferença fundamental que terá um significativo impacto na reflexão escolástica posterior, em especial com Santo Anselmo (c. 1033- 1109) e Santo Tomás de Aquino: podemos, sim, conhecer (*cognoscere*) a Deus, mas Dele não podemos compreender (*comprehendere*), isto é, embora possamos com certeza e positivamente dizer algo sobre Ele, permanece infinitamente incompreensível para nós – mesmo pela fé – o que Ele é em si mesmo.

A “religação” que, como veremos, especifica a definição de Religião, segundo Agostinho, somente se mostra possível porque Deus pode, de algum modo, ser conhecido como Único e Onipotente. Podemos conhecer a Verdade pela luz interior que habita em nós; mas disso não decorre que possamos compreender essa Verdade por nossas próprias forças, por nossa limitada capacidade (*De uera religione*, X, 19). Assim, o Hiponense não separa jamais a Revelação da especulação filosófica, e a verdadeira Filosofia será vista por ele como a verdadeira Religião.



Antonio CORTIJO-OCAÑA; Vicent MARTINES (orgs.). *Mirabilia Journal* 40 (2025/1)

Intercultural Mediterranean. From Antiquity to Baroque
Mediterrània intercultural. De l'Antiguitat al Barroc
Mediterráneo intercultural. De la Antigüedad al Barroco
Mediterrâneo intercultural. Da Antiguidade ao Barroco

Jan-Jun 2025
ISSN 1676-5818

Imagem 4



Santo Agostinho (c. 1636-1638), de Rubens (1577-1640). Óleo sobre tela, 263 x 175 cm, Galeria Nacional de Praga, República Checa.



Antonio CORTIJO-OCAÑA; Vicent MARTINES (orgs.). *Mirabilia Journal* 40 (2025/1)

Intercultural Mediterranean. From Antiquity to Baroque
Mediterrània intercultural. De l'Antiguitat al Barroc
Mediterráneo intercultural. De la Antigüedad al Barroco
Mediterrâneo intercultural. Da Antiguidade ao Barroco

Jan-Jun 2025
ISSN 1676-5818

III. Fé e razão: interioridade e transcendência de Deus

Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo.

Tu, porém, estavas no mais íntimo do interior de mim e no que há de mais superior a mim.¹⁹

Essa bela fórmula sintetiza a conversão de Agostinho ao *interior* do ser humano, e consiste, ao mesmo tempo e na mesma unidade de movimento, em uma conversão ao “superior *summo meo*”, isto é, à presença de Deus como *Transcendência*. Eis o sentido último da reflexão religiosa de Agostinho: a referência a um Absoluto, transcendente à mente humana, fonte de Amor e da própria razão.

A obra de Santo Agostinho alcançou um destino prodigioso, universal, e permanece como uma das bases espirituais de nossa civilização ocidental. Do ponto de vista filosófico, não há negar a influência da doutrina de Platão em sua perspectiva cristã e, em geral, como uma das raízes clássicas da *transcendência* medieval (seções I-II).²⁰

A filosofia platônica chegou a Agostinho através de Plotino. Nestes termos, a filosofia *neoplatônica* teve um impacto crucial em seu desenvolvimento intelectual, ao contribuir para a superação dos grilhões da visão maniqueísta. Agostinho passou a ver Deus e a alma como imateriais. Daí em diante, o modo como Santo Agostinho irá se envolver com os problemas filosóficos assumiu um alcance metafísico sem precedentes, na forma de uma metafísica que vai do exterior ao interior e do interior ao superior.²¹ A própria relação entre carne e espírito, em contexto cristão, será compreendida com o auxílio da distinção platônica entre o corporal e o não corporal.²²

¹⁹ *Conf.* III, vi, 11. S. AURELII AUGUSTINI. *Confessionum Libri XIII* (OPERA OMNIA, editio latina, PL 32).

²⁰ COSTA, Ricardo da. “[As raízes clássicas da transcendência medieval](#)”. In: *Impressões da Idade Média*. São Paulo: Resistência Cultural Editora, 2017, p. 161-182.

²¹ GILSON, Étienne. *Introduction a L'Étude de Saint Augustin. Deuxième édition revue et augmentée*. Paris: J. Vrin, 1943, p. 24.

²² TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: A construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 169.



Antonio CORTIJO-OCANÑA; Vicent MARTINES (orgs.). *Mirabilia Journal* 40 (2025/1)

Intercultural Mediterranean. From Antiquity to Baroque
Mediterrània intercultural. De l'Antiguitat al Barroc
Mediterráneo intercultural. De la Antigüedad al Barroco
Mediterrâneo intercultural. Da Antiguidade ao Barroco

Jan-Jun 2025
ISSN 1676-5818

A universalidade da *experiência interior* permite a Agostinho a superação da contingência, daquilo que é empírico e, portanto, pode ser vista como uma experiência do espírito. Mas essa experiência espiritual não se desvincula de sua *conversão*, a partir dos passos decisivos de Cassiciacum.²³

O testemunho de decisiva conversão, expressa em *Confessionum*, atesta uma tensão no próprio modo como Santo Agostinho assimila as duas instâncias básicas de sua experiência espiritual: Platão (via Plotino) e as Sagradas Escrituras. De Platão – ainda que sob a ótica neoplatônica – Santo Agostinho assume a estrutura conceitual e a forma dialógica (ou dialética) de levantar as questões centrais da Filosofia; do texto bíblico o Bispo de Hipona retém as concepções cristãs fundamentais sobre a fé.

A filosofia de Agostinho – nos termos de uma *Metafísica da Criação* –, transforma radicalmente a metafísica platônica da *ordem* cósmica, na direção de uma filosofia de inspiração *religiosa*. Se por “Filosofia” entendermos, a partir da própria tradição platônica, uma reflexão que busca a *Verdade*, então será ao menos razoável supor como legítimo um modo de conceber a Verdade no horizonte de compreensão de pessoas concretas que, existencialmente, estão, de princípio, abertas ao caráter sacral do que é visado. A Verdade se identificaria com um certo modo de *Sabedoria*, a guiar a vida humana.

Concebida desse modo, uma filosofia de inspiração religiosa não pode deixar de perguntar sobre o absoluto da Verdade, isto é, não pode deixar de formular uma pergunta em segunda potência, no plano mais elevado da *inteligibilidade da fé*: o que torna absoluta a Verdade e o que significa orientar a própria vida segundo a Verdade?

Esse procedimento envolve precisamente o encontro da *Veritate* na *mens* como passagem das coisas criadas ao *interior* do ser humano como *lugar privilegiado de acesso a Deus* (*Conf.* VII, x, 16). A Verdade é, em Agostinho, Luz Imutável, Eternidade, Amor. Há, portanto, uma relação pessoal no encontro com a Verdade; um descortinar do mistério divino através das criaturas, conduzido pelo próprio Criador. Daí ser a obra *Confessionum*, de Agostinho, um sublime ato de louvor, um ato de amor *como ato religioso*. Ao recordar os próprios passos de encontro pessoal com Deus, o Hiponense recolhe,

²³ GILSON, Étienne. *Introduction a L'Étude de Saint Augustin. Deuxième édition revue et augmentée*. Paris: J. Vrin, 1943, p. 310, n. 1.



Antonio CORTIJO-OCANÑA; Vicent MARTINES (orgs.). *Mirabilia Journal* 40 (2025/1)

Intercultural Mediterranean. From Antiquity to Baroque
Mediterrània intercultural. De l'Antiguitat al Barroc
Mediterráneo intercultural. De la Antigüedad al Barroco
Mediterrâneo intercultural. Da Antiguidade ao Barroco

Jan-Jun 2025
ISSN 1676-5818

em *Confessionum*, aspectos centrais de sua conversão à Verdade professada pela religião cristã.

