

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE RIO GRANDE DO NORTE
UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
PROGRAMA INTEGRADO DE DOUTORADO EM FILOSOFIA

ANTONIO PEREIRA JÚNIOR

**A SUPERAÇÃO DA SUPERAÇÃO:
apropriação/superação da dúvida acadêmica na busca da verdade na
filosofia da interioridade de Santo Agostinho**

RECIFE
2017

ANTONIO PEREIRA JÚNIOR

**A SUPERAÇÃO DA SUPERAÇÃO:
apropriação/superação da dúvida acadêmica na busca da verdade na
filosofia da interioridade de Santo Agostinho**

Tese de Doutorado apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia, pelo Programa Integrado de Doutorado em Filosofia da UFPB-UFPE-UFRN.

Linha de Pesquisa: Metafísica.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa.

RECIFE
2017

Catálogo na fonte
Bibliotecária Maria Janeide Pereira da Silva, CRB4-1262

P436s Pereira Júnior, Antonio.
A superação da superação : apropriação/superação da dúvida acadêmica na busca da verdade na filosofia da interioridade de Santo Agostinho / Antonio Pereira Júnior. – 2017.
209 f. ; 30 cm.

Orientador : Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa.
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Recife, 2017.
Inclui Referências.

1. Filosofia. 2. Ceticismo. 3. Verdade. 4. Dúvida razoável. 5. Iluminação – Religião. 6. Iluminação divina. I. Costa, Marcos Roberto Nunes (Orientador). II. Título.

100 CDD (22. ed.)

UFPE(BCFCH2017-123)

ANTONIO PEREIRA JÚNIOR

**A SUPERAÇÃO DA SUPERAÇÃO: APROPRIAÇÃO/SUPERAÇÃO DA DÚVIDA
ACADÊMICA NA BUSCA DA VERDADE NA FILOSOFIA DA INTERIORIDADE
DE SANTO AGOSTINHO**

Tese apresentada ao Programa de Doutorado Integrado em Filosofia UFPE/UFRN/UFPB, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Aprovada em 02/06/2017.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa (Orientador)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. Jesus Vasquez Torres (1º Examinador Interno)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. Alfredo de Oliveira Moraes (2º Examinador Interno)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. Nilo César Batista da Silva (1º Examinador Externo)
Universidade Federal de Sergipe

Prof. Dr. Ricardo Evangelista Brandão (2º Examinador Externo)
Instituto Federal de Alagoas

À Verdade Eterna,
Luz imutável, o Deus imanente-transcendente
de *Aurelius Augustinus*.

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais Antonio Pereira da Silva (*in memoriam*) e Terezinha de Paiva Pereira pelo amor e dedicação ao longo da minha vida.

Aos meus irmãos pelo apoio e incentivo.

À minha esposa Alessandra Rosa da Silva, meu seguro porto nesta extensa jornada de estudos. Grato por amor, carinho, apoio e dedicação nos períodos em que não pude estar presente.

Aos meus filhos Maria Isabel e Bernardo Augusto pela compreensão nas minhas mui dolorosas ausências.

Ao meu orientador, o Professor Dr. Marcos Roberto Nunes Costa pela amizade, pelos inestimáveis conhecimentos passados, pela paciência, compreensão, dedicação e acompanhamento ao longo de todo este trabalho.

Aos membros da banca examinadora os professores: Dr. Nilo César Batista da Silva (UFS), Dr. Ricardo Evangelista Brandão (IFAL), Dr. Alfredo Moraes (UFPE) e o Dr. Jesus Vasquez (UFPE) pelas valiosas contribuições que muito enriqueceram este trabalho.

Aos colegas do Departamento de Administração da UERN pelo suporte e apoio.

À Comunidade Católica Shekiná e ao seu Departamento de Estudos Bíblicos e Religiosos - DEBIR por despertar em meu espírito o ardente desejo pelo estudo da Filosofia.

Enfim, a todos que contribuíram direta ou indiretamente para o desenvolvimento desta pesquisa, meu muito obrigado!

Empenhei o meu coração no conhecimento da sabedoria, do engano e da loucura; e percebi que isso também é sofrimento e angústia para o espírito. Porque na muita sabedoria, há muito enfado, e quem aumenta em ciência, aumenta também na dor (Ecle. I, 17-18 - tradução nossa).

Dedique cor meum ut scirem prudentiam atque doctrinam erroresque et stultitiam et agnovi quod in his quoque esset labor et adflictio spiritus eo quod in multa sapientia multa sit indignatio et qui addit scientiam addat et laborem (Ecle. I, 17-18).

RESUMO

Nossa tese está assentada na hipótese de que Santo Agostinho se apropriou da dúvida cético-acadêmica, incorporando-a em seu método dialético-investigativo de busca da Verdade, com o intuito de superar o ceticismo vigente na Academia Média de Platão. Para isso, apresentou argumentos contra o ceticismo enquadrando-os em todos os segmentos das *pathematas* da alma apresentadas no livro VI de “A República”, as quais estão dispostas no esquema da “linha dividida” do ilustre Filósofo grego: *eikasia, pistis, dianoia e noesis*. Dentre os argumentos apresentados pelo Santo Doutor de Hipona, ganha destaque sua arrojada fórmula *si fallor, sun* – se me engano, existo –, denominada por nós neste estudo de dúvida ontológico-existencial. Contudo, a Verdade só será efetivamente alcançada no nível *noético* de pensamento, mediante processo de Iluminação divina, que acontece no intelecto humano, momento que em há uma superação da própria filosofia/dialética, cuja denominação emblema o título de nosso trabalho: a “superação da superação”.

Palavras-chave: Santo Agostinho. Dúvida. Verdade. Ceticismo. Iluminação Divina.

ABSTRACT

Our thesis is based on the hypothesis that St. Augustine appropriated the skeptic-academic doubt, incorporating it into his dialectical-investigative method of seeking the Truth, with the aim of overcoming the skepticism prevailing in Plato's Middle Academy. In order to do so, he presented arguments against skepticism by framing them in all segments of the soul *pathematas* presented in Book VI of "The Republic", which are arranged in the "divided line" scheme of the illustrious Greek Philosopher: *eikasia, pistis, dianoia* And *noesis*. Among the arguments presented by the Holy Doctor of Hippo, his bold formula stands out as *si fallor, sun* - if I am mistaken, I exist -, called by us in this study of existential ontological doubt. However, the Truth will only be effectively achieved at the noetic level of thought, through a process of divine enlightenment, which takes place in the human intellect, a moment in which there is an overcoming of philosophy / dialectic itself, whose denomination emblems the title of our work: "the overcoming of overcoming".

Keywords: Saint Augustine. Doubt. Truth. Skepticism. Divine Illumination.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	12
2	AGOSTINHO E O CETICISMO: APONTAMENTOS PRELIMINARES	18
2.1	<i>O CETICISMO GREGO E SUA INFLUÊNCIA NO PENSAMENTO DE SANTO AGOSTINHO</i>	19
2.1.1	<i>O ceticismo grego: um apanhado histórico</i>	20
2.1.2	<i>A tradição pirrônica: principais expoentes</i>	22
2.2	<i>A TRADIÇÃO ACADÊMICA</i>	28
2.3	<i>O ECLETISMO ROMANO DE MARCUS TULLIUS CICERO: HISTÓRICO</i>	47
2.3.1	<i>O ceticismo acadêmico de Cícero</i>	49
2.3.2	<i>A obra Acadêmica de Cícero</i>	52
3	EM BUSCA DA VERDADE: PRIMEIRAS INQUIETAÇÕES	54
3.1	<i>A TRAJETÓRIA INTELLECTUAL DE SANTO AGOSTINHO: SEUS PRIMEIROS ESTUDOS, O HORTENSIVS E O NEOPLATONISMO</i>	54
3.1.1	<i>A influência de Cícero e a leitura do Hortensius</i>	56
3.1.2	<i>Agostinho e o maniqueísmo</i>	60
3.1.3	<i>Uma curta temporada no ceticismo</i>	63
3.1.4	<i>De frente com Ambrósio, Bispo de Milão</i>	67
3.1.5	<i>O encontro com a ontologia grega: a leitura dos Libri Platonicorum</i>	69
3.2	<i>A INFLUÊNCIA NEOPLATÔNICA NO PENSAMENTO DE AGOSTINHO</i>	78
3.2.1	<i>As tríades hipostáticas de Plotino e o Deus Tri-Uno cristão</i>	79
3.2.2	<i>A superação da teoria da participação de Plotino pelo vínculo ontológico das criaturas com o Criador em Santo Agostinho</i>	81
3.2.3	<i>Agostinho e o problema ontológico do mal: uma explicação plotiniana</i>	84
3.2.4	<i>O modelo ascético-místico de retorno da alma a Deus pelo movimento de conversão da psyché ao Uno</i>	85
4	APROPRIAÇÃO E SUPERAÇÃO DA DÚVIDA ACADÊMICA NA BUSCA DA VERDADE	88

