

NOTA SOBRE O ESTATUTO DA DIALÉTICA E A EMERGÊNCIA DA VONTADE EM AGOSTINHO

Luiz Marcos da Silva Filho
Professor de Filosofia na PUC-SP.

RESUMO: No conjunto da obra de Agostinho, a fronteira entre obras de juventude e de maturidade é controversa. Uma possibilidade de avaliação de continuidades e rupturas entre os dois momentos encontra-se no exame do estatuto da dialética ao longo de sua produção filosófica. Com efeito, o primado da dialética, bem como das disciplinas liberais, nas primeiras obras do autor, notadamente naquelas do período de Cassiciaco, parece ser revisto em livros posteriores nos quais a exegese bíblica desempenha ponto de partida e fim da investigação filosófica, com dispensa de um ciclo de estudos liberais como propedêutica. Nosso propósito será investigar, particularmente no diálogo *A vida feliz* e nas *Confissões*, X, por que o estatuto da dialética sofre mudanças entre uma obra e outra em coincidência com a emergência de certa noção de “vontade”.

Palavras-Chave: Disciplinas Liberais; Dialética; Exegese; Vontade.

ABSTRACT: In the overall work of Augustine, the boundary between work youth and maturity is controversy. One possibility for assessing continuities and ruptures between the two banded moments lying on the examination of the status of the dialectic throughout his philosophical production. Indeed, the primacy of dialectic, as well as the liberal disciplines, in the author's early works, notably those of the period Cassiciaco perishes be moved in later books in which biblical exegesis plays starting point and purpose of philosophical inquiry, with waiver a cycle of liberal studies as preparatory. Our purpose is to investigate, particularly in dialogue *The Happy Life* and the *Confessions*, X, why the status of the dialectic suffers changes between a work and another coinciding with the emergence of some notion of “will”.

Keywords: Liberal Disciplines; Dialectic; Exegesis; Will.

A presença da dialética e a sua utilidade para encontrar a Verdade parecem não ser unívocas no conjunto da obra de Agostinho. Diferentemente do que Marrou expressa em seu livro *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, a utilização da dialética por Agostinho para o conhecimento de si e de Deus não permanece intocada ao longo de seus mais de quarenta anos de produção filosófica¹. Por exemplo, todo o livro de Pépin, *Augustin et la dialectique*, é motivado por um acerto de contas com Marrou, demarcando a gradativa mudança do estatuto da dialética no pensamento agostiniano. Em linhas gerais, Pépin, bem como Brachtendorf e Heßbrüggen-Walter², concordam com a mudança de projeto filosófico entre as obras de juventude e as de maturidade de Agostinho, mudança marcada, sobretudo, pelo abandono nas obras de exegese bíblica da *exercitatio animi*, que concebia a preparação do conhecimento de si e de Deus por meio das disciplinas liberais (dialética, gramática, retórica, aritmética, música, geometria, astronomia). A dialética, todavia, é mais do que uma das disciplinas liberais, uma vez que nela se encontra a fundação de todas as outras disciplinas, a tal ponto de Agostinho considerá-la a *disciplina disciplinarum*.

É notável, porém, que Brachtendorf e Heßbrüggen-Walter atribuem o abandono da *exercitatio animi* em proveito da exegese bíblica à crescente influência de Ambrósio de Milão, que não via conciliação possível entre a dialética e as verdades da fé, notadamente porque os hereges arianos demonstravam dialeticamente que Cristo não era consubstancial ao Pai, de forma que Pai e Filho eram *anomoios*, dessemelhantes. Em resposta a Ambrósio e ao arianismo, Agostinho empreende uma exegese bíblica atravessada do início ao fim pela dialética, procurando mostrar que a derivação formal de silogismos válidos não resguarda a verdade material das proposições, a não ser que elas sejam artigos de fé ou apuradas conforme a verdade revelada pelas Escrituras.

Nosso propósito, assim, é apontar motivo interno à obra de Agostinho para a

¹ Cf. MARROU, H-I, 1938, p. 240-248.