A imagem de Santo Agostinho como “homem do Mediterrâneo”, na monumental obra de José Enrique Ruiz-Domènec (1948-)²⁴ está justamente presente em uma bela passagem que se encontra em *Confessionum*, e que representa, de forma exemplar, a sua perspectiva sobre a relação entre fé e razão, acerca do descortinar do Mistério divino. É com base nesses mesmíssimos pressupostos que, a seguir, veremos a sua definição de Religião:

10.16. Et inde admonitus redire ad memet ipsum intravi in intima mea duce te et potui, quoniam *factus es adiutor meus* (Ps 29, 11). Intravi et vidi qualicumque oculo animae meae supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam lucem incommutabilem, non hanc vulgarem et conspicuam omni carni nec quasi ex eodem genere grandior erat, tamquam si ista multo multoque clarius claresceret totumque occuparet magnitudine. Non hoc illa erat, sed aliud, aliud valde ab istis omnibus. Nec ita erat supra mentem meam, **sicut oleum super aquam** nec sicut caelum super terram, sed superior, quia ipsa fecit me, et ego inferior, quia factus ab ea. Qui novit veritatem, novit eam, et qui novit eam, novit aeternitatem. Caritas novit eam. O aeterna veritas et vera caritas et cara aeternitas! Tu es Deus meus, tibi suspiro die ac nocte.²⁵

10.16. Em seguida, aconselhado a voltar-me a mim mesmo, recolhi-me ao coração, conduzido por Ti. Pude fazê-lo porque tornastes meu auxílio. Entrei, e, com aquela vista da minha alma, vi, acima dos meus olhos interiores, e acima da minha mente, a Luz imutável. Esta não era o brilho vulgar que é visível a todo homem, nem era do mesmo gênero, embora fosse maior. Era como se brilhasse muito mais clara e abrangesse tudo com a sua grandeza. Não era nada disto, mas outra coisa, outra coisa muito diferente de todas estas. Essa Luz não permanecia sobre a minha mente **como o azeite por sobre a água** [*sicut oleum super aquam*], ou como o Céu sobre a Terra, mas muito mais elevada, pois Ela própria me criou e eu lhe sou inferior, porque fui criado por Ela. Quem conhece a Verdade conhece a Luz Imutável, e quem a conhece, conhece a Eternidade. O Amor a conhece! Ó Verdade eterna, Caridade verdadeira e Eternidade adorável! Tu és o meu Deus, por Ti suspiro dia e noite. (Grifo meu)

²⁴ RUIZ-DOMÈNEC, José Enrique. *El Sueño de Ulises. El Mediterráneo, de la guerra de Troya a las pateras*. Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial, S.A.U., 2022.

²⁵ *Conf. VII, x, 16, S. AURELII AUGUSTINI. Confessionum Libri XIII (OPERA OMNIA, editio latina, PL 32).*



Antonio CORTIJO-OCAÑA; Vicent MARTINES (orgs.). *Mirabilia Journal* 40 (2025/1)

Intercultural Mediterranean. From Antiquity to Baroque
Mediterrània intercultural. De l'Antiguitat al Barroc
Mediterráneo intercultural. De la Antigüedad al Barroco
Mediterrâneo intercultural. Da Antiguidade ao Barroco

Jan-Jun 2025
ISSN 1676-5818

IV. A religião como religação ao Deus único e onipotente (*De uera religione*, LV, 113)

55. 113. [a] **Religet** ergo nos religio uni omnipotenti Deo; [b] quia inter mentem nostram qua illum intellegimus Patrem, et veritate, id est **lucem interiorem** per quam illum intellegimus, nulla interposita creatura est.

[a] Que a nossa religião nos **religie**, portanto, ao Deus único e onipotente; [b] porque, entre a nossa mente, pela qual O inteligimos como Pai, e a Verdade – isto é, a **luz interior**, pela qual O inteligimos –, não há criatura alguma interposta.²⁶

Para uma breve análise desta passagem, em *De uera Religione*, no texto latino foram destacadas duas seções: [a] *A Religião como religação ao Deus único e onipotente*. A origem do termo *religio* foi, primeiro, apresentada por Agostinho em *De uera Religione* LV, 111, e depois retomada em *Retractationum* (I, XIII, 19): ela provém do verbo *religare* (religar). Essa interpretação sobre a origem do termo remete a Cícero (106-43 a. C.), e será a preferida de Agostinho. Ela está de acordo, aliás, com o que Agostinho entende ser o cerne da definição de Religião: a *religação* ao Criador, após a queda dos homens pelo pecado original.

A *definição* de Religião como *religação* do ser humano ao único Deus – a saber: como religação ao Deus do Cristianismo – aparece de forma mais completa em *De vera Religione* LV, 113. É a partir dessa definição de Agostinho que Santo Tomás irá articular sua *quaestio* sobre a Religião, no século XIII, como uma *virtude* anexa à justiça (*Stb.* IIa-IIae, q. 81 a. 1).

Escrito em Tagaste (África), no período que precedeu a sua ordenação sacerdotal, *De vera Religione* pode ser visto como uma síntese da filosofia religiosa de Agostinho. O Hiponense, em *Confessionum*, retomará os principais temas desse texto, que não deixa de ser *apologético*, não obstante o firme propósito de se manter no âmbito de universalidade do discurso racional. Agostinho pretende justificar o ato religioso ao elaborar argumentos específicos a favor do cristianismo. A sua reflexão não ocorre a partir de uma inalcançável neutralidade axiológica. Por outro lado, ao contrário do que se poderia

²⁶ *De uera religione*, LV, 113, S. AURELII AUGUSTINI. *De Vera Religione liber unus* (OPERA OMNIA, editio latina, PL 34).



Antonio CORTIJO-OCAÑA; Vicent MARTINES (orgs.). *Mirabilia Journal* 40 (2025/1)

Intercultural Mediterranean. From Antiquity to Baroque
Mediterrània intercultural. De l'Antiguitat al Barroc
Mediterráneo intercultural. De la Antigüedad al Barroco
Mediterrâneo intercultural. Da Antiguidade ao Barroco

Jan-Jun 2025
ISSN 1676-5818

pensar, a filosofia religiosa de Agostinho não sucumbe a um suposto ecletismo²⁷; ela consiste em uma forma de fidelidade à razão, levada às últimas consequências, e por isso mesmo aberta à transcendência de Deus como algo “superior” à própria razão humana. Esse componente suprarracional não se confunde com ecletismo ou fideísmo. Certamente o primeiro passo que conduz o pensamento humano para Deus é o acolhimento da Revelação pela fé.²⁸

Não faz sentido, portanto, levantar a pergunta sobre se Agostinho seria antes um filósofo neoplatônico *ou* um teólogo cristão. Não se trata de uma alternativa entre excludentes, pois ele entende ser possível conciliar as duas posições. Ademais, não seria também o caso de se perguntar por uma indevida mistura entre fé e razão, a ser decomposta em discurso mais analítico. Não seria adequado, enfim, ler Agostinho com os olhos do racionalismo moderno. A própria noção de *ratio*, em Agostinho, supõe uma abertura à fé. Daí ser possível dizer que, para ele, Filosofia e Teologia formam uma unidade, na medida em que a razão, quando radicalizada – isto é, quando se reconhece a indigência da *ratio*, em sua busca por Sabedoria –, desemboca na fé. Esta, por sua vez, *illumina* e eleva a razão.²⁹

Em suma, é permitido ver uma distinção entre Filosofia e Teologia, em Agostinho, desde que se leve em conta que a noção de *ratio*, dispersa entre seus diversos escritos, muito embora vinculada a múltiplas acepções, concentra particularmente em *De Ordine* um sentido não infenso à fé, e que está de acordo com o que encontramos em *De vera Religione*, a saber: a *ratio* como Princípio e harmonia das partes ao Todo.³⁰

Essa amplitude da noção de *ratio* deita suas raízes na tradição filosófica neoplatônica, e permite considerar a gradual ascensão a Deus, através de etapas pelas quais passa a alma (*Conf.* VII, xx, 26). Esse sentido amplo também se identifica com o de moderador da

²⁷ BRUNSCHVIG, Léon. *La raison et la religion*. Paris: Presses Universitaires de France, 1939, p. 48.