4.1	<i>O MÉTODO DIALÉTICO-AGOSTINIANO DE BUSCA DA VERDADE</i>	92
4.1.1	<i>Características do método dialético-agostiniano</i>	92
4.1.2	<i>O método dialético (η διαλεκτική τεχνη) no horizonte histórico-filosófico</i>	96
4.1.2.1	<i>A dialética platônica</i>	96
4.1.2.2	<i>A dialética aristotélica</i>	99
4.1.2.3	<i>A dialética dos estóicos</i>	101
4.1.3	<i>Linguagem e dialética no pensamento de Santo Agostinho</i>	103
4.1.4	<i>O método agostiniano inquiridor: discussão (disputatio), questão (quaestio), descoberta (inventio)</i>	109
4.1.5	<i>O núcleo “a priori” do método investigativo-agostiniano: “credo ut intelligam, intelligo ut credam”</i>	112
4.2	<i>A APROPRIAÇÃO DA DÚVIDA CÉTICA-ACADÊMICA COMO INSTRUMENTO DE BUSCA DA VERDADE</i>	119
4.2.1	<i>O método dialético-socrático-agostiniano de perguntas e respostas</i>	120
4.3	<i>A SUPERAÇÃO DA DÚVIDA CÉTICA-ACADÊMICA</i>	124
4.3.1	<i>A gnosiologia agostiniana</i>	125
4.3.1.1	<i>A constituição física, metafísica e ontológica do homem</i>	126
4.3.1.2	<i>A teoria da sensação agostiniana e sua relação com o processo de construção do conhecimento sensível</i>	143
4.3.2	<i>A teoria do conhecimento de Agostinho e sua relação com a “linha dividida de Platão”</i>	148
4.3.3	<i>A apreensão do conhecimento sensível – eikasial/pistis: as imagens, os objectos e o mundo</i>	153
4.3.4	<i>A apreensão do conhecimento dianoético: as evidências matemáticas</i>	160
4.3.5	<i>Si fallor sum – a superação dúvida ontológica-existencial em Santo Agostinho: a auto-noética</i>	164
4.3.5.1	<i>Enquadramento terminológico: o vocábulo “auto-noética”</i>	164
4.3.5.2	<i>O processo de superação da dúvida ontológica-existencial em Agostinho</i>	165
5	<i>A SUPERAÇÃO DA SUPERAÇÃO: O ENCONTRO COM A VERDADE NA DOUTRINA DA ILUMINAÇÃO DIVINA</i>	173
5.1	<i>A TEORIA DA ILUMINAÇÃO DIVINA DE SANTO AGOSTINHO: CONSIDERAÇÕES INICIAIS</i>	174

5.2	A ILUMINAÇÃO DIVINA: UMA SUPERAÇÃO/(RE)INTERPRETAÇÃO CRISTÃ DA TEORIA DA REMINISCÊNCIA PLATÔNICA	176
5.3	A SUPERAÇÃO DA SUPERAÇÃO: SALTO, TRANSCENDÊNCIA E ILUMINAÇÃO NA GNOSIOLOGIA AGOSTINIANA.....	187
5.4	MAPEAMENTO SINTÉTICO DO MODELO DE APROPRIAÇÃO/SUPERAÇÃO DA DÚVIDA ACADÊMICA NA FILOSOFIA DA INTERIORIDADE DE SANTO AGOSTINHO.....	193
5.4.1	A apropriação da dúvida cético-acadêmica	193
5.4.2	A superação da dúvida cético-acadêmica	195
5.4.3	A superação da superação: a Iluminação divina no homem	196
6	CONCLUSÃO.....	198
	REFERÊNCIAS	204
	APÊNDICE	208

1 INTRODUÇÃO

A formação completa do homem no século IV se dava mediante o cumprimento das chamadas Artes Liberais, compostas pelo *trivium* (gramática, dialética e retórica) e o *quadrivium* (aritmética, geometria, música e astronomia). Agostinho passou por todo este processo de formação intelectual, além de experienciar e conhecer doutrinas filosófico-religiosas materialistas como o maniqueísmo; a grande filosofia grega representada pelo racionalismo dialético de Platão; e ainda, a filosofia cosmológico-espiritualista dos neoplatônicos Plotino, Porfírio, Jâmblico e Apuleio.

Toda esta sólida formação intelectual, mostrou-se fator determinante para que o nosso Filósofo, fosse capaz de tratar de forma maestral uma vasta gama de assuntos filosóficos-teológicos ao longo de toda a sua vida. Todavia, nenhum tema despertou mais atenção de Agostinho do que a Verdade (*Veritas*). Toda a construção do sistema filosófico-metafísico-teológico agostiniano se deu a partir de suas elucubrações acerca da Verdade. Daí, ser esta mesma Verdade, vertente transversal em praticamente toda a sua obra.

Deste modo, o Santo Doutor idealizou um método dialético-investigativo-filosófico, especialmente usado em seus primeiros diálogos, que muito contribuiu para a superação do ceticismo e da dúvida quanto ao conhecimento em nível sensível e, conseqüentemente, para a descoberta das realidades inteligíveis que culminaria na contemplação intelectual da eterna Verdade transcendente, que tanto desassossego causou ao “*cor inquietum*” do Nosso Pensador.

Com isto em mente, indagamos de que forma foi desenvolvido o método filosófico-perquiridor de busca da Verdade de Santo Agostinho, como está composto o arcabouço estrutural deste modelo de investigação filosófica e até que ponto o pensamento platônico afetou na construção do seu modelo dialético-especulativo e em sua teoria da Iluminação Divina.

Para responder a problemática supracitada, sustentaremos a hipótese de que nosso Filósofo se apropriou da dúvida acadêmica, incorporando-a em seu método dialético-investigativo de busca da Verdade, com o intuito de superar o ceticismo vigente da Nova Academia. E ainda, que ao expor seus argumentos contra os céticos, o Santo Doutor atravessou todas as *pathematas* da alma apresentadas no livro VI de “*A República*” de Platão, as quais estão dispostas no esquema da linha dividida do Filósofo ateniense: *eikasia*, *pistis*, *dianoia* e *noesis*. Contudo, a Verdade só será efetivamente alcançada no nível *noético* de pensamento mediante processo de Iluminação divina, que acontece no intelecto humano, momento que em

há uma superação da própria filosofia/dialética cuja denominação, emblema o título de nosso trabalho: “superação da superação”.

Entretantes, nossa hipótese principal desdobra-se em três sub-hipóteses distintas, onde primeiramente demonstraremos que a dúvida, entendida como método investigativo da verdade, além de ser resquício da época em que Agostinho aderiu a doutrina cética, surgiu também da sua inquietação e do seu descontentamento com a doutrina do não-assentimento da verdade.

Em meio a isto, defenderemos que ao ultrapassar o nível *dianoético* de pensamento, Santo Agostinho supera o platonismo, no momento em que reveste a dúvida com um caráter ontológico-existencial – representado na fórmula *si, fallor sum* – deslocando o ângulo de pensamento, de uma realidade “*ad extra*” para uma realidade “*ad intra*”, em que o eu-pensante reflete sobre a sua própria existencialidade no mundo, numa *pathemata* anímica bastante específica deste campo do conhecimento agostiniano, a qual será denominado por nós de: afecção *autonoética*.

Por fim, testificaremos que a que a dúvida acadêmica passa a ser o elemento primordial que impulsiona o homem rumo ao ‘conhecimento de si mesmo’ e, conseqüentemente, das verdades eternas e inteligíveis veladas no interior do homem. Entretanto, esta Verdade inteligível-transcendente só será alcançada mediante a superação da superação, ou seja, pelo deslocamento da busca, do campo da razão para o transcendente por meio de uma espécie de *salto metafísico* da alma, do nível de afecção *autonoético* para o *noético* propriamente dito.

Isto posto, nossa pesquisa pretende demonstrar como Santo Agostinho se apropriou da dúvida cético-acadêmica utilizando-a como instrumento capaz de superar o próprio ceticismo vigente na Nova Academia de Platão, com o fim de alcançar a Verdade inteligível velada no interior do homem, a qual só poderá ser alcançada em sua plenitude mediante processo de Iluminação divina, no exato instante em que ocorre o *salto metafísico* da alma no inteligível-transcendente, efetivando com isto, a contemplação das Ideias eternas e da própria Verdade, no interior do homem.

Assim, em linhas gerais, esta tese trata-se de um estudo gnosiológico sobre o itinerário dialético-intelectual traçado por *Aurelius Augustinus* em sua inquietante busca pela Verdade. É, em outras palavras, uma investigação filosófica sobre a metafísica da interioridade agostiniana, meio pelo qual, nosso Filósofo se utilizou para estabelecer o processo de *apropriação e superação da dúvida cético-acadêmica*, em detrimento da incerteza do assentimento racional da Verdade, que só poderá ser alcançada mediante a transcendência da

própria filosofia/dialética, em um novo movimento anímico-intelectivo, por nós denominado de *superação da superação*.

Tal singularidade, assenta nossa tônica (a Verdade), entre as mais proeminentes temáticas já estudadas no agostinianismo, seja num remoto passado – período medievo –, seja hodiernamente. Dessarte, o fato de ser uma matéria tão amplamente estudada, em nada reduz sua relevância, tampouco implica este fato, no esgotamento das possibilidades de uma hermenêutica sólida e adjacente ao genuíno pensamento do Santo Doutor. Ao contrário, o tópico se mantém fecundo, alavancando a produção do conhecimento metafísico-filosófico e, conseqüentemente, contribuindo para o enriquecimento e a difusão de todo o *corpus* agostiniano até os dias de hoje.

Em termos metodológicos, será utilizado o método hipotético-dedutivo, dada a sua capacidade de encontrar soluções para problemas por meio do uso da razão, a partir da formulação de hipóteses previamente estabelecidas.

Assim sendo, nosso trabalho constitui-se uma pesquisa bibliográfica que será norteada pela leitura do *Contra Academicos* – obra principal deste estudo -, e de outras obras do Santo Doutor como, os *Soliloquiorum*, *De Beata Vita*, *De Dialectica*, *De Libero Arbitrio*, além de obras mais tardias como, *Confessiones*, *De Civitate Dei* e *De Trinitate* que também abordaram a questão da dúvida cética e o problema do assentamento e encontro com a Verdade. Desta forma, com o intuito de ser o mais fiel possível às fontes latinas primárias e, conseqüentemente, ao pensamento do *hipponensis*, optamos pela leitura dos textos originais em latim, extraídos das Obras Completas de San Agustín (edição bilingue) publicada pela Biblioteca de Autores Cristianos – BAC.