² Cf. HEßBRÜGGEN-WALTER, S., 2005, p. 184-205.

mudança de projeto filosófico, que, não obstante, teria sido gestado juntamente com a tarefa de refutação do arianismo por via outra que a de Ambrósio. Mais precisamente, (1) o estudo das disciplinas liberais como propedêutica para a alma descobrir em si a Verdade e (2) a exegese bíblica como forma privilegiada para a alma realizar uma introspecção progressiva são projetos filosóficos cuja passagem de um para o outro parece dependente da emergência de nova concepção de alma e da noção de vontade, que teriam se desenvolvido na filosofia agostiniana a partir dos limites do uso da dialética. Procuraremos, desse modo, mostrar que a investigação dialética que animava as obras de juventude de Agostinho, como *A vida feliz*, precisa ser revista quando a alma, como *subiectum*, como continente, descobre-se incapaz de conter certo conteúdo transcendente resistente a qualquer conceitualização e investigação lógica a partir de premissas humanas. Mais precisamente, trata-se de investigar nesse estágio da filosofia agostiniana³ se a mudança de perspectiva sobre a dialética é a transformação de uma filosofia inicialmente com traços intelectualistas em direção a uma filosofia cada vez mais voluntarista, que encontrará na exegese bíblica a presença de um conteúdo que promova uma reforma do continente.

Para tanto, apresentaremos, em um primeiro momento, em que consiste a dialética na filosofia agostiniana por meio de algumas passagens de duas obras de juventude (de 386 d. C.), nas quais a alma busca o conhecimento de si e a felicidade por vias intelectualistas. Em um segundo momento, examinaremos alguns capítulos do livro X das *Confissões* (redigido em 398 ou 401 d. C.), no qual o projeto de autoconhecimento e de busca da felicidade enreda-se em aporias que somente poderão ser ultrapassadas pelo abandono da tentativa de conceitualização dialética dos conteúdos da alma e assunção de que é a própria alma que deve amoldar-se a certo conteúdo que não pode ser tomado como objeto e cujo acesso apenas se dá por via voluntarista.

³ Sobre a cronologia das obras de Agostinho, cf. BROWN, P., 2006; AYOUB, C. N. A., 2011, pp. 176-183. O apêndice de Ayoub tem a virtude de cotejar a cronologia de Peter Brown com a de Serge Lancel, com informações adicionais da própria autora.

Sobre a “dialética”

Nos diálogos *Sobre a ordem* e *A vida feliz*, Agostinho guarda profunda confiança e otimismo no uso da razão para discernir a alma como a parte divina da natureza do homem⁴. Tal uso da razão se dá metodicamente, com a utilização da dialética como ferramenta privilegiada para gerar verdades, para descobrir as leis de inteligibilidade do mundo. Dessa maneira, a dialética, entendida como conjunto de regras de inferências válidas e ciência da definição, divisão e classificação, é concebida como instrumento de análise dos produtos da mente capaz de fornecer as vias para o conhecimento de si.

No diálogo *A vida feliz*, a investigação da felicidade é realizada por meio da dialética, a tal ponto de as verdades inferidas até o capítulo IV, sem o recurso de artigos de fé, serem somente no final da obra apresentadas como resultado de intelecção concordante com a Verdade revelada. Eis alguns passos argumentativos da obra que explicitam a utilidade da dialética para a descoberta da ciência e da virtude na alma. Logo no início do diálogo, o propósito da investigação sobre a felicidade é enunciado por meio do princípio de “significado-essência-identidade”, pelo qual a definição de um conceito expressa adequação de seu nome à coisa mesma, ao próprio significado, pois o nome teria se constituído etimologicamente como expressão da essência. Melhor dizendo, Agostinho diz que os espíritos não cultivados pelas disciplinas liberais “estão como que em jejum e famintos”⁵, de sorte que os espíritos que possuem a *eruditio*, o conhecimento das artes liberais, são espíritos fecundos, capazes de fecundar a verdade, porque possuem a virtude da frugalidade. O autor, então, explica segundo regra dialética de definição que *frugalitas* “vem de *fruges* e tem o significado de frutos. Evoca assim