²⁸ GILSON, Étienne. *Introduction a L'Étude de Saint Augustin. Deuxième édition revue et augmentée*. Paris: 1943, p. 31; CAYRÉ, Fulbert. *La contemplation augustinienne: principes de spiritualité et de théologie*. Paris: Andre Blot, 1927, p. 216-233.

²⁹ BOYER, Charles. *Sant'Agostino*. Milano: Fratelli Bocca Editori, 1946, p. 213; CAYRÉ, Fulbert & STEENBERGEN, Fernand van. *Les directions doctrinales de Saint Augustin*. Paris: Desclée de Brouwer et Cie Éditeurs, 1948, p. 28-45.

³⁰ OLIVEIRA E SILVA, Paula. *Ordem e Ser: Ontologia da Relação em Santo Agostinho*. Braga: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007, p. 269-270.



Antonio CORTIJO-OCANÑA; Vicent MARTINES (orgs.). *Mirabilia Journal* 40 (2025/1)

Intercultural Mediterranean. From Antiquity to Baroque
Mediterrània intercultural. De l'Antiguitat al Barroc
Mediterráneo intercultural. De la Antigüedad al Barroco
Mediterrâneo intercultural. Da Antiguidade ao Barroco

Jan-Jun 2025
ISSN 1676-5818

mente humana, que orienta a ordem do discurso e sua atividade judicativa, alcançando a Verdade no itinerário descrito em *De libero arbitrio*, onde podemos encontrar a célebre prova agostiniana da existência de Deus como Verdade subsistente e eterna.

A filosofia de Agostinho é, em última instância, uma forma de *filosofia da transcendência*. De fato, embora distintas, Filosofia e Teologia (concebida como *entendimento da fé* nas Sagradas Escrituras) não se separam uma da outra. O regime de compatibilidade entre fé e razão, como orientação intelectual, encontra-se no famoso versículo de Isaías 7,9, de acordo com a leitura proposta por Agostinho: *Nisi credideritis, non intellegetis* (Se não crederdes, não entenderéis).³¹ Ora, Agostinho acreditava que essa seria a tradução dos Setenta e dela se ocupou em diversas ocasiões (*De doctrina christiana* II, xii, 17; *De civ. dei*. XVIII, 42-44). O Hiponense atribuía importância fundamental a esse versículo, por sua experiência pessoal, expressa em *Confessionum*.

A leitura do versículo o acompanhou nos momentos de incerteza e hesitações que precederam, finalmente, a conversão ao cristianismo. Daqui brota, em linhas gerais, a fortuna de seu entendimento da fé como orientação filosófica. Não seria o caso de se começar o labor filosófico por uma “razão pura”: há, por exemplo, inúmeras concepções filosóficas sobre o que seria a *felicidade*; Marco Terêncio Varrão (116-27 a.C) menciona, por exemplo, duzentas e oitenta e oito facções sobre o problema do fim da vida humana, como recorda Agostinho (*De civ. dei*, XIX, 1; XVIII, 12).

Por essa via, o ponto de partida, de fato, não seria outro senão o da fé. Entretanto, o ponto de chegada é a inteligência, o inteligir da fé, que não recebe seu acabamento nesta vida, mas na pátria celeste, onde ocorre propriamente a compreensão.

Na presente vida temos apenas alguma inteligência. É o que observamos, ao acompanharmos Agostinho em seu *Sermo XLIII*, em sua exegese do versículo de Isaías. Os termos utilizados no *Sermo XLIII*, *credere* e *intelligere* (*intellegere*, na grafia original), indicam os limites metodológicos que demarcam a relação entre fé e razão. Por isso, melhor seria traduzir *intelligere* por “entender” ou “inteligir”, e não por “compreender” (como usualmente ocorre). “Compreender”, como vimos (seção II), ultrapassa nossa capacidade, em nossa condição humana de peregrinos, na presente vida. Daí a conhecida oposição entre o *comprehensor* e o *viator*, entre aquele que peregrina nesta vida

³¹ *Sermo XLIII*, S. AURELII AUGUSTINI. *Sermones* (OPERA OMNIA, editio latina, PL 38).



Antonio CORTIJO-OCAÑA; Vicent MARTINES (orgs.). *Mirabilia Journal* 40 (2025/1)

Intercultural Mediterranean. From Antiquity to Baroque
Mediterrània intercultural. De l'Antiguitat al Barroc
Mediterráneo intercultural. De la Antigüedad al Barroco
Mediterrâneo intercultural. Da Antiguidade ao Barroco

Jan-Jun 2025
ISSN 1676-5818

e aquele que, na glória da outra vida, participa da visão de Deus, agora hóspede da pátria celeste. Em nossa peregrinação podemos dar razões para a fé em Deus – em alusão a I Pr 3,15 –, isto é, podemos entender o que se crê, mas não podemos inteiramente compreender (*comprehendere*) o que seria Deus em si mesmo.

No *Sermo XLIII*, o entender está enumerado entre os dons de Deus, o dom que torna o homem superior aos outros animais e que lhe permite ser *imago Dei*. Ora, se é verdade que todo homem quer entender, nem todo homem crê. Para dirimir as controvérsias entre os homens, será preciso ouvir a voz do Profeta: *Fides quaerens intellectum* (Crê para que entendas).³²

Mas, com isso, Agostinho não está propondo nenhum fideísmo. Ele discursa, inclusive, para o homem de boa vontade, para que creia aquele que ainda não crê. Não será possível crer para aquele que não entende. Há, portanto, um entrelaçamento entre fé e razão: entenda enquanto crer (*intellegam ut credam*) e crê enquanto entendas (*crede ut intellegas*). A solução proposta por Agostinho pretende compatibilizar também razão e autoridade³³, pois ambas decorrem da mesma Verdade eterna, que é Deus:

Ergo ex aliqua parte verum est quod ille dicit: “Intellegam ut credam”, et ego qui dico, Sicut dicit Propheta: “Immo crede ut intellegas”, verum dicimus, concordemus. Ergo intellege ut credas, crede ut intellegas. Breviter dico quomodo utrumque sine controversia accipiamus. Intellege, ut credas, verbum meum; crede, ut intellegas, verbum Dei.

Logo, é em parte verdade o que diz: ‘entenda eu e crerei’; e, também, o que digo com o Profeta: ‘antes crê para que entendas’. Os dois dizemos a verdade, concordamos. Logo, entende para crer, crê para entender. Em breves palavras, direi de que modo aceitaremos sem controvérsia o que ambos dizemos: entende minha palavra para crer; crê na Palavra de Deus para entender.³⁴

Eis todo um programa a orientar, posteriormente, a teologia escolástica. O legado agostiniano alcançará um notável impulso a partir da interpretação de Santo Anselmo,

³² *Sermo XLIII*, 4, S. AURELII AUGUSTINI. *Sermones (OPERA OMNIA, editio latina, PL 38)*.

³³ CRAIG, William L. *A Veracidade da Fé Cristã: Uma apologética contemporânea*. São Paulo: Vida Nova, 2004, p. 17-19.

³⁴ *Sermo XLIII*, 9, S. AURELII AUGUSTINI. *Sermones (OPERA OMNIA, editio latina, PL 38)*.



Antonio CORTIJO-OCANÑA; Vicent MARTINES (orgs.). *Mirabilia Journal* 40 (2025/1)

Intercultural Mediterranean. From Antiquity to Baroque
Mediterrània intercultural. De l'Antiguitat al Barroc
Mediterráneo intercultural. De la Antigüedad al Barroco
Mediterrâneo intercultural. Da Antiguidade ao Barroco

Jan-Jun 2025
ISSN 1676-5818

acerca do *intellectus fidei*. Assim como ocorre em Agostinho, a prioridade da fé não se faz, aqui, em concorrência ao labor próprio da razão.