Além disso, dada especificidade e caráter do tema proposto, realizar-se-á uma pesquisa bibliográfica junto aos principais autores e comentadores de Santo Agostinho que trataram a temática em questão, ressaltando àquelas obras clássicas, por assim dizer, que acabaram se tornando fontes obrigatórias a todos aqueles que se propuseram a estudar o tema proposto, como por exemplo, a obra do grande medievalista da Academia francesa *Étienne Gilson*, intitulada *Introduction à l'Étude de saint Augustin*; a reconhecida obra do professor *Maurice Testard*, *Saint Augustin et Cicéron: Cicéron dans la Formation et dans L'oeuvre de Saint Augustin*; também não poderíamos deixar de consultar o padre Victorino Capánaga e sua obra *Agustín de Hipona: Maestro de la Conversión Cristiana*; por fim, fizemos uso do possante *Diccionario de San Agustín* do monge e pesquisador agostiniano Allan Fitzgerald, que muito nos auxiliou ao longo de toda dissertação de nossa tese.

Em pronta apresentação teórica, temos primeiramente, que todo o método especulativo-filosófico de busca da Verdade de Santo Agostinho, é precedido pelo que denominamos núcleo “*a priori*” do método agostiniano, cuja legenda é representada na máxima: “*credo ut intelligam, intelligo ut credam*” (creio para compreender, compreendo para crer). Agostinho não abre mão desta condição fundamental do filosofar cristão, é ela que anteriorizará todo esquema metafísico-teórico do método proposto pelo Santo Doutor.

Com isto em mente, Santo Agostinho inicia seu debate (*disputatio*) sobre a Verdade, discursando contra os céticos acadêmicos, que em sua época estavam vinculados à *Nova Academia* ou *Terceira Academia*, os quais negavam a possibilidade de assentimento da verdade. Para tal, Agostinho, em um retiro filosófico no vilarejo de *Cassicíaco*, escreve o *Contra Academicos* onde, com o intuito de combater os argumentos daqueles Filósofos, se *apropria* da dúvida cética e a utiliza como instrumento metodológico em seu processo epistemológico-dialético de busca da verdade.

No entanto, diferentemente dos acadêmicos, o Bispo de *Hippo* não estaciona na dúvida (*quaestio*), ao contrário, ele a *supera* demonstrando aos céticos que é possível apreender e assentir algumas verdades filosóficas. Entrementes, na construção dos seus argumentos, notaremos que Santo Agostinho desenvolve-os à medida que percorre o caminho gnosiológico apresentado por Platão no livro VI de “*A República*” o qual convencionou-se denominar, teoria da linha dividida: *eikasia, pistis, dianoia e noesis*.

Assim sendo, ao ultrapassar a *pathemata* dianoética Agostinho, ainda de posse de seu instrumento dubitativo – neste caso, a dúvida ontológico-existencial –, promove pela primeira vez na história da filosofia, uma reflexão ontológica sobre a sua própria existencialidade no mundo, representada na fórmula: *Si fallor, sum* (Se me engano, existo). Por se tratar de uma autorreflexão sobre si-mesmo, denominamos esta afecção: *autonoésis*.

Neste itinerário dialético-metafísico-gnosiológico de investigação da Verdade, podemos ainda notar um terceiro momento, que colocará o homem em contato direto com o inteligível-transcendente (*inventio*), é o que denominaremos neste estudo de: *superação da superação*, a qual faz ponto coincidente com eminente doutrina agostiniana da iluminação divina.

Como bem percebemos, três elementos gravitam em torno do esquema especulativo-inquiridor de busca da Verdade de Agostinho: o núcleo *a priori* “*credo ut intelligam, intelligo ut credam*”; a apropriação e superação da dúvida acadêmica; e por fim, a superação da superação. *Pari passo*, na medida em que o método transcorre seu curso dialético, identificamos como partes integrantes do processo de apropriação/superação da dúvida acadêmica, a

disputatio (discursão), a *quaestio* (questão ou dúvida) e a *inventio* (descoberta) que apontam para aplicação prática deste mesmo processo, do qual nos propomos a estudar.

Isto posto, nossa pesquisa integra uma estrutura formada por quatro capítulos. A primeira parte é destinada a um capítulo propedêutico sobre a história do ceticismo grego. Nosso intuito é localizar no tempo e no espaço, o tipo exato de ceticismo combatido por Santo Agostinho no *Contra Academicos*, bem como, em outras de suas obras mais tardias. Além disso, um apanhado histórico sobre o ceticismo, em muito auxiliará o leitor interessado, na compreensão de algumas terminologias cétricas usadas por Agostinho – como, por exemplo, o *pithanon* e o *eulogon* –, que somente à luz de um entendimento mais acurado sobre esta escola, seria possível entender a carga semântica que envolve estas terminologias.

No segundo capítulo, apresentaremos a trajetória intelectual de *Aurelius Augustinus*, suas principais influências – de Platão a Ambrósio de Milão –, sua experiência frustrante com o maniqueísmo, sua curta temporada no ceticismo, seu contato com a ontologia grega através dos “*libri platoniorum*”; e como tudo isto afetou intelectualmente o Filósofo africano, na construção do seu método de busca do conhecimento/Verdade.

O terceiro capítulo é, sem dúvida, o núcleo medular de toda tese. Nele será apresentado todo processo de apropriação/superação da dúvida cético-acadêmica com todas as suas características próprias, sejam: quanto a sua função teleológica, quanto ao seu caráter ascensional, quanto à sua interioridade etc. Dado ao caráter de interioridade do método agostiniano, procuramos delinear neste capítulo, ainda que de forma rudimentar e limitada, a estrutura da alma humana segundo pensada pelo Santo Doutor, para que através do conhecimento da alma, conheça-se também, o itinerário a ser tomado rumo à Verdade.

Ainda neste capítulo, mostraremos também, como o processo que reveste o método dialético-agostiniano – *disputatio, quaestio e inventio* – corresponde ao modelo de apropriação/superação da dúvida acadêmica, conforme sugerimos em nosso estudo. Na sequência, apresentaremos como se dá o processo de construção do conhecimento sensível em Agostinho, assim como, a relação sensação/corpo/alma no âmbito sensível.

Enfim, privilegiaremos também um espaço neste tópico para abordar a relação da gnosiologia agostiniana com a teoria da “linha dividida de Platão”, onde veremos como Agostinho percorreu todos os níveis de afecção da alma da “linha dividida”, evidenciando a possibilidade de conhecimento em todos os seguimentos da referida “linha”. Mais que isto, ultrapassando a lógica do pensamento platônico e ainda tomando a dúvida como instrumento norteador do seu método, Agostinho avançou ainda mais, ao propor um novo modo de pensar na filosofia, o pensar na primeira pessoa, onde o eu-pensante reflete, sobre sua própria

existencialidade no mundo. Neste momento, Agostinho eleva a dúvida ao seu estado mais desesperador e angustiante ao permitir-se cogitar sobre a possibilidade de sua não-existência no mundo, pensamento este representado na fórmula: *si fallor, sum*.

Além da alegoria da “linha dividida”, outras metáforas platônicas adjacentes a esta, reverberam-se no pensamento Santo Agostinho, como é o caso, da metáfora do sol e do célebre “mito da caverna”, que designam no projeto gnosiológico construído pelo Bispo de Hipona, a trajetória da interioridade-ascensional da alma, cuja imagem do sol – representação comum a ambas alegorias platônicas – mantém fina relação com a doutrina da Iluminação divina agostiniana, a qual será abordada no capítulo subsequente.

Desta forma, o quarto e último capítulo da nossa tese será destinado à *superação da superação*, ou seja, ao momento em que, após remover a dúvida acadêmica do caminho da Verdade, Agostinho realiza um novo movimento intelectualivo-racional em direção à esta mesma Verdade, que encontra-se paradoxalmente em seu interior ao mesmo tempo que o transcende.

Assim, esta nova manobra intelectualiva da alma, pode ser entendida como um salto metafísico na mais profunda camada anímica já experimentada pelo homem. Um local não-espacial da alma, tão íntimo e penetrante que transcende o seu próprio interior ou, porque não dizer, o próprio espírito (*spiritus*) do homem, que aqui se confunde com sua própria *mens*. Não é forçoso lembrar que todo este movimento acontece na *pathemata noética* de pensamento, via processo de *iluminação divina*, a qual será apresentada e detalhada no decorrer do capítulo.

Isto posto, podemos então considerar a superação da superação como o fim teleológico de todo o sistema epistemológico-metafísico-filosófico de Santo Agostinho. É nela (superação da superação) onde se efetiva o (re)encontro do homem com o seu Princípio Ontológico (Deus/Verdade), o que faz desta superação um momento incisivo e determinante no pensamento do Santo Doutor, haja vista ser neste ponto da linha segmentada (nível *noético*), onde se realiza a felicidade plena do Filósofo-cristão. Nisto consiste o *eudaimonismo* (*εὐδαιμονισμός*) *agostiniano*, a busca pelo Sagrado que há em nós.

2 AGOSTINHO E O CETICISMO: APONTAMENTOS PRELIMINARES

No século IV, o cristianismo havia se consolidado ante o Império Romano. Porém, apesar da força do seu crescimento, muitas outras doutrinas surgiam e se difundiam ameaçando a fé cristã. Algumas ainda resistiam ao tempo, como foi o caso do Ceticismo Grego, que havia se instaurado na Academia de Platão por meio de seus escolarcas Arcesilau e Carnéades, séculos depois da morte do seu fundador.