⁴ *Ratio est mentis motio, ea quae discuntur distinguendi et connectendi potens, qua duce uti ad Deum intellegendum, vel ipsam quae aut in nobis aut usquequaque est animam, rarissimum omnino genus hominum potest, non ob aliud, nisi quia in istorum sensuum negotia progresso redire in semetipsum cuique difficile est. Itaque cum in rebus ipsis fallacibus ratione totum agere homines moliantur, quid sit ipsa ratio et qualis sit nisi perpauci prorsus ignorant. Mirum videtur, sed tamen se ita res habet. Satis est. hoc dixisse in praesentia: nam si vobis rem tantam sicut intellegenda est nunc ostendere cupiam, tam ineptus sim quam arrogans, si vel me illam iam percepisse profitear. Tamen quantum dignata est in res quae nobis notae videntur procedere, indagemus eam, si possumus interim, prout susceptus sermo desiderat.* AUGUSTINUS. *De ordine*. II, xi, 30.

⁵ [...] *ieiunos et quasi famelicos esse.* *Id. De beata vita*, II, 8. Seguiremos sempre a tradução de Nair de Assis de Oliveira.

uma espécie de fecundidade provinda ao espírito graças a essa virtude”⁶.

Na sequência, Agostinho aborda diretamente o tema da felicidade, mas por intermédio de uma cadeia de argumentos estruturados segundo o *modus ponens* (se p então q; p; q) e o *modus tollens* (se p então q; não q; não p). A cadeia argumentativa, em forma de perguntas e respostas, segue-se assim:

Quem não tem o que quer é feliz? [Se não p, então q?] De forma alguma [não p, não q]. Então, quem tem o que quer será feliz? [Se p, então q?]. Sim, se for o bem que ele apetece e possui, será feliz [se p, então q]. Mas, se forem coisas más, ainda que as possua, será desgraçado. [...] Então admitis ser infeliz o homem que não é feliz? Sim. Logo, é infeliz quem não possui o que deseja? [não q; não p?] Todos aprovaram. Trata-se de saber então o que o homem precisa conseguir para ser feliz. É preciso possuir um bem permanente, livre das variações da sorte e das vicissitudes da vida. Afinal, não podemos possuir quando queremos, tampouco conservar para sempre, aquilo que é perecível e passageiro. [...] Estamos convencidos de que, se alguém quiser ser feliz, deverá procurar um bem permanente, que não lhe possa ser retirado em algum revés de sorte⁷.

A partir disso, o estabelecimento de qual bem imutável deve ser possuído como condição para a vida feliz se dá por meio de uma inferência lógica:

- “É feliz quem possui um bem imutável”
- “Deus é imutável”
- “Logo, quem possui a Deus é feliz” (*Deum igitur qui habet, beatus est*) (II, 11).

Embora todo o diálogo seja atravessado por regras de inferências, definição, divisão e classificação, por ora os exemplos apresentados já permitem divisar que Agostinho nessa obra de juventude guardava uma concepção de alma que ainda não possuía alteridade radical em relação a Deus, tal como terá em obras posteriores, com a presença das noções de natureza e condição. Com efeito, na continuidade do diálogo, a

⁶ *Ut igitur haec a fruge, id est a fructu, propter quamdam animorum fecunditatem. Ibid., loc. cit.*

⁷ [...] *beatus esse qui quod vult non habet? Negaverunt. Quid? omnis qui quod vult habet, beatus est? Tum mater: Si bona, inquit, velit et habeat, beatus est; si autem mala velit, quamvis habeat, miser est. [...] Quid illud, inquam, conceditis, omnem qui beatus non sit, miserum esse? Non dubitaverunt. Omnis igitur, inquam, qui quod vult non habet, miser est. Placuit omnibus. Quid ergo sibi homo comparare debet, ut beatus sit, inquam? Id ergo, inquam, semper manens, nec ex fortuna pendulum, nec ullis subiectum casibus esse debet. Nam quidquid mortale et caducum est, non potest a nobis quando volumus, et quamdiu volumus haberi. [...] Ergo nullo modo dubitamus, si quis beatus esse statuit, id eum sibi comparare debere quod semper manet, nec ulla saeviente fortuna eripi potest. Ibid., II, 10-11.*

tarefa será estabelecer de que maneira é possível possuir a Deus na alma, o que se dará pela descoberta de traço de imutabilidade na própria natureza da alma. Em outras palavras, a virtude da “frugalidade”, que adquirirá também os nomes, dialeticamente definidos, de “moderação” ou “temperança”, consiste no *modus animi*, que se preservado segundo *exercitatio animi* pelas artes liberais confunde-se com a presença da imagem divina trina na alma.