Sufficere namque debere existimo rem inconprehensibilem indaganti, si ad hoc ratiocinando pervenerit ut eam certissime esse cognoscat, etiamsi penetrare nequeat intellectu quomodo ita sit. (...) Quid autem tam inconprehensibile, tam ineffabile, quam id quod super omnia est? Quapropter si ea quae de summa essentia hactenus disputata sunt, necessariis sunt rationibus asserta: quamvis sic intellectu penetrari non possint, ut et verbis valeant explicari, nullatenus tamen certitudinis eorum nutat soliditas. Nam si superior consideratio rationabiliter comprehendit inconprehensibile esse, quomodo eadem summa sapientia sciat ea quae fecit, de quibus tam multa nos scire necesse est: quis explicet quomodo sciat aut dicat seipsam, de qua aut nihil aut vix aliquid ab homine scire possibile est?

Com efeito, creio que, para quem investiga uma coisa incompreensível, deva ser suficiente alcançar, pela razão, o certíssimo conhecimento do seu ser, embora não seja capaz de penetrar, pelo intelecto, o seu modo de ser (...). Com efeito, o que poderia haver de mais incompreensível e inefável que aquilo que está acima de tudo? Portanto, se aquilo que foi discutido até agora, sobre a essência suprema, ficou assentado sob razões necessárias, ainda que o intelecto não o possa penetrar de forma a conseguir explicá-lo em palavras claras, nem por isso a sua certeza resulta menos sólida. Com efeito, se uma consideração anterior [capítulo XXXIV] deixou-nos compreender, com apoio na razão, que é incompreensível o modo como a sabedoria suprema sabe aquilo que fez - acerca da qual precisamos saber tanto-, então, quem explicará como ela mesma se conhece e exprime, se o homem nada ou quase nada pode saber sobre ela?³⁵

[b] *A Religião como religação entre a nossa mente e a Verdade, na luz interior.* Como todos podemos admitir, as coisas deste mundo são percebidas através dos corpos. E a mensagem do Apóstolo não é outra, acerca de nosso acesso a Deus (Rm 1, 20). A alma, embora superior ao corpo, não pode dele prescindir. Assim, tudo aquilo que a alma por si mesma pode perceber, é certamente mais perfeito e superior.

Esta é a *passagem do temporal ao eterno* (*De vera religione*, LII, 101), que preside à transformação do homem velho ao homem novo, através da superação das concupiscências e da edificação de uma vida eivada de virtudes. É preciso evitar o “inferno inferior”, os duros castigos após esta vida, e nos concentramos na luz

³⁵ *Monologion*, LXIV, S. ANSELMI CANTUARIENSIS ARCHIEPISCOPI. *Monologium* (OPERA OMNIA, *Volumen Primum*, Ed. F. S. Schmitt, Edinburgi, MDCCCXLVI).



Antonio CORTIJO-OCAÑA; Vicent MARTINES (orgs.). *Mirabilia Journal* 40 (2025/1)

Intercultural Mediterranean. From Antiquity to Baroque
Mediterrània intercultural. De l'Antiguitat al Barroc
Mediterráneo intercultural. De la Antigüedad al Barroco
Mediterrâneo intercultural. Da Antiguidade ao Barroco

Jan-Jun 2025
ISSN 1676-5818

verdadeira que, vinda ao mundo, ilumina todo homem (Jo 1, 9). A superação do temporal é também a libertação da “segunda morte”. Um aspecto velado, em *De uera Religione*, e que constitui, aliás, um dos temas recorrentes da meditação de Agostinho, não é outro senão o da experiência e análise do *tempo*. O modo como Agostinho disserta sobre a experiência do tempo é sumamente ilustrativo de sua percepção sobre o fenômeno da insegurança existencial do ser humano.

O tempo é um lugar de *distensão* (*Conf.* XI, 29), de passagem (*transitus*), onde o ser humano se vê mergulhado, como à deriva, no mar revolto das paixões e do abandono. Pois é precisamente no fluxo do tempo que tendemos a perder a aparente estabilidade espacial (*De uera religione*, XXXV, 65). Daí a necessidade de conjunção entre espaço e tempo na distensão da mente: ela permite a crítica aos rígidos esquemas cosmológicos, perfazendo a *passagem singular da interioridade à Transcendência*, no âmbito de uma reflexão filosófica que, na esteira das tradições neoplatônica e cristã, vai além da esfera empírica e se põe no vértice da dimensão metafísica.

A experiência do tempo como distensão da mente tem, pelo menos, dois componentes que expressam a superação da facticidade do que é empírico: (a) na percepção dos corpos surge a *inadequação* entre a norma ideal, metafísica – Unidade, Verdade, Beleza, presentes na mente, no ato de julgar –, e a deficiência do objeto (*De uera religione*, XXX, 56); (b) o tempo também é o lugar do *erro*, em face da mutabilidade: a mente, por vezes, julga o que não é (*De uera religione*, XXXVI, 66-67). Mas, com essa análise, Agostinho igualmente nos conduz à superação da mutabilidade da mente que erra, apontando para a Verdade, transcendente e imutável, na medida em que é ela que possibilita o *discernimento* do erro (*De uera religione*, XXX, 54-56).

A *idolatria* é, neste sentido, o culto do erro (*De uera religione*, XXXVII, 68-XXXVIII, 69-71). A ilusão da verdadeira forma de culto, que gera a idolatria, enreda a religião na celebração das coisas exteriores. Esta é a forma das ficções de religião, feitas de nossas imaginações e do culto às obras humanas (*De uera religione*, LV, 108). O tempo não se esgota como medida do movimento, como ocorre na *Física* de Aristóteles. É preciso distinguir essa concepção *cosmológica* daquela proposta por Agostinho, que acentua a *deficiência ontológica* característica do *tempo humano*, na antítese entre *intentio* e *distentio*



Antonio CORTIJO-OCANÑA; Vicent MARTINES (orgs.). *Mirabilia Journal* 40 (2025/1)

Intercultural Mediterranean. From Antiquity to Baroque
Mediterrània intercultural. De l'Antiguitat al Barroc
Mediterráneo intercultural. De la Antigüedad al Barroco
Mediterrâneo intercultural. Da Antiguidade ao Barroco

Jan-Jun 2025
ISSN 1676-5818

animi.³⁶ A análise do tempo proposta por Santo Agostinho não encerra apenas a aporia sobre a *medida* do tempo; ela supõe também o círculo de uma outra aporia ainda mais fundamental, a partir do livro XI de *Confessionum*, ao levantar a pergunta: *Quid est enim tempus?* (Que é, pois, o tempo?).³⁷

A noção de medida do tempo, em Agostinho, supõe uma aporia porque expressa uma tensão entre ser e não ser. Ora, apenas pode ser medido aquilo que *é*. E o tempo deve ser visto como um lugar de opções. Se traçarmos, pois, um paralelo entre essa passagem pelo significado do tempo em *Confessionum* e o que já fora visto em *De vera Religione*, é possível ver, mais claramente, o sentido da relação entre tempo e eternidade: o tempo é o lugar da queda do espírito, isto é, o lugar da experiência da mente caída.³⁸ Por isso mesmo, penso que seria uma assaz violência ao texto de Agostinho a estratégia interpretativa de isolar a análise do tempo da meditação sobre a eternidade, como propôs Paul Ricoeur (1913-2005), não obstante sua clara intenção de, com esse recurso, confrontar o tempo agostiniano com a noção de tempo exposta na *Poética* de Aristóteles, no contexto da antítese entre *mythos* e *peripéteia* – como termo de comparação entre *intentio* e *distentio animi*.³⁹

A tentativa de contrastar a grande meditação da eternidade (*Conf.* XI, especialmente seções 14, 17-28, 37), isolando-a da investigação do tempo, ainda que para segerir um melhor confronto com as objeções céticas, parece ter apenas sentido no contexto de uma leitura sob inspiração kantiana. No que se refere à hermenêutica dos textos de Santo Agostinho, devemos nos resguardar de uma projeção moderna, característica de filosofias da religião sob influência de Kant e Heidegger -ainda que, como no caso de Ricoeur, essa leitura se mantenha plena de rigor conceitual.