O ceticismo foi uma “corrente filosófica” que floresceu na Grécia Antiga entre os séculos III e IV a.C. assegurando a impossibilidade do conhecimento. Acredita-se que o ceticismo teve sua origem com Pirro de Élis (365-270 a.C.), Filósofo que elevou a conduta cética ao seu mais alto grau de radicalismo. Numa análise etimológica, verificamos que o termo ceticismo deriva do grego *skeptomai* (σκεπτομαι) que pode ser traduzido por “olhar atentamente”, “perscrutar” ou “examinar”. Sua etimologia remonta à palavra grega *skepsis* (σκεψις), que numa tradução literal significa “exame”. Esta, por sua vez, remete ao substantivo grego “busca”.

Quanto a sua filosofia, os cétricos pirrônicos, como eram assim denominados os antigos adeptos do ceticismo, asseguravam que nenhum tipo de conhecimento era possível conforme escreve Santo Agostinho no *Contra Academicos*: “O homem não pode saber nada ao certo” (*Contra acad.*, 3, 7 - tradução nossa)¹. Esse posicionamento antidogmático prevaleceu durante algum tempo nesta escola, sendo aos poucos amenizada, porém, sempre prevalecendo a ideia da não possibilidade do assentimento da verdade dada à incapacidade dos sentidos em apreender as coisas externas.

Tomando isto como base, o conhecimento não seria possível e, conseqüentemente a verdade também não poderia ser jamais apreendida nem tampouco assentida. Entrementes, o Doutor de Hipona se apresenta como uma importante personagem contra os cétricos, em defesa do assentimento da Verdade, e a principal obra onde este embate epistemológico acontece é no *Contra Academicos*.

O *Contra Academicos* foi a primeira obra escrita de Santo Agostinho que chegou até nós. Foi redigida logo após sua conversão ao cristianismo, na vila de Cassiciáco, lugar onde o Santo Doutor havia se retirado para dar início o seu *otium philosophicum* comumente chamado

¹ “l’ homme ne peut rien savoir d’une manière certaine”. A presente citação refere-se, na verdade, ao fragmento 101 do livro *Hortensius*, de *Cícero*. Este livro, hoje perdido, foi o responsável pelo despertar de Santo Agostinho para filosofia. Conforme ele próprio cita em suas *Confissões*, o mesmo se tratava de uma exortação ao estudo da filosofia.

de “retiro de Cassiciaco”, juntamente com sua mãe e alguns parentes e amigos. Trata-se de um *diálogo* que tem como personagens Navígio, irmão de Agostinho, seu amigo Alípio, e seus dois discípulos: Licênio e Trigécio, filhos de Romaniano, seu amigo e antigo mecenas, além é claro, do próprio Agostinho que protagoniza todo o diálogo.

O tema central discutido no *Contra Academicos* é o conhecimento, ou mais precisamente, a possibilidade de acesso do homem a este conhecimento. O tema é levantado por Santo Agostinho em consequência à forte influência do ceticismo em sua época, o qual sustentava a impossibilidade de apreensão de qualquer conhecimento por parte do indivíduo, devido à incapacidade dos sentidos para alcançar à realidade das coisas.

Em sua estrutura, o *Contra Academicos* está dividido em três livros, nos quais são apresentadas seis discussões sobre a questão epistemológica da possibilidade de apreensão da Verdade. Dessa forma, são estas as principais problemáticas que contornam a obra em questão e que Santo Agostinho tentará resolver: a Verdade é acessível ao homem? Podemos ser felizes apenas buscando a Verdade sem a pretensão de encontrá-la? O sábio pode dar o seu assentimento a alguma coisa? E, podemos confiar em nossos sentidos como fonte de nossos conhecimentos? Para solucionar essas aporias, Santo Agostinho apresenta uma série de argumentos que tentam resolver o problema cético do conhecimento os quais serão problematizados e analisados nesta pesquisa.

2.1 O CETICISMO GREGO E SUA INFLUÊNCIA NO PENSAMENTO DE SANTO AGOSTINHO

Que é a verdade? A resposta para essa pergunta vem inquietando filósofos do mundo inteiro desde a antiguidade. Porém, tal problema assume uma dimensão ainda mais profunda quando acompanhado a este, associamos outra questão não menos dificultosa: é possível se conhecer a verdade? Uma grande corrente filosófica conhecida pelo nome de *Ceticismo Acadêmico* defendia que verdade nenhuma poderia ser alcançada, mas, apenas procurada incansavelmente sem a pretensão de encontrá-la, posto que a mesma encontrava-se velada e inacessível ao homem.

Santo Agostinho se opôs a esta corrente, a qual passou a combater, imputando-lhes argumentos bastante sólidos e dificultosos de serem refutados. Em meio a tais argumentos, ganha destaque o “*Si fallor, sum*” (se me engano, existo), um autêntico e arrojado esquema axiomático desenvolvido pelo Santo Doutor para desmontar o ceticismo em seu próprio solo. Tal argumento será detalhado mais adiante.

Porém, para uma melhor compreensão do posicionamento de Agostinho sobre o ceticismo grego, bem como, entender os principais contrapontos levantados por este Filósofo à esta escola, mister se faz conhecer primeiramente a origem do ceticismo, seus principais representantes e ensinamentos.

2.1.1 O ceticismo grego: um apanhado histórico

Como anunciamos no início este capítulo, o ceticismo foi uma corrente filosófica que floresceu na Grécia antiga entre os séculos III e IV a.C. assegurando a impossibilidade do conhecimento ou do acesso à verdade. Acredita-se que o ceticismo teve sua origem com Pirro de Élis (365-270 a.C.), filósofo que elevou a conduta cética ao seu mais alto grau de radicalismo.

Tal movimento filosófico pode ser caracterizado segundo a sua conduta ou modo de agir. Assim, o caráter investigativo atribuí aos céticos a denominação de *zetéticos* (*ζητητικός*) ou “*aqueles dispostos ou aptos a investigar*”; daí: por suspenderem seu juízo ante a equipolências dos argumentos, foram chamados de *eféticos* (*εφεκτικοί*); por costumeiramente duvidarem de tudo, exceto dos fenômenos, foram denominados *aporéticos* (*απορητικός*) e, por fim, os céticos são considerados pirrônicos devido ao seu fundador Pirro de Élis.

Na história do ceticismo é ainda possível perceber algumas mudanças de ordem gnosiológica no pensamento cético. Seus representantes foram aos poucos se afastando do modo de vida adotado pelo seu fundador e conseqüentemente dando uma nova roupagem ao movimento em relação às suas origens. Esse distanciamento, de certa forma, acabou acarretando o surgimento do que os historiadores denominaram de fases do ceticismo.

A primeira fase corresponde ao “ceticismo antigo” que se desenvolveu entre os séculos IV e III a.C., tendo como principais representantes o seu fundador, Pirro de Élis e seu discípulo Timão. Foi nessa fase que o ceticismo viveu a sua forma mais radical, negando a existência até mesmo dos fenômenos (*φαινόμενος*), ou seja, “daquilo que ‘aparece’ e está à nossa frente”. Todo esse radicalismo seria amenizado na segunda fase desta escola, o “ceticismo acadêmico”.

A segunda fase do ceticismo recebeu a denominação de Acadêmico por ter se desenvolvido no seio da Academia de Platão após sua morte em 347 a.C. Seus principais representantes foram Arcesilau, que segundo *Diôgenes Laértios* foi o fundador da Academia Média e o primeiro a adotar a *epoché* (*εποχή*) (cf. *Vidas*, IV, 28) e Carnéades que adotou o

pithanon (πιθανον)² como resposta a questão das representações que ora se apresentam como verdadeiras, ora como falsas.

A terceira fase do ceticismo foi caracterizada pelo seu cunho dialético. Sua finalidade principal foi combater o dogmatismo da doutrina platônica e seus principais nomes foram Enesidemo e Agripa. Enesidemo foi considerado por muitos Filósofos como um dos mais fortes representantes do ceticismo grego. Em sua doutrina apresentou os dez tropos (τρόποι) (cf. *Vidas*, IX, 78-79) ou modos que asseguram os motivos pelos quais o cético deve suspender seu juízo. Sobre Agripa pouco se sabe, a não ser pelos doxógrafos Sexto Empírico e Diógenes Laércio (cf. *H.P.* I, 167-177 e *Vidas*, IX, 88-99), que afirmam ter Agripa acrescentado mais cinco tropos aos já existentes.

Por fim, a quarta e última fase do ceticismo grego está sob a orientação dos médicos empiristas Sexto, Menodoto e Teodas. Brochard (1959) divide esta fase em duas partes distintas: uma parte denominada por ele de negativa ou destrutiva e outra de positiva ou construtiva. Na parte negativa o ceticismo empírico assemelha-se ao ceticismo dialético, principalmente no que diz respeito à desconstrução das teses dos dogmáticos, opondo experiência ou observação à filosofia. Nisso não diferenciaram muito de Enesidemo e Agripa. A parte positiva do ceticismo empírico está relacionada à sua adesão ao fenômeno ou às coisas evidentes. Sexto Empírico confirma:

Quem afirma que o cético não admite aquilo que aparece não compreendeu o que dissemos. Pois, como dissemos anteriormente, certamente não refutamos as aparências sensíveis. Mas quando investigamos a essência tal qual aparece assentimos sobre aquilo que aparece, o que está evidente, mas [quando] investigamos o que aparece é sobre o que se diz acerca do que aparece (*H.P.* I, 19 - tradução nossa)³.

Como podemos perceber na citação de Sexto Empírico, o ceticismo empírico concede o assentimento (*συγκατάθεση*) às coisas evidentes, que fazem parte do dia-a-dia do cético, como foi mostrado anteriormente, o que se questiona é se as coisas que aparecem condizem de fato com sua essência. Sobre esse ponto específico, Sexto Empírico aconselha a suspensão de juízo ou utilizando o termo grego, a *epoché*.