Mais precisamente, ao longo do diálogo *A vida feliz*, Agostinho descobre que o homem sábio é feliz porque possui a medida da alma (*modus animi*), o que significa guardar nela a presença de Deus, ou melhor, uma imagem trina constituída pela física, lógica e moral. O notável é que o desvelamento de nada mais, nada menos, do que a marca do divino na alma se dá por vias intelectualistas. É a partir de um exercício de intelecção, com preponderância da lógica, mais precisamente da dialética, que a alma descobre em si uma verdade que coincide com a Verdade ou o Filho, de tal maneira que ao fim do diálogo, Agostinho pôde brindar e arrematar a investigação com artigo de fé, a Trindade, inteiramente coincidente com as conclusões obtidas por vias intelectivas. Aliás, o leitor d’*A vida feliz* encontra a primeira citação bíblica na obra somente a três parágrafos do fim, no §34, antes disso, havia apenas citações pagãs.

A via de acesso ao divino neste diálogo de juventude, por consequência, é eminentemente filosófica, embora também religiosa, no momento em que a Filosofia proporciona a inteligência de artigos de fé. De toda forma, se o ponto de chegada d’*A vida feliz* é a contiguidade entre Filosofia e religião cristã, o ponto de partida não é, ou é apenas tacitamente, na medida em que seria para nós, mas não para os interlocutores, que no início não tinham ciência da irradiação da Verdade ou do Filho em tudo que é verdadeiro. Assim, a terapia do olhar, “propedêutica moral” ou “purificação intelectual”⁸, que concedeu a conversão da alma do exterior para o interior e a descoberta neste do superior, n’*A vida feliz* é um itinerário que nas obras de maturidade, em regime de interioridade e não mais de interiorização, adquirirá novos contornos. Mas de que modo o homem se orienta ou converte para o interior? A partir da leitura d’*A vida feliz*, pode-se dizer que

⁸ DU ROY, O., 1966, p. 151.

Agostinho não conhecia ainda outro [caminho] do que a pesquisa filosófica. Esta será a pesquisa do que em nós é imortal: só o verdadeiro existe realmente e é nele que se encontra a Verdade. O verdadeiro, não se encontra senão regressando para si mesmo.⁹

O “regresso para si mesmo” e a descoberta do transcendente presente na alma é, depois de sucessivas aporias, a euforia do diálogo. Mas no momento em que a pesquisa filosófica, notadamente dialética, aporta no interior do homem, a “via” adquire novos desafios que somente serão enfrentados por um Agostinho amadurecido e menos otimista em relação ao valor propedêutico das disciplinas liberais (dialética, gramática, retórica, aritmética, música, geometria, astronomia). Afinal, não há n’A *vida feliz*, por exemplo, problematização da possibilidade de acesso ao fundamento, à causa e finalidade do homem, a natureza humana está íntegra e a alma, como *subiectum*, como continente, guarda adequação com o conteúdo que deve possuir para alcançar a felicidade. Seja como for, o termo d’A *vida feliz* apresenta a “filosofia religiosa”¹⁰ em que a pesquisa eminentemente filosófica desdobrou-se e que prevalecerá poucos anos depois nas obras de Agostinho, como podemos verificar nas primeiras palavras dos prólogos, por exemplo, das *Confissões* e d’A *cidade de Deus*, que já inicialmente dão voz ao verbo divino, por meio de citações bíblicas, e não ao verbo exclusivamente humano, o que é notável transformação acompanhada pela mudança do estatuto da dialética e a emergência da “vontade”.

Sobre a emergência da “vontade” nas Confissões, X

Tal quadro intelectualista e otimista do jovem Agostinho altera-se após 391, quando o autor passa a redigir tratados exegéticos. As *Confissões*, redigidas entre 397 até 398 ou 401, guardam a singularidade de iniciar com a tentativa de a alma encontrar

⁹ DU ROY, O., 1966, p. 170.