³⁶ RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa: 1. A intriga e a narrativa histórica*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012, p. 13.

³⁷ *Conf.* XI, 14, 17, S. AURELII AUGUSTINI. *Confessionum Libri XIII* (OPERA OMNIA, editio latina, PL 32).

³⁸ GUITTON, Jean. *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*. Paris: Boivin, 1933, p. XXII; GILSON, Étienne. "Notes sur l'être et le temps chez saint Augustin". In: *Recherches augustiniennes*. Paris: 1929, p. 246-255.

³⁹ RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa: 1. A intriga e a narrativa histórica*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012, p. 13-55



Antonio CORTIJO-OCANÑA; Vicent MARTINES (orgs.). *Mirabilia Journal* 40 (2025/1)

Intercultural Mediterranean. From Antiquity to Baroque
Mediterrània intercultural. De l'Antiguitat al Barroc
Mediterráneo intercultural. De la Antigüedad al Barroco
Mediterrâneo intercultural. Da Antiguidade ao Barroco

Jan-Jun 2025
ISSN 1676-5818

A reflexão sobre o tempo e a eternidade, em Agostinho, certamente desvela a *natureza simbólica do ser humano*. A natureza e as obras humanas podem ser vistas como *sinais* (indícia) de Deus, e o *Verbo Incarnado*, proposto na religião cristã, deve ser visto como o *sacramentum* por excelência.

E não será difícil perceber, à luz do que foi anteriormente exposto acerca de Agostinho (ao menos como o interpreto), que a relação entre tempo e eternidade se inscreve em um “horizonte de compreensão” diverso daquele visado por um “cristianismo de filósofo”, no sentido advogado por León Brunschvicg (1869-1944) – que, como se sabe, interveio na polêmica francesa sobre o estatuto da *filosofia cristã*, a favor de Émile Bréhier (1876-1952) e contra Étienne Gilson (1884-1978).⁴⁰ Ora, em linhas gerais, esse mesmo “cristianismo de filósofo” foi subscrito por Ricoeur, em chave fenomenológico-hermenêutica.⁴¹ Daí ser necessário acentuar, *en passant*, que as hermenêuticas de Santo Agostinho e Ricoeur guardam uma distância essencial sobre o alcance do *mistério da Ressurreição* de Cristo – o que é decisivo para uma *filosofia cristã*, tal como a que defende Étienne Gilson.⁴²

Na esteira de Hegel (1770-1831), a compreensão da ressurreição de Jesus, em Paul Ricoeur, ocorre, antes de tudo, em referência à *comunidade*; e, portanto, a Ressurreição não seria entendida propriamente como corpo físico ressurreto, espiritual, mas, enquanto narrativa, como “corpo histórico”.⁴³ Em Hegel, síntese historicista e panenteísta de Spinoza (1632-1677) e Kant (1724-1804), firma-se uma concepção de religião sem *milagres* e *profecias*, onde não lugar para o Mistério e a Transcendência.

É sintomático que, após Hegel, Heidegger (1889-1976) e Rudolf K. Bultmann (1884-1976), pouco a pouco o sentido central da palavra “Ressurreição” tenha sido esvaziado de seu caráter *sobrenatural* – um sentido de *milagre*, de ressurreição real, física, que lhe foi atribuído por Agostinho e os Padres da Igreja (na sequência dos apóstolos) –, e que constitui o cerne da fé cristã, de acordo com São Paulo: “E, se Cristo não ressuscitou,

⁴⁰ SHOOK, Laurence, K. *Étienne Gilson* (Introduzione di Inos Biffi). Biblioteca di Cultura Medievale. Milano: Jaca Book, 1991, p. 231-232 e p. 242-244.

⁴¹ RICOEUR, Paul. *A Crítica e a Convicção*. Lisboa: Edições 70, 2008, p. 208.

⁴² GILSON, Étienne. *Introdução à Filosofia Cristã*. Santo André, SP: Academia Cristã, 2014; GILSON, Étienne. *O Filósofo e a Teologia*. Santo André, SP: Academia Cristã/Paulus, 2009.

⁴³ RICOEUR, Paul. *A Crítica e a Convicção*. Lisboa: Edições 70, 2008, p. 206-208.



Antonio CORTIJO-OCANÑA; Vicent MARTINES (orgs.). *Mirabilia Journal* 40 (2025/1)

Intercultural Mediterranean. From Antiquity to Baroque
Mediterrània intercultural. De l'Antiguitat al Barroc
Mediterráneo intercultural. De la Antigüedad al Barroco
Mediterrâneo intercultural. Da Antiguidade ao Barroco

Jan-Jun 2025
ISSN 1676-5818

vazia é a nossa pregação, vazia também é a vossa fé” (1 Cor 15, 14).⁴⁴ Se a crença na Ressurreição de Cristo não for assim compreendida, como na Tradição, tudo mais desmorona, e Agostinho tinha disso plena consciência, na medida em que a Ressurreição é vista como a esperança do cristão: *Resurrectio Domini, spes nostra* (A Ressurreição do Senhor é a nossa esperança)⁴⁵ Santo Agostinho atesta a realidade dos milagres como sinais de Deus e critério da autoridade de Cristo (*De uera religione*, XXV, 47); e, com isso, também assevera a doutrina cristã da *ressurreição dos mortos* (*De uera religione*, XVI, 32). A Ressurreição inaugura um *novo tempo*, e atesta a veracidade da religião cristã.

Diferente do que ocorre em Santo Agostinho e, é claro, não sem consequências graves para a Teologia, a transformação do sentido da palavra “Ressurreição”, em contexto moderno, significa pensá-la, ao contrário, como uma “ideia inadequada e falsa”, no sentido tradicional de um “retorno a uma vida biológica no espaço e no tempo”, como advoga Karl Rahner (1904-1984)⁴⁶ – que, neste ponto, parece muito claro, não obstante a ambígua linguagem que lhe é atribuída, como característica, aliás, de seu trabalho teológico, sob influência de seu mestre, Martin Heidegger.⁴⁷

Agostinho pensa o tempo à luz da Ressurreição e da eternidade; Heidegger pensa o tempo, sobretudo, em sua relação com o ser no mundo, como “eis aí ser” (*Dasein*), no quadro teórico de sua tese crítica sobre a história da Metafísica ocidental como marcada, indevidamente, pela “ontoteologia” (uma expressão de origem kantiana), para significar um percurso que vai de Platão (428/427-348/347) a Nietzsche (1844-1900), e que se ocuparia totalmente com os *entes*, inflingindo, no plano metafísico, o “ocultamento do Ser” (*Sein*) e, historicamente, o seu “esquecimento” (*Vergessenheit*).

Essa tese, embora já criticada por Gilson⁴⁸, retorna inúmeras vezes na releitura de autores medievais e, de modo específico, na hermenêutica dos textos de Agostinho e sua compreensão do tempo. Mas a hermenêutica heideggeriana que, às vezes, pode nos seduzir a uma leitura dos medievais, dificilmente permite captar o sentido original da

⁴⁴ *BÍBLIA DE JERUSALÉM*. São Paulo: Paulinas, 1973.

⁴⁵ *Sermo 261*, 1, S. AURELII AUGUSTINI. *Sermones* (OPERA OMNIA, editio latina, PL 38).

⁴⁶ RAHNER, Karl. *Curso Fundamental da Fé*. São Paulo: Edições Paulinas, 1989, p. 316-317.

⁴⁷ FABRO, Cornelio. *La Svolta Antropologica di Karl Rahner*. Milano: Rusconi Editore, 1974.