Perpassando essas fases, percebemos um determinado afastamento do ceticismo pirrônico na fase inerente ao ceticismo acadêmico, ficando, assim, a primeira, a terceira e a

² Tradução: Provável. Cícero utiliza o termo latino *fortasse* (provável) para traduzir a palavra grega *πιθανον*. Daí Carnéades ser considerado um cético probabilista.

³ “Οἱ δὲ λέγοντες ὅτι ἀναιροῦσι τὰ φαινόμενα οἱ σκεπτικοὶ ἀνήκοοί μοι δοκοῦσιν εἶναι τῶν παρ’ ἡμῖν λεγομένων· τὰ γὰρ κατὰ φαντασίαν παθητικὴν ἀβουλήτως ἡμᾶς ἄγοντα εἰς συγκατάθεσιν οὐκ ἀνατρέπομεν, ὡς καὶ ἔμπροσθεν ἐλέγομεν· τὰ δὲ ἐστὶ τὰ φαινόμενα. ὅταν δὲ ζητῶμεν, εἰ τοιοῦτον ἐστὶ τὸ ὑποκείμενον ὅποιον φαίνεται, τὸ μὲν ὅτι φαίνεται δίδομεν, ζητοῦμεν δ’ οὐ περὶ τοῦ φαινομένου ἀλλὰ περὶ ἐκείνου ὃ λέγεται περὶ τοῦ φαινομένου”.

quarta fases relacionadas à tradição pirrônica propriamente dita, enquanto a segunda fase ligava-se ao que se convencionou chamar de tradição acadêmica.

A fim de auxiliar no cumprimento dos objetivos propostos por esta pesquisa, o presente trabalho obedecerá a uma estrutura não relacionada às fases do ceticismo, mas às tradições nelas existentes. O intuito é isolar a fase acadêmica em um capítulo à parte para melhor analisá-la, uma vez que, ao que tudo indica, foi a essa fase que Santo Agostinho direcionou a sua crítica, a qual pode ser encontrada nos registros de *Contra Academicos*.

2.1.2 A tradição pirrônica: principais expoentes

Sobre a tradição pirrônica, compartilha desse pensamento o ceticismo desenvolvido nas seguintes fases: o antigo ou pirrônico, como não poderia deixar de ser, devido ao seu fundador, bem como o ceticismo dialético e o empírico, ambos com uma postura bem mais amena e menos radical do que o ceticismo pirrônico. Porém, antes de tratar da tradição pirrônica propriamente dita, convém considerar ainda que, segundo Brochard (1959), alguns historiadores fizeram uma divisão bastante simples do ceticismo: diferenciaram-no apenas como sendo o antigo e o novo ceticismo, colocando nessa última divisão os acadêmicos.

As semelhanças e diferenças existentes entre as fases do ceticismo já foram abordadas no tópico anterior, porém, faz-se necessário notar que, no que diz respeito à tradição do ceticismo, há algumas divergências de opiniões quanto ao início do novo ceticismo. O problema gira em torno da localização de Enesidemo nessa divisão. O doxógrafo Diógenes Laércio, sempre, ao referir-se a Enesidemo, coloca-o ao lado de Pirro e de seu discípulo Timão, representantes do ceticismo antigo. Assim, lemos em Diógenes Laércio:

Pode-se compreender todo o modo de deduções conclusivas dos cétricos lendo suas obras conservadas. O próprio Pirro, na verdade, nada deixou escrito, porém seus discípulos e companheiros de investigação – Timão, Aenesídemos, Nausifanes e ainda outros –, deixaram (*Vidas*, IX, 102).

Assim, Enesidemo é colocado não apenas como fazendo parte dessa tradição, mas também como companheiro de Pirro e Timão. Se assim o for, Enesidemo enquadrar-se-ia no ceticismo antigo. No entanto, Brochard (1959) alerta para a diferença nas doutrinas desses Filósofos, citando Eusébio de Cesareia em sua *Praeparatio Evangelica*: “Enesidemo renovou o ceticismo, que sofrera um eclipse durante muito tempo” (EUSEBIO DE CESARÉIA, *apud* BROCHARD, 1959, p. 36 - tradução nossa)⁴. Ora, tal renovação colocá-lo-ia não no antigo ceticismo, mas diretamente no novo. Esse trabalho seguirá a linha de pensamento de Brochard,

⁴ “Aenesideme renouvella le scepticisme qui avait, pendant un temps assez long, subi une éclipse”.

localizando Enesidemo no início do novo ceticismo ou, segundo a divisão deste trabalho, no ceticismo dialético.

a) O ceticismo antigo: Pirro e Timão

O ceticismo antigo surgiu com Pirro de Élis por volta do ano 365 a.C. O Filósofo em questão viveu o ceticismo em sua mais austera forma; depois de Pirro, nenhum outro seguidor conseguiu ser tão fiel a essa doutrina. Pirro não deixou nada escrito, ficando aos seus discípulos e seguidores a missão de registrar a sua doutrina na história da filosofia.

O fato de nada ter deixado escrito alinha-se perfeitamente com a sua conduta e o seu pensamento: “Pirro afirmava que nada é honroso ou vergonhoso, nada é justo ou injusto, e aplicava igualmente a todas as coisas o princípio de que nada existe realmente [...]” (*Vidas*, IX, 63). Assim sendo, Pirro jamais cairia na incoerência de deixar registrada sua doutrina, sua indiferença (*αδιαφορία*) o impedia.

A vida de Pirro, segundo Diógenes Laércio, foi um exemplo de fidelidade ao seu pensamento, o que lhe custou inúmeras histórias pitorescas baseadas em fatos jocosos do seu cotidiano (cf. *Vidas*, IX, 62-67). Acompanhou a expedição de Alexandre, o Grande, à Ásia, o que lhe conferiu contato com a cultura e filosofia do Oriente.

Sobre sua doutrina, graças ao testemunho de Diógenes Laércio, sabe-se que adotava a *epoché* devido à equipolência dos argumentos: “Pirro introduziu e adotou os princípios do agnosticismo e da suspensão de juízo, como diz Ascânio de Abdera” (*Vidas*, IX, 61). Porém, veremos esse testemunho entrar em contradição se nos depararmos com outra citação de Diógenes Laércio: “*Arcesilao, filho de Seute* [...] nasceu em Pitane, na Eólia. Com ele começa a Academia média; foi o primeiro a suspender o juízo por causa da contradição de argumentos opostos” (*Vidas*, IV, 28).

Como se percebe, há certa contradição nas citações desse doxógrafo, já que ora aponta Pirro como introdutor da *epoché* no ceticismo, ora aponta esse feito para Arcesilau. Porém, se aceitarmos o ponto de vista dos historiadores que defendem Pirro como o pai do ceticismo e considerarmos que Arcesilau tenha nascido cinquenta anos após o florescimento desse filósofo⁵, bem como o modo de vida indiferente que levava, aliás uma característica bem

⁵ Se acompanharmos a tese de Brochard de que Pirro nasceu por volta do ano 365 a.C. e que, segundo os antigos doxógrafos, tenha vivido até os noventa anos, temos uma base para situar sua morte em torno do ano 275 a.C. Considerando ainda que Arcesilau tenha florescido por volta de 315 a.C. e morrido em 240 a.C., por meio de um simples raciocínio, justificamos a situação supracitada.

marcante de Pirro, isso tudo nos daria subsídios e motivos suficientes para considerar Pirro o autor da *epoché*.

Pirro teve alguns discípulos, porém o mais ilustre sem dúvida foi Timão de Fliunte (325-235 a.C.), considerado o sucessor mais legítimo da doutrina de Pirro, devido à semelhança entre o seu pensamento e o do seu mestre. Escreveu inúmeros livros, no entanto, quase todos se perderam, restando apenas alguns fragmentos da sua mais famosa obra, *Silos*, e da obra *Imagens* (*Ἰδαλμοί*). Por meio desses fragmentos, podemos ter acesso ao pensamento de Timão.

Segundo Brochard (1959), *Silos* é uma paródia ao canto de Homero e uma obra destinada a menosprezar e destruir a importância dos filósofos que defendiam a segurança das impressões sensíveis. No primeiro livro dos *Silos*, Timão, referindo-se a Pirro, escreveu: “ao qual nenhum mortal é capaz de resistir” (BROCHARD, 1959, p. 83 - tradução nossa)⁶. Essa citação demonstra a admiração de Timão por Pirro, assim como a importância deste para o ceticismo que se iniciava.

A segunda obra que restou, *Imagens*, refere-se, numa primeira interpretação, aos fenômenos observáveis e necessários à vida comum de qualquer pessoa. Sob outro ponto de vista, a obra diz respeito às aparências enganosas que servem de obstáculo à vida feliz do Filósofo. Diferentemente de *Silos*, é um livro que trata dos modos pelos quais se pode chegar à ataraxia.

Outra pista sobre o pensamento desse Filósofo cético quem nos dá é Diógenes Laércio (cf. *Vidas*, IX, 76). Segundo ele, Timão, em *Pítton*, obra hoje perdida, interpretava a fórmula “não mais” (*οὐδὲν μᾶλλον*) como “não definir coisa alguma, ou antes, não aderir a opinião alguma”. Em outras palavras, conforme seu mestre, “suspender o juízo”.

b) O ceticismo dialético: Enesidemo e Agripa

Como já acenamos, o ceticismo dialético teve como seus representantes Enesidemo e Agripa. Enesidemo certamente foi o mais notável deles. Nasceu em Cnossos, Creta. Ensinou em Alexandria. A data exata do seu nascimento é incerta; alguns historiadores sustentam que viveu por volta do ano 130 d.C., outros o colocam como contemporâneo de Cícero. Talvez, suas mais significativas contribuições ao ceticismo tenham sido: 1) a organização dos dez modos (*τρόποι*), trazendo à tona os argumentos que invalidam qualquer possibilidade de apreensão da realidade (*ἀλήθεια*), dada a insegurança dos sentidos; 2) os oito modos do

⁶ “*Auquel nulmortel n’est capable de résister*”.

ceticismo destinados a desconstruir as teses dos dogmáticos. Todos esses modos oferecem as razões necessárias e fundamentais para levar qualquer pessoa à suspensão de juízo (*ἐποχή*), abstendo-se, assim, de todo assentimento.