¹⁰ “A fórmula do ‘superior summo meo’ (Conf. III, 6) tornou-se quase banal. Mas todo o sentido da reflexão religiosa de Agostinho está aqui. Nós o exprimiríamos, de bom grado, assim: o ato religioso não é tal se não é ele mesmo, na sua intencionalidade profunda, o mediador de uma realidade transcendente. Logo não há filosofia religiosa sem afirmação da transcendência. O encontro de um absoluto transcendente no seio da razão como origem radical e fim da razão mesma e do amor que dela nasce, definiria assim o agostinismo como filosofia religiosa.” VAZ, H. L., 2001, p. 96. Nossa única divergência com o brilhante texto do Padre Vaz refere-se à projeção indiscriminada de uma “filosofia religiosa” no corpus agostiniano em geral.

o divino em si por meio de uma investigação em primeira pessoa e terminar com a dissolução desse ego, com o obscurecimento do verbo humano pelo Verbo divino, ou com a interrupção de fracassada inspeção do espírito a partir de si mesmo em proveito de uma introspecção a partir do Verbo divino, o que ocorre por intermédio da exegese bíblica, capaz de transformar a estrutura de ser da alma pelo amoldamento dela a conteúdos transcendentais.

Nesse momento, a aparição de um ego que se reconhece cindido, porque apartado de seu fundamento e incapaz de intelecção de qualquer instância que o ultrapasse, já explicita a elaboração de nova concepção de alma e é decisiva para a emergência de certa noção de vontade, que ao mesmo tempo em que esclarece a queda e o divórcio entre o homem e o seu fundamento, é a possibilidade, enquanto desejo, de abertura em direção ao ser. Assim, o que mais nos interessa em *Confissões*, X, é o fracasso da investigação de si por meio do método da divisão e classificação dos conteúdos da memória, oriundos da sensibilidade e da intelecção. Concentraremos na investigação do esquecimento da origem da apreensão de conceitos e noções pela memória.

Poderão elas [as noções de existência, natureza e atributos] ser capazes de dizer por onde passaram para dentro de mim? Certamente não, percorro todas as entradas da minha carne e não encontro uma por onde tenham podido passar. [...] E então, de onde e por onde entraram na minha memória? Ignoro-o, porque, quando as aprendi, não foi por testemunho dos outros, mas reconhecia existentes em mim, admitindo-as como verdadeiras, e entreguei-as ao meu espírito, como quem as deposita, para depois retirá-las quando quisesse. Estavam aí, portanto, mesmo antes de as aprender, mas não estavam na minha memória. Onde estavam então? Foi assim que eu as reconheci? Ao ouvir falar delas, eu disse: “É isso mesmo, é verdade!”. Não estariam já na memória, mas tão escondidas e retiradas, como que nos mais profundos recessos, de tal modo que eu não poderia talvez pensar nelas, se alguém não me advertisse para arrancá-las?¹¹

¹¹ [...] *quae unde ad me intraverint dicant, si possunt. Nam percurro ianuas omnes carnis meae nec invenio, qua earum ingressae sint. [...] Unde et qua haec intraverunt in memoriam meam? Nescio quomodo; nam cum ea didici, non credidi alieno cordi, sed in meo recognovi et vera esse approbavi et commendavi ei tamquam reponens, unde proferrem, cum vellem. Ibi ergo erant et antequam ea didicissem, sed in memoria non erant. Ubi ergo aut quare, cum dicerentur, agnovi et dixi: 'Ita est, verum est', nisi quia iam erant in memoria, sed tam remota et retrusa quasi in cavis abditioribus, ut, nisi admonente aliquo eruerentur, ea fortasse cogitare non possem? Id. Confessionum, X, x, 17. Na ausência de menção, seguiremos sempre a tradução de Maria Luiza Amarante. Não utilizamos a primorosa tradução de Lorenzo Mammì porque escrevemos este trabalho antes de sua publicação.*