⁴⁸ GILSON, Étienne. *L'Être et L'Essence*. Paris: J. Vrin, 1962, p. 350-378.



Antonio CORTIJO-OCAÑA; Vicent MARTINES (orgs.). *Mirabilia Journal* 40 (2025/1)

Intercultural Mediterranean. From Antiquity to Baroque
Mediterrània intercultural. De l'Antiguitat al Barroc
Mediterráneo intercultural. De la Antigüedad al Barroco
Mediterrâneo intercultural. Da Antiguidade ao Barroco

Jan-Jun 2025
ISSN 1676-5818

noção de tempo de Agostinho – e o pano de fundo propriamente religioso de sua relação com a eternidade –, apesar de tentativas originais nessa direção.⁴⁹ Em suma, a análise do tempo, em Agostinho, não pode ser isolada de seu contexto de inspiração bíblica, religiosa. Ela não pode também, por isso mesmo, imiscuir-se no diálogo extemporâneo com uma hermenêutica que falseia o sentido e o alcance dos milagres e das profecias na doutrina cristã. Além desses sinais visíveis, a razão pode alcançar as verdades eternas, pela luz incriada em nós. Daí a convergência de intenção, nos textos de Santo Agostinho: em *De uera Religione* – assim como o será em *Confessionum* –, o tempo é o lugar da “conversão”, do contrafluxo da idolatria, a fim de atingir o “*superior summo meo*”, no interior da mente.

A passagem pela interioridade não é simplesmente um contraponto “psicológico” a um quadro “cosmológico”, e tampouco uma fuga pseudomística; a conversão autêntica ocorre no plano da experiência religiosa, o que não significa a negação da razão. Pelo contrário, como vimos (seção III), o recolher-se ao interior da mente significa, para Agostinho, um aprofundamento na linha epistemológica de inquirição da Verdade.

Em *De uera Religione* já ocorre uma das críticas mais acabadas à insuficiência do mundo, à sua mutabilidade e ilusão de verdade. É nesse contexto que ocorre a emergência do “cogito” agostiniano, como uma crítica radical à unidade simplesmente espaço-temporal e dos conceitos matemáticos (*De uera religione*, XXXIX, 71-72). A Unidade, a Verdade, a Bondade e a Beleza – como clássicas *noções transcendentais*- remetem a algo que transcende os limites do que é quantificável (mas, é claro, não no sentido da negação dos princípios lógicos, a saber, como o princípio de não-contradição), e supõem uma concepção de *racionalidade* mais ampla, característica de um tipo de experiência religiosa que filósofos como Léon Brunschvicg não compartilham, mas que, historicamente, possibilita a relação entre cristianismo e pensamento filosófico antigo.⁵⁰

Na tentativa de estabelecer uma *demonstração racional da existência de Deus* (*De uera religione*, XXX, 54-57), há certamente semelhanças entre a argumentação presente em *De uera Religione* e *De libero Arbitrio*, justamente a partir da reflexão sobre as consequências do

⁴⁹ SCHUBACK, Marcia S. Cavalcante. *Para Ler os Medievais: Ensaio de hermenêutica imaginativa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, p. 24-28 e p. 79-117.

⁵⁰ DE LUBAC, Henri. *Catholicisme: Les aspects sociaux du dogme*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1952, p. 244-246.



Antonio CORTIJO-OCANÑA; Vicent MARTINES (orgs.). *Mirabilia Journal* 40 (2025/1)

Intercultural Mediterranean. From Antiquity to Baroque
Mediterrània intercultural. De l'Antiguitat al Barroc
Mediterráneo intercultural. De la Antigüedad al Barroco
Mediterrâneo intercultural. Da Antiguidade ao Barroco

Jan-Jun 2025
ISSN 1676-5818

“cogito” para a obtenção da Verdade. De fato, *De uera Religione* (redigido em 388) antecipa de modo abreviado o que será posteriormente desenvolvido em *De libero Arbitrio* (cujo segundo livro, sobre a existência de Deus, tem início em 391), onde a demonstração da existência de Deus ocorre a partir da existência das *verdades eternas*, uma realidade superior à nossa mente (*De libero arbitrio*, II, XV, 39).⁵¹ Mas como o conhecimento de Deus assume, em *De uera religione*, a estrutura de uma experiência religiosa, isto é, de uma *religatio*? Retornemos brevemente ao ponto de partida: através da superação da dúvida, a mente se vê em uma *participação* necessária à norma absoluta da Verdade.

O “cogito” explicita uma regra inerente à própria dúvida, como um encontro da mente consigo mesma. O “cogito” agostiniano tem, portanto, um caráter dinâmico; ele manifesta uma exigência interna de atividade que faz com que a mente transcenda a si mesma, na direção da Verdade transcendente, absoluta. Ora, não há verdade absoluta, lei imutável (*lex imutabilis*), sem Razão que a julga (*De uera religione*, XXX, 54-55). Nesses termos, a Verdade transcendente, descoberta no mais íntimo da mente humana, não é outra senão Deus (*De uera religione* XXXI, 57-58).

Assim, desde o início, a crítica às incoerências das demais religiões e a crítica aos filósofos (com seus deuses) ocorrem par a par com a argumentação a favor do cristianismo (*De uera religione*, 1-9): esta argumentação, como vimos, não se restringe à autoridade da Igreja, por seus sinais visíveis, mas por Deus ser reconhecido como a suma lei que possibilita o julgar da razão humana., a norma da verdade e, portanto, o critério da verdadeira Religião. Razão e autoridade (esta que se afirma, na fé, por milagres e profecias) não se contradizem, pois os sinais visíveis confirmam a luz invisível que está acima de nossos juízos: a Lei imutável, a harmonia que supõe a Unidade suprema e perfeita (o único Deus). No cristianismo há, de fato, concordância entre a Filosofia – isto é, amor à Sabedoria – e a Religião.

Com isso se vê que o Deus-Verdade de Santo Agostinho não é Ideia, mas Deus-Amor, ápice de uma busca existencial que não pode ser artificialmente isolada de seu componente religioso e de sua *apologética* cristã – o que não significa a negação da racionalidade que lhe impulsiona pois, a Verdade é o Bem da alma. A “religatio”,

⁵¹ CAYRÉ, Fulbert. *Introduction à la philosophie de Saint Augustin*. Paris: Desclée, 1947; BOYER, Charles. *L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin*. Paris: G. Beauchesne, 1920.



Antonio CORTIJO-OCANÑA; Vicent MARTINES (orgs.). *Mirabilia Journal* 40 (2025/1)

Intercultural Mediterranean. From Antiquity to Baroque
Mediterrània intercultural. De l'Antiguitat al Barroc
Mediterráneo intercultural. De la Antigüedad al Barroco
Mediterrâneo intercultural. Da Antiguidade ao Barroco

Jan-Jun 2025
ISSN 1676-5818

portanto, é a consumação de um movimento no interior da mente que busca a Verdade, e encontra a deleção de sua suma deleção no Bem. A Religião, concebida em *De uera Religione*, é uma religião da Razão, mas que não se limita a uma racionalidade matematizante ou imaginativa: a verdadeira Religião deve ser concebida como uma “religação” entre a mente e a Verdade.

Ao mesmo tempo, a “religatio” é também o reconhecimento da *transcendência* da Verdade sobre a mente humana, em sentido propriamente agostiniano, a saber: a presença real e atuante, no íntimo da mente humana, de uma *Existência* absoluta, transcendente, amorosa. A exigência de *religatio* é uma iniciativa da Razão, mas que brota de uma experiência concreta, pessoal, como um encontro que é *dom*. Por isso, o inteligir a verdade prolonga-se no amor e se transfigura em Sabedoria (*De uera religione*, LV, 110). Nas páginas clássicas de Étienne Gilson encontro a formulação mais adequada daquilo que, em Agostinho, corresponde à relação entre fé e razão: longe da inoportuna pecha de fideísmo – como se a fé, no âmbito da Filosofia, necessariamente, significasse a renúncia da razão –, a fé agostiniana no único Deus onipotente é portadora de uma inteligibilidade que nos revela de modo mais profundo o sentido último das coisas e de nós mesmos.