Sumariamente, temos que Enesidemo (cf. *H.P.*, XIV, 36-175), em seus dez modos, apresenta uma série de sinais relacionados às inúmeras diferenças de percepção existentes entre os homens e os animais e nos homens entre si, os quais anulam qualquer tentativa de pronunciamento sobre a realidade das coisas externas. Assim, no primeiro modo, teríamos que as coisas externas nos afetam de forma diversa da que ocorre com os outros animais. Por exemplo, a visão da abelha é diferente da visão do homem, o olfato do cão difere também do olfato dos seres humanos, de modo que não existe razão alguma para privilegiar uma à outra.

Entre os homens, ocorre também algo semelhante: as particularidades inatas dos seres humanos ou as idiosincrasias (*ιδιοσυγκρασία*), se utilizarmos o termo grego encontrado nos antigos registros das *Hipotiposis*, são tantas que não se pode dar assentimento sobre qualquer tipo de comportamento como sendo o correto. Para uns, determinadas substâncias são prejudiciais, para outros, não; então pergunta-se: qual é o critério de escolha? O da maioria? Esta resposta não é suficiente e, portanto, não satisfaz a escolha.

Enesidemo apresenta ainda outros argumentos relacionados à diferença dos sentidos que envolvem as circunstâncias bem como à distância das coisas, que se apresentam de uma determinada forma quando distantes e de outra quando próximas. Daí tiraríamos que aquilo a que temos acesso são apenas fantasias (*φαντασται*), impressões das coisas reais; o real, ou a realidade das coisas, é de fato inacessível para o cético. Não é possível dar assentimento quanto à natureza das coisas também devido às misturas que compõem os objetos. Em outras palavras, não é possível separar os objetos daquilo que os envolve, como luz, calor etc., para, assim, poder examiná-lo com mais cuidado; a quantidade, a relatividade das coisas, a raridade com que aparecem ao sujeito assim como os seus costumes e valores finalizariam os dez modos de Enesidemo.

Sobre os seus oito modos, sem a intenção de enumerá-los um a um, temos que foram dirigidos contra os dogmáticos, que procuravam explicar os fenômenos por meio de suas causas. Para Enesidemo, as causas de um determinado fenômeno também não nos são acessíveis. Essas causas atribuídas aos fenômenos pelos dogmáticos são apenas especulações ou hipóteses que podem ser ou não verdadeiras; no entanto, quanto à sua exatidão, não existe certeza alguma.

O sucessor de Enesidemo no ceticismo foi Agripa. Quase nada de informação nos chegou sobre esse Filósofo cético. Sexto Empírico não menciona uma só vez o seu nome em

seus livros. O que encontramos são registros de cinco modos atribuídos por Sexto aos novos cétricos (*νεώ τεροι σκεπτικοί*)⁷, que, no texto de Diógenes Laércio (cf. *Vidas*, IX, 88-89), são relacionados ao nome de Agripa. Supomos, com grande possibilidade de acerto, dada a semelhança de conteúdo desses dois manuscritos, que foi a esse Filósofo que Sexto Empírico (cf. *H.P.*, I, 167-177) se referiu ao expor os cinco modos de suspensão de juízo.

Os cinco modos de Agripa dizem respeito a: (i) discordância das percepções; (ii) regressão ao infinito; (iii) relação; (iv) hipótese; e (v) raciocínio circular ou dialelo (*διάλληλος*). Sobre a discordância, Agripa alerta para as proposições que os Filósofos dogmáticos asseguram; ora, tais proposições são amiúde defendidas por determinados dogmáticos e refutadas por outros, como é o caso dos estóicos e epicuristas, o que evidencia um conflito de opiniões em que não há qualquer meio para se optar por esta ou aquela afirmação.

Na regressão ao infinito, as provas apresentadas para determinados axiomas não têm validade alguma, porque elas precisam ser comprovadas, como também a comprovação desta e assim por diante. No modo da relação, suspende-se o juízo porque nunca podemos saber a natureza real das coisas, somente como ela aparece em relação ao sujeito, o que é considerado insuficiente do ponto de vista cético. No quarto modo, Agripa questiona a atitude dos dogmáticos, que, não encontrando uma saída para a regressão ao infinito, aceitam como certos alguns axiomas sem necessariamente testá-los.

Por fim, o raciocínio ou inferência circular, que consiste em recorrer ao próprio objeto para poder demonstrá-lo, como exemplifica Diógenes Laércio: “Por exemplo, alguém que pretenda demonstrar a existência dos poros pelas emanações serve-se da existência dos poros para confirmar a ocorrência das emanações” (*Vidas*, IX, 89).

Esses seriam, então, os principais argumentos e razões expostos por Enesidemo e Agripa que justificariam a suspensão de julgamento por parte do cético. Foram argumentos sólidos que alicerçaram toda a base filosófica do ceticismo grego e que durante muito tempo permaneceram como fórmulas difíceis de serem superadas; problemas levantados pelos cétricos quase que intransponíveis e que tantos transtornos trouxeram para os dogmáticos daquela época.

⁷Cf. *H.P.* I, 164. Sob nossa tradução, temos que: “Os novos cétricos transmitiram estes cinco modos da suspensão de juízo: primeiro, o da discordância, segundo, o da regressão ao infinito, terceiro, o da relação, quarto, o da suposição (hipótese), e quinto, o do círculo vicioso - *Οἱ δὲ νεώτεροι σκεπτικοὶ παραδιδάσκει τὸν τρόπον τῆς ἐποχῆς πέντε τοῦσδε, πρῶτον τὸν ἀπὸ τῆς διαφορῆς, δεῦτερον δὲ εἰς ἄπειρον ἐκβάλλοντα, τρίτον τὸν ἀπὸ τοῦ πρὸς τι, τέταρτον τὸν ὑποθετιόν, πέμπτον τὸν διάλληλον*”.

c) O ceticismo empírico: Menodoto, Teodas e Sexto Empírico

O ceticismo empírico está intimamente ligado à medicina grega. Esta, após ter passado por uma fase bastante obscura, foi, conforme afirma J. Dias Pereira (2007), a partir do século V a.C., tornando-se mais culta e também mais próxima dos problemas filosóficos. No entanto, a escola empírica acabou por se dividir, adotando duas visões distintas, uma que passou a ser denominada de racionalista e outra, empirista.

Os racionalistas (*λογικοί*) acreditavam que a medicina deveria ultrapassar as fronteiras da experiência, alcançando o inobservável, assim, seria possível se chegar à causa das enfermidades e daí à cura das doenças. Os empiristas (*ἐμπειρικοί*) se opunham a esse pensamento. Para eles, nada que não fosse observável poderia ser tido como verdadeiro, portanto, os médicos racionalistas estavam equivocados.

Entretanto, séculos mais tarde, surgia outra escola, conhecida como metódica, mais próxima do ceticismo, que questionava o pensamento dos empiristas e dos racionalistas. Concordava com aqueles no tocante à impossibilidade do conhecimento do inobservável, discordando deles no que diz respeito à sua afirmação dogmática de que o conhecimento só seria possível no âmbito do observável. Assim, ainda conforme J. Dias Pereira,

Todo esse debate, de natureza em última análise epistemológica, entre as diferentes correntes da medicina grega, se desenvolveu fora das escolas filosóficas [...]. Coube, porém, ao ceticismo grego a incorporação dessa epistemologia empirista ao campo da filosofia propriamente dito (PEREIRA, 2007, p. 28).

Tendo em mente o que foi dito, temos, de forma resumida, que, conforme citam Annas e Barnes na introdução das *Outlines of Scepticism*: “Os médicos teóricos e práticos poderiam ser distribuídos em três grandes escolas de pensamento: racionalismo, empirismo e metodismo” (ANNAS; BARNES, 2000, p. 12 - tradução nossa)⁸.

Isso posto, encontramos aí os primeiros passos do ceticismo empírico. É o início do último período do ceticismo grego. Os empíricos (*ἐμπειρικοί*) eram, como dizia Brochard (1959), antes de qualquer coisa, fenomenistas, ou seja, aceitavam o fenômeno como critério para a aplicação do seu método empirista, e não teria como ser diferente.

Antes de tudo, possuíam características marcantes do ceticismo dialético, chegando alguns historiadores a não fazer qualquer distinção entre o ceticismo dialético e o ceticismo empírico. Assim, os representantes do ceticismo dialético, estavam determinados a destruir todo

⁸“*Medical theorists e medical practitioners could be distributed among three broad schools of thought: rationalism, empiricism, Methodism*”.

tipo de dogmatismo, missão que foi tomada similarmente pelos empiristas. Prova disso são os registros dos modos de Enesidemo e Agripa nas *Hipotiposis Pirrônicas*, pois juntos constituíram a principal causa de tormentos dos dogmáticos de sua época.

Dessa forma, os mais importantes representantes foram os médicos Menodoto, Teodas e Sexto Empírico. Pouco se sabe sobre os dois primeiros. Diógenes Laércio cita-os vagamente, sem se aprofundar na sua história e na sua doutrina, limitando-se a escrever: “[...] deste Antíocos foram discípulos Menôdotos de Nicomédia, médico empírico, e Teiodas de Laodicea. De Menôdotos foi discípulo Herôdotos de Tarso, filho de Arieus” (*Vidas*, IX, 116). Brochard (1959) afirma que foi a partir desses dois Filósofos que a medicina foi incorporada de vez ao ceticismo e que Teodas parece ter sido o primeiro a utilizar o termo *τήρσεις* (observação) em substituição a *ἀυτοψία* (autopsia).