Ao encontrar na memória conteúdos de cuja origem não me recordo, deparo com uma aporia. Ora, por definição o procedimento da memória é o de recordação, mas acabamos de verificar a presença nela de conteúdos que fogem à regra. Trata-se de noções lógicas, que quando me foram anunciadas por alguém, parecem não terem sido transmitidas de fora, mas reconhecidas interiormente, como se já estivessem no espírito. Com tal impasse, Agostinho desloca a investigação da memória para o esquecimento. O esquecimento, porém, é uma aporia em si mesmo. Com efeito, quando falo do esquecimento, preciso lembrar-me do esquecimento, eu não poderia pensar ou discursar sobre o esquecimento se não lembrasse o que é o esquecimento. Mas se o esquecimento é a privação da memória, como posso lembrar-me dele? A questão do esquecimento atinge tal complexidade porque não se trata, nesse momento do livro X, de investigar o esquecimento de algum conteúdo, que quando recordado, anularia o esquecimento, mas se trata do esquecimento sem ente, do esquecimento do esquecimento. Nesse caso, a memória deixa inclusive de ser memória, porque no esquecimento do esquecimento a memória não mais guarda a função de recordar.

Desse modo, a descoberta do esquecimento do esquecimento, que anula qualquer função da memória porque ela não mais cumpre o papel de presentificar qualquer ente, é o encontro de uma falta constituinte do espírito. O esquecimento, aqui, deixa de ser uma modalidade da memória, que nunca a anula inteiramente, como ocorre quando esquecemos o nome de alguém.

Estando o esquecimento presente, como pode gravar a própria imagem na memória, se com sua presença apaga tudo o que lá encontra impresso? Contudo, seja como for, apesar de ser inexplicável e incompreensível, estou certo de que me lembro do esquecimento, isto é, daquilo que destrói em nós todas as lembranças.¹²

O esquecimento do esquecimento possui a gravidade de colocar em cheque o empreendimento de buscar a Deus por meio de uma inspeção do espírito. Afinal, se não

¹² *Cum autem adesset, quomodo imaginem suam in memoria conscribat, quando id etiam, quod iam notatum invenit, praesentia sua delet oblivio? Et tamen quocumque modo, licet sit modus iste incomprehensibilis et inexplicabilis, etiam ipsam oblivionem meminisse me certus sum, qua id quod meminimus obruitur. Ibid., X, xvi, 25*

encontrei o fundamento de meu ser em toda a criação, de forma que fui reenviado da exterioridade para o meu espírito, para a minha interioridade¹³, então devo encontrar a mim mesmo e a Deus na memória, mas como encontrar algo na memória se ela se apresenta aporética, se o esquecimento a anula, tornando-me a mim mesmo uma questão. “Grande é o poder da memória, Senhor; tem algo de terrível, uma infinita e profunda complexidade. Mas isto é o espírito, isto sou eu próprio. Que sou eu, então, ó meu Deus? Qual a minha natureza?”¹⁴. Ao se reconhecer como uma aporia para si mesmo, Agostinho não encontra outro meio de reenvio a si e a Deus senão transcendendo seu próprio ego.

Portanto, ultrapassarei a memória para atingir aquele que me fez diferente dos quadrúpedes, mais sábio que as aves do céu. Ultrapassarei a memória, para encontrar-te. Mas onde, ó bondade verdadeira e suavidade segura? Encontrar-te onde? Se te encontro fora de minha memória, é porque me esqueci de ti. E como poderei encontrar-te, se não me lembro de ti?¹⁵.

As interrogações expressam o limite da via percorrida, isto é, as limitações da via intelectualista e da dialética quando empreendida a partir de premissas humanas e temporais. Se algum acesso ao divino ainda é possível a partir de uma interioridade cindida, ele não se dará por meio de intelecção, sobretudo porque se se trata de ultrapassar o espírito para se aproximar de Deus, a razão humana nunca poderia ultrapassar-se a si mesma. Com efeito, a razão e a memória se revelaram falíveis ao depararem o erro e o esquecimento, que simplesmente as anula e paralisa.