A *religatio* unifica as aspirações de salvação do *homo religiosus* e as exigências de racionalidade do *homo philosophicus*, na expressão emblemática de uma *filosofia cristã*. É somente sob essa perspectiva religiosa que o venerando *problema metafísico da relação entre Uno e Múltiplo* alcança a resolução para além do paroxismo grego antigo. No contexto de uma filosofia que se inspira na Revelação, a *fé* torna-se *geratrix da razão*, e a resposta de Santo Agostinho a esse problema supõe uma específica mediação entre unidade e multiplicidade, e o papel irrenunciável do *Mediator* – Jesus Cristo.

A vida boa e feliz, no plano moral, é o critério da verdadeira Religião. Na altura em que escreve *De uera Religione*, Santo Agostinho entende que, na era cristã, já não há lugar para dúvidas sobre a Religião a que se deve aderir. Pois é disso que se trata: *o fim último do homem*, que se identifica com a Religião em sua mais sublime definição, isto é, como religação ao Deus único e onipotente. Há, portanto, uma estreita conexão entre a vida feliz e a verdadeira Religião; por isso, desde o início, a adoração ao único Deus é o caminho que leva a toda vida boa e feliz (*De uera religione*, 1). E esse Deus é o Princípio de todos os seres. Ao argumentar sobre sua definição de Religião – e, como



Antonio CORTIJO-OCANÑA; Vicent MARTINES (orgs.). *Mirabilia Journal* 40 (2025/1)

Intercultural Mediterranean. From Antiquity to Baroque
Mediterrània intercultural. De l'Antiguitat al Barroc
Mediterráneo intercultural. De la Antigüedad al Barroco
Mediterrâneo intercultural. Da Antiguidade ao Barroco

Jan-Jun 2025
ISSN 1676-5818

consequência, considerar o cristianismo como a verdadeira Religião –, Agostinho está mobilizando aspectos antropológicos, morais e metafísicos para a sustentação filosófica de sua tese. No capítulo cinquenta e cinco de *De uera Religione*, à guisa de conclusão, Agostinho apresenta algumas exortações que sumarizam o que foi anteriormente posto, em capítulos anteriores da obra: (a) não amemos as concupiscências; (b) guardemo-nos dos falsos cultos; (c) abstenhamo-nos de toda superstição e (d) religuemos nossas mentes ao único e onipotente Deus, isto é, adoremos unicamente ao *Deus trino* (Pai, Filho e Espírito Santo).

A Verdade habita no coração do homem, e essa Verdade é Deus, Luz imutável, Princípio ao qual os homens devem retornar, através da *graça*, que os reconcilia (**imagem 5**). O caminho que conduz à Verdade não pode ser percorrido sem o concurso da ideia de *Criação* e da existência de um *Mediator* – que não é uma criatura, mas o próprio Deus, Verbo Incarnado. É sob esse aspecto central que podemos considerar a sinonímia entre a definição agostiniana de *religio* (*De uera religione*, 111) e a ideia de *Ordo*.⁵² Pois somente por meio de Cristo, o verdadeiro e único Mediador entre Criador e criaturas, realiza-se o projeto salvífico da vida boa e feliz para o ser humano.

A queda original do pecado fez surgir a *desordem* no mundo, cuja expressão máxima é a *morte*. O Cristo, com sua Mediação, por um lado restabeleceu para os homens a ordem na relação entre corpo e alma e, por outro lado, permitiu aos homens alcançarem a vitória sobre a morte e a obtenção plena da felicidade. A divina Providência impôs como lei, no decurso do tempo, a sua *ordem*, que significa o culto ao único e verdadeiro Deus (*De ciu. dei*, IX, 15).

É com base na noção de *ordo*, como *congruentia* na disposição hierárquica dos seres, que podemos apreender a função central do *Mediator*, Cristo Jesus, no sentido de restabelecer a relação primordial entre o Uno e o Múltiplo na obra da Criação, algo que nenhuma filosofia pagã seria capaz (*De trin.* IV, II, 14). A *uera ratio* enraíza-se na *uera religio*, pois a mensagem do *Mediator* é a suprema expressão da Ordem.

⁵² OLIVEIRA E SILVA, Paula. *Ordem e Ser: Ontologia da Relação em Santo Agostinho*. Braga: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007, p. 469.



Antonio CORTIJO-OCAÑA; Vicent MARTINES (orgs.). *Mirabilia Journal* 40 (2025/1)

Intercultural Mediterranean. From Antiquity to Baroque
Mediterrània intercultural. De l'Antiguitat al Barroc
Mediterráneo intercultural. De la Antigüedad al Barroco
Mediterrâneo intercultural. Da Antiguidade ao Barroco

Jan-Jun 2025
ISSN 1676-5818

Imagem 5



Santo Agostinho (c. 1645-1650), de Philippe de Champaigne (1602-1674). Óleo sobre tela, 78,7 x 62,2 cm. Los Angeles County Museum of Art, EUA.



Antonio CORTIJO-OCAÑA; Vicent MARTINES (orgs.). *Mirabilia Journal* 40 (2025/1)

Intercultural Mediterranean. From Antiquity to Baroque
Mediterrània intercultural. De l'Antiguitat al Barroc
Mediterráneo intercultural. De la Antigüedad al Barroco
Mediterrâneo intercultural. Da Antiguidade ao Barroco

Jan-Jun 2025
ISSN 1676-5818

A Filosofia da Religião, proposta por Santo Agostinho, advoga a religião cristã como a verdadeira Religião, aquela que melhor expressa a *relação entre a mente e a Verdade*⁵³, definida como *religação ao Deus único e onipotente* e, portanto, como *philosophia verissima* (*De civ. Dei*, X, 32).⁵⁴

Conclusão

A análise da definição de Religião em *De vera religione* (LV, 113), de Santo Agostinho, foi apresentada sob dois aspectos centrais: (1) entendida como *religação* ao único Deus onipotente, após a queda do pecado original, Religião é também (2) uma relação entre a mente humana e a Verdade, tendo a luz interior que habita em nós um papel central. Noutras palavras, a *interioridade* constitui acesso privilegiado à *transcendência* de Deus.

Na ascensão a Deus, não há contradição entre fé, autoridade e razão. A religião cristã, que está na base da cultura mediterrânea, é vista por Agostinho como a verdadeira Religião e, como tal, a verdadeira Filosofia, uma vez que, no cristianismo, a vida boa e feliz na contemplação de Deus – fim último do homem – pode ser alcançada através de Cristo, Verdade encarnada.

Fontes

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulinas, 1973.

S. AURELII AUGUSTINI. *De Vera Religione liber unus* (OPERA OMNIA, editio latina, PL 34).

SANTO AGOSTINHO. *A Verdadeira Religião; O Cuidado Devido aos Mortos*. Trad.: Nair de Assis Oliveira. (Patrística, 19). São Paulo: Paulus, 2014.

S. AURELII AUGUSTINI. *Confessionum Libri XIII* (OPERA OMNIA, editio latina, PL 32).

S. AURELII AUGUSTINI. *De Civitate Dei contra Paganos libri XXII* (OPERA OMNIA, editio latina, PL 41). <https://www.augustinus.it/latino/cdd/index2.htm>

S. AURELII AUGUSTINI. *Sermones* (OPERA OMNIA, editio latina, PL 38).

S. ANSEMI CANTUARIENSIS ARCHIEPISCOPI. *Monologion* (OPERA OMNIA, Volumen Primum, Ed. F. S. Schmitt, Edinburgi, MDCCCXLVI).