Assim como seus antecessores, pouco se sabe sobre Sexto Empírico. Seus pais e sua origem permanecem desconhecidos. O nome Empírico se dá pela sua relação com o empirismo. De sua obra, sobreviveram dois livros: *Hipotiposis Pirrônicas* e *Adversus Mathematicos*, sendo estas as mais confiáveis fontes sobre o ceticismo antigo. Graças à conservação delas, hoje podemos ter acesso à sua doutrina, assim como grande parte do conhecimento da história do ceticismo grego.

Tendo tudo isso em vista, e dando seguimento à pesquisa, apresentamos a seguir o ceticismo acadêmico, lembrando que a estrutura deste trabalho não está seguindo a ordem cronológica da história do ceticismo. Nossa proposta foi apresentar sob forma esquemática as tradições pelas quais passou o ceticismo grego. A razão para tal foi detalhar e, conseqüentemente, analisar de modo mais específico, o tipo de ceticismo que foi alvo das críticas de Santo Agostinho.

2.2 A TRADIÇÃO ACADÊMICA

A história da Academia teve início com Platão, por volta do ano 387 a.C., quando ele fundou nos jardins localizados aos arredores de Atenas, que outrora pertenceram ao herói grego Academo (*Ἀκαδήμους*) – daí o nome Academia –, uma instituição onde se versava sobre os diversos saberes daquela época, tais como: filosofia, geometria, música, dentre outros.

Após a morte de Platão, em 347 a.C., a Academia foi assumida por Espeusipo, permanecendo este como seu dirigente até 338 a.C. Outros escolarcas passaram por ela, como Xenócrates (338-314 a.C.), Polêmon (314-269 a.C.) e Crates (269-264 a.C.). Entretanto, foi somente com Arcesilau que o germe do ceticismo parece ter se fixado na Academia, afastando-

a cada vez mais da doutrina do seu mestre e fundador. O início desse período ficou conhecido como Academia média.

Os principais expoentes dessa fase foram Arcesilau e Carnéades. A crítica de Santo Agostinho ao ceticismo é direcionada a esse período da Academia. Os dois acadêmicos acima citados tiveram seus pensamentos expostos em *Contra Academicose* foram mencionados várias vezes por Agostinho em sua obra, o que ressalta a importância dessa fase da Academia para esta pesquisa. A próxima fase da Academia é caracterizada por uma forte tendência dogmática e encontra em Filo de Larissa o seu mais ilustre representante.

Dessa forma, são reconhecidos os seguintes períodos na Academia de Platão: a antiga, a média e a nova Academia. Essa divisão pode ser encontrada nos antigos registros de Diógenes Laércio, que já utilizava o termo Academia média em seus escritos. É sobre Arcesilau que ele se refere na citação que se segue: “Com ele começa a academia média” (*Vidas*, IV, 28). Entretanto, Brochard aponta outras divisões:

Os antigos distinguem até cinco Academias: a de Platão, a de Arcesilau, a de Carnéades e de Clitômaco, a de Filo e de Cármiade e a de Antíoco. Uma tradição mais autorizada, com a qual concordamos, distingue apenas duas: a Antiga e a Nova, a de Platão e aquela de Arcesilau (BROCHARD, 1959, p. 99 - tradução nossa)⁹.

Mondolfo, em alusão ao período em que a Academia teve como escolarca Arcesilau, diz: “Esta fase é chamada Nova Academia, ou também Média, por quem chama de Nova a posterior fase eclética” (MONDOLFO, 1959, p. 150 - tradução nossa)¹⁰.

Como se percebe, as diversas fases pelas quais passou a Academia foram distinguidas ora por apenas antiga e nova Academia, ora por antiga, média e nova Academia. Essa distinção ou divisão fundamenta-se na visão de cada doxógrafo ou estudioso do ceticismo antigo em relação à doutrina prevalecente em cada período. Para efeito de metodologia e com o intuito de melhor enfatizar essas fases, relacionando cada uma a seus devidos representantes, optaremos pela divisão que nos parece mais adequada: antiga, média e nova Academia.

A primeira divisão, na citação apresentada por Brochard e Mondolfo, tem como base os registros de Sexto Empírico em suas *Hipotiposis Pirrônicas* e a segunda, o testemunho de Cícero em *De Oratore*. Outras divergências podem ser percebidas quando se refere às fontes disponíveis do ceticismo. Dumont (1986, p. 719-723) assegura que Cícero, por não conhecer o termo grego *skeptikos* (σκέπτικός), não poderia interpretar corretamente o ceticismo. Essa talvez

⁹“Les anciens distinguaient parfois jusqu’à cinq académiciens : celle de Platon, celle d’Arcésilas, celle de Carnéade et de Clitomaques, celle de Phillon et de Charmide, celle d’Antiochus. Une tradition plus autorisée, a laquelle nous nous conformerons, n’en distingue que deux : l’Ancienne et la Nouvelle, celle de Platon, et celle d’Arcésilas”.

¹⁰“Esta fase llamada nueva Academia, o también media, por quien llama nueva a la posterior fase eclética”.

seja uma das causas para justificar as diferenças de pensamento entre essas duas fontes e o porquê de a crítica de Agostinho não se aplicar ao ceticismo encontrado nos registros de Sexto Empírico.

O problema consiste no fato de que Cícero, excetuando o conceito do provável, em certos momentos, confere aos acadêmicos um pensamento muito mais próximo do Pirronismo do que da Academia média:

De minha parte, aliás, certo como estou de que existe algo que pode ser compreendido (tenho defendido esse ponto já há muito tempo), estou ainda mais seguro de que o homem sábio nunca mantém uma opinião, isto é, nunca assente uma coisa que seja falsa ou desconhecida (*Acad.*, II, 59 - tradução nossa)¹¹.

Ora, afirmar que o sábio não deve formar uma opinião a favor das coisas não seria um pensamento muito próximo daquele adotado pelo pirronismo? Isso não acabaria, inevitavelmente, deslocando a crítica de Agostinho do ceticismo acadêmico para o pirrônico? Isso não seria, ainda como diz Dumont (1986), qualificar os céticos como Filósofos que não afirmam nada?

Fato é que parece haver uma semelhança considerável entre essas duas escolas. O tema em questão já estava presente em *Noites Áticas*, de Aulo Gélcio:

Velha porém é a questão, e por muitos escritores gregos tratada: se acaso alguma diferença haja, e quanto, entre os Filósofos pirrônicos e os acadêmicos. Uns e outros com efeito *skeptikoi*, *efektikoi*, *aporetikoi* são ditos, porque uns e outros nada afirmam e pensam nada ser compreendido (*Noites*, XI, V, 6).

Esta citação, datada do século II a.C., confirma o pensamento de Santo Agostinho em *Contra Academicos* de que os céticos acadêmicos nada podem afirmar: “Os Acadêmicos sustentam duas coisas (...) nada se pode conhecer e não se deve dar assentimento a nada” (*Contra Acad.*, III, X, 22 - tradução nossa)¹². Em continuidade, o nosso compendiador latino encerra o parágrafo cinco do livro XI de *Noites*, com uma nota esclarecedora:

Embora isso então de modo todo semelhante tanto os pirrônicos digam quanto os acadêmicos, eles foram considerados que diferem todavia entre si, tanto por causa de outras coisas como até principalmente porque os acadêmicos ao menos compreendem isso mesmo, que nada pode ser compreendido, e decidem por assim dizer que nada pode ser decidido; os pirrônicos nem sequer isso de alguma maneira por verdadeiro dizem parecer, porque nada parece ser verdadeiro (*Noites*, XI, V, 8).

¹¹ “*Mihi porro non tam certum est esse aliquid quod comprehendi possit (de quo iam nimium etiam diu disputo) quam sapientem nihil opinari, id est numquam adsentiri rei vel falsae vel incognitae*”.

¹² “*Duo sunt quae ab Academicis dicuntur (...) Nihil posse percipi; et: Nulli rei debere assentiri*”.

Outra distinção bastante significativa e elucidativa quanto a essa questão encontramos em Brochard. Os limites que separam o ceticismo acadêmico do pirronismo ou do ceticismo antigo, como também é chamado, estão assim descritos:

Além disso, os pirrônicos se limitam a dizer que a verdade não foi encontrada: eles não dizem que é inacessível; não desistem em vê-la um dia descoberta; eles a buscam; são zetéticos. **Arcesilau acredita que a verdade não somente não foi descoberta, mas que não pode ser**, e a razão que ele dá é que não há representação verdadeira [elas] são tais que não se possa encontrar uma falsa absolutamente semelhante (BROCHARD, 1959, p. 97 - tradução e destaque nossos)¹³.

O fato de a Academia, conforme Brochard (1959), negar a possibilidade de se encontrar a verdade foi fator preponderante na construção da crítica agostiniana ao ceticismo. Isso pode ser percebido ao longo de todo o segundo livro do *Contra Academicos*, no qual Santo Agostinho problematiza a razão pela qual alguém se enveredaria na busca de algo sem que nunca tivesse a pretensão de encontrar esse algo. Nisso consiste a filosofia do cético acadêmico, ir em busca da verdade, mesmo sem pretender encontrá-la. Esse problema será pormenorizado no terceiro capítulo desta pesquisa.