Aqui o procedimento agostiniano das *Confissões* se distancia daquele d’A *vida feliz*. Agostinho renuncia à investigação da felicidade por vias estritamente intelectualistas, pois por aí apenas encontrou aporias, e lança mão de via voluntarista. O único acesso ao divino será pelo desejo, não será por meio de disposição do espírito nem teórica, nem conceitual, mas que concederá avanço em direção à transcendência, ainda pela memória. O desejo tem emergência na obra como desejo de felicidade,

¹³ Cf. *Id. Confessionum*, X, vi.

¹⁴ *Magna uis est memoriae, nescio quid horrendum, deus meus, profunda et infinita multiplicitas; et hoc animus est, et hoc ego ipse sum. Quid ergo sum, deus meus? Quae natura sim? Ibid.*, X, xvii, 26.

¹⁵ *Transibo ergo et memoriam, ut attingam eum, qui separavit me a quadrupedibus et a volatilibus caeli sapientiore me fecit. Transibo et memoriam, ut ubi te inveniam, vere bone, secura suavitas, ut ubi te inveniam? Si praeter memoriam meam te invenio, immemor tui sum. Et quomodo iam inveniam te, si memor non sum tui? Ibid.*, X, xvii, 26.

espontaneidade que todos os seres humanos possuem. O privilégio do desejo é que, como espontaneidade, não pretende, nem poderia, entender, compreender, conceitualizar, o objeto visado. Ao contrário, o desejo exige que o espírito deixe-se ser conduzido por e para aquilo que é desejado. Antes de procurar possuir aquilo que pode tornar-nos feliz, como ocorre n’*A vida feliz*, é o homem que deve deixar-se ser apanhado e transformado pelo bem capaz de lhe conferir felicidade. Bem entendida, a iniciativa do desejo não é minha iniciativa; o lugar para onde ele me reenvia, é ele que me reenvia, não sou eu que me reenvio. O desejo não vem *de* mim, impõe-se a mim.

Questiona, porém, Agostinho: onde os homens conheceram a felicidade para a desejarem? Pois ninguém procura e deseja o que não conhece. Agostinho não precisa nem é capaz de responder onde. Será suficiente constatar que todos os homens guardam na memória a lembrança da felicidade. Ainda que tal lembrança não possa ser conceitualizada, porque, aliás, é bem verdade que essa lembrança existe em parte juntamente com o esquecimento, ela está lá. Simplesmente por guardarmos o desejo pela felicidade na alma, temos a constatação de que há no espírito lembrança da felicidade. Afinal, o homem não desejaria se a coisa mesma desejada, a felicidade, não estivesse de algum modo em sua memória¹⁶.

Aqui, o ponto de partida da inferência é voluntarista: eu não desejo porque conheço, mas é porque desejo que posso inferir que guardo a felicidade na memória. “O desejo da vida feliz, nós o sabemos sem conhecê-lo nem compreendê-lo, pois ele nos habita como o imemorial, é o mais próximo e o mais longínquo, enquanto se faz desejar por nós”¹⁷. Ressalte-se que o empreendimento exegético do livro XI, das Confissões, que a partir do primeiro versículo da bíblia investiga dialética e interiormente a eternidade e o tempo como estruturas de ser da alma, apenas pode ser devidamente avaliado se entendermos que aquilo que é pensado a partir do desejo não são objetos e conteúdos de conhecimento, mas a inadequação entre continente (*subiectum*) e conteúdos transcendentais, não obstante, desde sempre presentes, mas em regime de esquecimento. Mais precisamente, o que é pensado a partir do desejo é a inadequação

¹⁶ Cf. *Ibid*, X, xviii-xxi.

¹⁷ MARION, J-L., 2008, p. 131. Jean-Luc Marion, todavia, considera as obras de juventude de Agostinho, como *A vida feliz*, na mesma ambiência teórica de obras de maturidade, como as *Confissões* e *A Trindade*.

entre a ciência humana e a sabedoria divina.