⁵³ MADEC, Goulven. “Bonheur, philosophie et religion selon saint Augustin”. In: *Penser la religion. Recherches em philosophie de la religion*. Paris: Beauchesne, 1991, p. 53-69.

⁵⁴ GILSON, Étienne. *O Espírito da Filosofia Medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 537-538; GILSON, Étienne. *Introdução à Filosofia Cristã*. Santo André, SP: Academia Cristã, 2014.



Antonio CORTIJO-OCANÑA; Vicent MARTINES (orgs.). *Mirabilia Journal* 40 (2025/1)

Intercultural Mediterranean. From Antiquity to Baroque
Mediterrània intercultural. De l'Antiguitat al Barroc
Mediterráneo intercultural. De la Antigüedad al Barroco
Mediterrâneo intercultural. Da Antiguidade ao Barroco

Jan-Jun 2025
ISSN 1676-5818

SANCTI THOMAE DE AQUINO. *Summa Theologiae. Secunda pars secundae partis quaestio LXXXI.*

Bibliografia

- BARDY, Gustave. *Saint Augustin: l'homme et l'oeuvre*. Paris: Desclée, 1948.
- BOYER, Charles. *L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin*. Paris: G. Beauchesne, 1920.
- BOYER, Charles. *Sant'Agostino*. Milano: Fratelli Bocca Editori, 1946.
- BRAUDEL, Fernand. *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*. Paris: Armand Colin, 1976.
- BROWN, Peter. *Augustine of Hippo: a biography*. Londres: Faber and Faber, 1967.
- BROWN, Peter. *El mundo en la Antigüedad tardía* (prólogo de José Enrique Ruiz-Domènec). Barcelona: Taurus, 2021.
- BRUNSCHVICG, Léon. *La raison et la religion*. Paris: Presses Universitaires de France, 1939.
- CAYRÉ, Fulbert. *Introduction à la philosophie de Saint Augustin*. Paris: Desclée, 1947
- CAYRÉ, Fulbert. *La contemplation augustinienne: principes de spiritualité et de théologie*. Paris: Andre Blot, 1927.
- CAYRÉ, Fulbert & STEENBERGEN, Fernand van. *Les directions doctrinales de Saint Augustin*. Paris: Desclée de Brouwer et Cie Éditeurs, 1948.
- CORETH, Emerich. *Dios en la Historia del Pensamiento Filosófico*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006.
- COSTA, Ricardo da. "[Santa Mônica. A criação do ideal da mãe cristã](#)". In: *Grupos de Trabalho III – Antigüidade Tardia*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1995, p. 21-35.
- COSTA, Ricardo da. "[As raízes clássicas da transcendência medieval](#)". In: *Impressões da Idade Média*. São Paulo: Resistência Cultural Editora, 2017, p. 161-182.
- CRAIG, William L. *A Veracidade da Fé Cristã: Uma apologética contemporânea*. São Paulo: Vida Nova, 2004.
- DAIX, Pierre. "O Mediterrâneo". In: *Fernand Braudel: Uma biografia*. Rio de Janeiro: Editora Record, 1999, p. 193-236.
- DANIEL-ROPS, Henri. *História da Igreja de Cristo I: A Igreja dos apóstolos e dos mártires*. São Paulo: Quadrante Editora, 2023.
- DE LUBAC, Henri. *Catholicisme: Les aspects sociaux du dogme*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1952, p. 244-246.
- DESCARTES, René. *Discours de la Méthode. Texte et Commentaire par Étienne Gilson*. Paris: J. Vrin, 1967.
- FABRO, Cornelio. *La Svolta Antropologica di Karl Rahner*. Milano: Rusconi Editore, 1974.
- FITZGERALD, Allan (general editor). *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia*. Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999.
- GILSON, Étienne. "Le cogito et la tradition augustinienne". In: *Études sur le Role de la Pensée Médiévale dans la Formation du Système Cartésien*. Paris: J. Vrin, 1930.
- GILSON, Étienne. *Index Scolastico-Cartésien*. Paris: Libraire Félix Alcan, 1913
- GILSON, Étienne. *La Liberté chez Descartes et la Théologie*. Paris: Alcan, 1913.
- GILSON, Étienne. *La Philosophie au Moyen Age: Des origines patristiques a la fin du XIV siècle*. Paris: Payot, 1942.



Antonio CORTIJO-OCANÑA; Vicent MARTINES (orgs.). *Mirabilia Journal* 40 (2025/1)

Intercultural Mediterranean. From Antiquity to Baroque
Mediterrània intercultural. De l'Antiguitat al Barroc
Mediterráneo intercultural. De la Antigüedad al Barroco
Mediterrâneo intercultural. Da Antiguidade ao Barroco

Jan-Jun 2025
ISSN 1676-5818

- GILSON, Étienne. *Introduction a L'Étude de Saint Augustin. Deuxième édition revue et augmentée*. Paris: J. Vrin, 1943.
- GILSON, Étienne. *L'Être et L'Essence*. Paris: J. Vrin, 1962.
- GILSON, Étienne. "Notes sur l'être et le temps chez saint Augustin". In: *Recherches augustiniennes*. Paris: 1929, p. 246-255.
- GILSON, Étienne. *Introdução à Filosofia Cristã*. Santo André, SP: Academia Cristã, 2014.
- GILSON, Étienne. "Pourquoi Saint Thomas a Critiqué Saint Augustin". In: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 1, (1926-1927).
- GILSON, Étienne. *O Filósofo e a Teologia*. Santo André, SP: Academia Cristã/Paulus, 2009.
- GUITTON, Jean. *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*. Paris: Boivin, 1933
- HAMMAN, Aldabert G. *La Vida Cotidiana en Africa del Norte en Tiempos de San Agustín*. Madrid: CETA, 1989.
- LE GOFF, Jacques. "O cristianismo e os sonhos (Séculos II-VII)". In: *O Imaginário Medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994, p. 283-333.
- MADEC, Goulven. "Bonheur, philosophie et religion selon saint Augustin". In: *Penser la religion. Recherches em philosophie de la religion*. Paris: Beauchesne, 1991.
- MASOLO, Dimas A. "African Philosophers in the Greco-Roman Era". In: WIREDU, Kwasi (ed.). *A Companion to African Philosophy*. Malden, USA: Blackwell Publishing, 2004, p 59-61.
- MARKUS, Robert A. "Augustine". In: KRETZMANN, Norman; KENNY, Antony; PINBORG, Jan (ed.). *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge University Press, 1991, p. 341-419.
- MARROU, Henri-Irénée. *Saint Augustin et la Fin de la Culture Antique*. Paris: E. De Bocard, Éditeur, 1938.
- O'DONNELL, James J. *Augustine: a new biography*. New York: Ecco Press, 2005.
- OLIVEIRA E SILVA, Paula. *Ordem e Ser: Ontologia da Relação em Santo Agostinho*. Braga: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.
- RAHNER, Karl. *Curso Fundamental da Fé*. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.
- RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa: 1. A intriga e a narrativa histórica*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.
- RICOEUR, Paul. *A Crítica e a Convicção*. Lisboa: Edições 70, 2008.
- RUIZ-DOMÈNEC, José Enrique. *El Sueño de Ulises. El Mediterráneo, de la guerra de Troya a las pateras*. Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial, S.A.U., 2022.
- SCRUTON, Roger. *Beleza*. São Paulo: É Realizações, 2013.
- SCHUBACK, Marcia S. Cavalcante. *Para Ler os Medievais: Ensaio de hermenêutica imaginativa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- SHOOK, Laurence, K. *Étienne Gilson* (Introduzione di Inos Biffi). Biblioteca di Cultura Medievale. Milano: Jaca Book, 1991.
- TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: A construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997.
- TRAPÈ, Agostino. *Saint Augustin, l'homme, le pasteur, le mystique*. Paris: Fayard, 1988.
- VAN DER MEER, Frederik. *San Agustín, pastor de almas*. Barcelona: Editorial Herder, 1965.