Na crítica das *cogitationes* em busca da *notitia*, o progresso não é de obtenção argumentativa de um novo conteúdo, mas de exibição de um conteúdo desde sempre presente. O conhecimento original, oculto pela condição decaída, deve ser desvencilhado pelo exame e terapia dos pensamentos. Mas isso sugere que se trata de elaborar um conteúdo, de lapidar uma ideia presente mas imperfeitamente apresentada. Na verdade, seria mais adequado falar em reavaliação da relação continente-conteúdo, quando se trata de investigar a presença da ideia de Deus, ou mesmo de Deus, no homem interior.¹⁸

Em suma, a explicitação da guinada voluntarista presente em *Confissões*, X, cumpre o propósito de apontamento dos motivos de Agostinho para a mudança em sua obra do estatuto da dialética e de sua utilidade para produzir o conhecimento de si e de Deus. Assim, a mudança do estatuto da dialética ao longo da obra de Agostinho guarda motivos internos ao seu pensamento no mínimo tão importantes quanto os motivos históricos referentes à crítica de Ambrósio à disciplina e ao seu uso indevido pelos seguidores de Ário. A partir do cotejo entre *A vida feliz* e *Confissões*, X, pode-se dizer que o intelectualismo daquela é abalado quando Agostinho passa a investigar a felicidade a partir de si mesmo, a partir de um eu, que exigirá que o lugar a partir de onde a felicidade e Deus deverão ser investigados seja a facticidade, um eu atravessado pela temporalidade, contingência e dispersão, atravessado por traços aversos e resistentes à unidade divina. Com a aparição de um ego, é a própria concepção da alma como *subiectum* que sofre profunda mudança e elaboração. Sem mais proceder, como nos primeiros escritos, a partir de concepção de alma impessoal, Agostinho não mais pode abstrair determinações temporais, históricas e egóicas da alma, de sorte que o plano translúcido dos conceitos de razão é turvado e, a partir de si mesmo, o homem reconhece-se incapaz de elevar-se acima de si. Necessariamente, o projeto enciclopédico das artes liberais precisa ser revisto, bem como a utilização da dialética a partir de premissas humanas. Eis por que doravante a dialética conquista autonomia em relação às outras disciplinas e adquire estatuto de instrumento privilegiado de inferências válidas a partir de artigos fé. A dialética, portanto, não mais é ferramenta de

¹⁸ NOVAES, M., 2005, p. 120.

intelecção de objetos, mas auxílio para a alma amoldar-se a um conteúdo que a extravasa.

BIBLIOGRAFIA:

AUGUSTINUS. *Confessionum libri tredecim*. Patrologia Latina Tomus 32. Turnhout: Brepols, 1992.

_____. *De Beata Vita liber unus*. Patrologia Latina Tomus 32. Turnhout: Brepols, 1992.

_____. *A vida feliz*. Trad. Oliveira, N. A. Col. Patrística, 11. São Paulo: Paulus, 1998.

_____. *Confissões*. Trad. Amarante, M. L. J. São Paulo, Paulus, 2002.

_____. *Diálogo sobre a ordem*. Trad. Silva, P. O. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2000.

_____. *Diálogo sobre a felicidade*. (Edição bilíngue). Trad. M. S. Carvalho. Lisboa: Edições 70, 1988.

AYOUB, C. N. A. *Iluminação trinitária em Santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, 2011.

BROWN, P. *Santo Agostinho, uma biografia*. Rio de Janeiro: Record, 2006.

DU ROY, O. *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin: genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*. Paris: Études Augustiniennes, 1966.

HEßBRÜGGEN-WALTER, S. "Augustine's Critique of Dialectic: Between Ambrose and the Arians". In: POLLMANN, K.; VESSEY, M. *Augustine and the disciplines: from Cassiciacum to Confessions*. New York: Oxford University Press, 2005, p. 184-205.

MARION, J-L. *Au lieu de soi: l'approche de Saint Augustin*. Paris: PUF, 2008.

MARROU, H-I. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris: Éditeur E. de Boccard, 1938.

NOVAES, M. "Eternidade em Agostinho, interioridade sem sujeito". *Analytica*, 9, 1, 2005, p. 93-121.

_____. "Interioridade e inspeção do espírito na filosofia agostiniana". *Analytica*, 7, 1, 2003, p. 97-112.

PÉPIN, J. *Augustin et la dialectique*. Villanova: Villanova University Press, 1976.

VAZ, H. L. "A metafísica da interioridade: santo Agostinho (1954)". *Ontologia e História*. São Paulo: Loyola, 2001.