Esclarecida a distinção entre o ceticismo desenvolvido na Academia e aquele que teve início com Pirro, passemos então à Academia Antiga, com a finalidade de compreender melhor a origem dessa fase do ceticismo que deu início à *tradição acadêmica*.

a) A antiga academia: Platão, Espeusipo e Xenócrates

Soa um tanto estranho falar sobre ceticismo em Platão, porém o intuito aqui não é determinar se houve ou não ceticismo em Platão, muito embora o método dialético de investigação apresentado em seus diálogos muito se assemelhe àquele utilizado pelos cétricos. O próprio Sexto Empírico acena para esse impasse: “Uns consideram Platão dogmático, outros, aporéticos, outros, ainda, parte aporético e parte dogmático” (*H.P.* I, 221 - tradução nossa)¹⁴.

Relembrando, aporéticos são todos aqueles que dizem não crer em nada, exceto nos fenômenos. Os próprios cétricos, segundo Sexto Empírico, se autodenominam aporéticos, portanto, tentar enquadrar Platão como aporético é ao mesmo tempo considerá-lo cético, e nisso os antigos já divergiam, como podemos notar nos fragmentos das *Hipotiposis*.

¹³ « En outre, les pyrrhoniens se bornent à dire que la vérité n'est pas encore trouvée : ils ne disent pas qu'elle soit inaccessible ; ils ne désespèrent pas de la voir découvrir un jour ; même ils la cherchent ; il sont zetétiques. Arcésilas croit que la vérité non seulement n'est pas trouvée, mais qu'elle ne peut l'être ; et la raison qu'il en donne, est qu'il n'y a pas représentation vraie qui sont telle qu'on n'en puisse trouver une fause absolument semblable ».

¹⁴ « Τὸν Πλάτωνα οὖν οἱ μὲν δογματικὸν ἔφασαν εἶναι, οἱ δὲ ἀπορητικόν, οἱ δὲ κατὰ μὲν τι ἀπορητικόν κατὰ δὲ τι δογματικόν ».

Outra citação acerca dos supostos vestígios de ceticismo em Platão pode ser encontrada em Cícero: “Platão [...] cujos livros nada afirmam (*Acad.*, I, XII, 46 - tradução nossa)”¹⁵. Em outra passagem, encontramos:

Assim, muitos diálogos têm sido postos por escrito, o que torna impossível duvidar que Sócrates considerou que nada pode ser conhecido, ele fez apenas uma exceção, não mais, ele disse que sabia que nada sabia. Por que eu deveria falar sobre Platão? Ele certamente não teria criado essas doutrinas em tantos volumes se não as tivesse aceitado, pois de outra forma, não haveria sentido em definir a ironia do [seu] mestre (*Acad.*, II, 74 - tradução nossa)¹⁶.

Nas duas passagens acima, Cícero vale-se do fato de que, nos diálogos platônicos, Sócrates, em certas ocasiões, parece deixar uma lacuna aberta ao abordar determinados assuntos, como, por exemplo, a justiça, a coragem etc. No entanto, salvo em certos casos isolados, há inúmeras questões na doutrina platônica que podem certamente enquadrá-la como uma doutrina eminentemente dogmática, como é o caso da Teoria das Ideias, dos Contrários e da Imortalidade da alma, dentre outras.

A doutrina da Academia, como não poderia deixar de ser, girava em torno das teorias acima citadas, continuando assim até o ceticismo se instaurar por meio dos seus novos diretores, Arcesilau e Carnéades, séculos depois da morte de Platão. Esse talvez tenha sido um dos motivos que levou Santo Agostinho a confrontar-se com os acadêmicos, sua forte influência platônica pode o ter levado a tomar um partido.

Quando apontamos que o abandono do pensamento de Platão por parte da Academia pode ter motivado Agostinho a se levantar contra o ceticismo, fazemos isso tendo em vista que Agostinho alicerçava boa parte de sua filosofia sobre a filosofia platônica, como, por exemplo, na Teoria das Ideias, largamente disseminada na Academia mesmo após a morte de seu fundador. Agostinho aceitava a tese das ideias e divergia de Platão apenas sobre o local em que se encontravam essas ideias, e o meio para alcançá-las, porém o princípio era o mesmo. Enquanto Platão localizava suas ideias num mundo suprassensível, invisível e metafísico, Agostinho as localizava na mente de Deus. E enquanto Platão advoga a reminiscência como meio de atingi-las, Agostinho defende que elas chegam até nós por Iluminação divina. Assim, uma desconstrução da filosofia platônica é por consequência a desconstrução da filosofia agostiniana.

¹⁵ “*Platonem [...] cuius in libris nihil adfirmatur*”.

¹⁶ “*Ita multi sermones perscripti sunt e quibus dubitari non possit quin Socrati nihil sit visum sciri posse; exceptit unum tantum, scire se nihil se scire, nihil amphus. Quid dicam de Platone? qui certe tam multis libris haec persecutus non esset nisi probavisset, ironiam enim alterius, perpetuam praesertim, nuha fuit ratio persequi*”.

Outro ponto importante na doutrina de Platão a ser considerado encontra-se no diálogo *Teeteto*. O diálogo de cunho epistemológico trata do encontro de Sócrates com o jovem Teeteto, no qual se desenrola uma conversa que tem por finalidade descobrir uma definição para o conhecimento. Segue citação na íntegra:

De fato, se posso me aventurar, a assim dizer, não é uma má definição do conhecimento que você apresentou e que Protágoras também usou. Ele disse a mesma coisa de maneira diferente. Ele disse em algum lugar que o homem “é a medida de todas as coisas, das que existem e das que não existem (PLATÃO, *Teet.*, 2006, p. 40 - tradução nossa)¹⁷.

Como se pode perceber, na citação acima, encontramos a célebre fórmula de Protágoras: “o homem é a medida de todas as coisas”. Assim, partindo dessa proposição, podemos, então, deduzir que a realidade das coisas externas vai depender da pessoa que as observa, de modo que uma pessoa pode ter uma determinada impressão de um objeto e outra ter uma impressão completamente diferente do mesmo objeto. Por essa razão, o homem seria a medida de tudo mais que existe fora dele, o conhecimento, sob essa óptica, seria *relativo* ao observador.

Platão contesta a veracidade da proposição de Protágoras, pois, segundo esse raciocínio, tudo leva a crer que o conhecimento não passa de sensação, dedução que o referido Filósofo resiste em aceitar, pois, caso aceite tal proposição, conseqüentemente, ele será também obrigado a aceitar que não se pode ensinar nada a ninguém, haja vista que o conhecimento é inerente única e exclusivamente à pessoa e nada pode mudar isso: “Então para mim a minha percepção é verdadeira, pois, em cada caso, é sempre parte do meu ser, e eu sou, como diz Protágoras, o juiz da existência das coisas que são para mim e da não existência daqueles que não são para mim” (PLATÃO, *Teet.*, 2006, p. 73 - tradução nossa)¹⁸.

O que fazer agora com todo ensinamento passado na Academia? O que fazer agora com a própria Academia? Aceitar a tese de Protágoras é condenar toda filosofia de sua época a um interminável relativismo do qual ela não poderia sair jamais.

Ainda no *Teeteto*, encontramos o problema dos sentidos, que muito se assemelha aos questionamentos céticos sobre a possibilidade de assentimento das coisas externas: “Como bem sabes, em tudo isto a doutrina que apresentamos parece ser refutada, pois certamente temos falsas sensações, e de modo algum é verdade que tudo é para cada homem [exatamente] o

¹⁷ “Κινδυνεύεις, μέντοι λόγον ού φαῦλον ού εἰρεκέ ναι περὶ ἐπιστήμης ἀλλ’ ὃν ἔλεγε καὶ Προταγόρας. Τοόπον δὲ τινα ἄλλον εἶρηκε τὰ αὐτὰ ταῦτα. Φεσὶ γάρ που’ πάντων, χρημὰ των μέτρον’ ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων, ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων, ὡς οὐκ ἔστιν”.

¹⁸ “ἀλεθῆς ἄρα ἐμοὶ ἢ ἐμῇ αἰσθησις· τῆς γὰρ ἐμῆς οὐσίας ἀεὶ ἔστιν· καὶ ἐγὼ κριτῆς κατὰ τὸν Προταγόραν τῶν τε ὄντων ἐμοὶ, ὡς ἔστι, καὶ τῶν μὴ ὄντων, ὡς οὐκ ἔστιν”.

que lhe aparece, ao contrário, nada é o que parece” (PLATÃO, *Teet.*, 2006, p. 61 - tradução nossa)¹⁹.

Como se vê na citação acima, o fato de as coisas não se apresentarem exatamente como elas são já era um pensamento presente na filosofia platônica, o qual foi passado adiante provavelmente na antiga Academia pelos discípulos do seu fundador e, possivelmente, este foi um dos motivos que levou Filo, séculos mais tarde, a defender a tese de que houve apenas uma única Academia e não várias, como está sendo apresentado nesta pesquisa. O fato é que Platão levanta várias questões que muito se assemelham ao ceticismo, apesar de que, várias vezes, ele as traz à tona para em seguida refutá-las.

O sucessor de Platão na Academia foi Espeusipo, que assumiu a direção da Academia por volta do ano 347 a.C. Pouco se sabe sobre esse Filósofo; há indícios de que tenha sido sobrinho de Platão. Conta-se que, apesar de embelezar a Academia, muito prejuízo trouxe para a instituição. Esses prejuízos de ordem doutrinária provocaram o descontentamento daqueles que permaneciam fiéis ao mestre. Os chamados neoplatônicos vieram a dedicar parte de sua obra a assuntos relacionados à moral, mas o principal assunto discutido nesse período parece ter sido a formação dos mistos, ou seja, a explicação da existência dos múltiplos na realidade. Para explicar esse fenômeno, foi necessário recorrer à *teoria dos contrários* do seu mestre. No final de sua vida, Espeusipo foi acometido de uma paralisia e passou a direção da escola para Xenócrates, em 339 a.C.

A Academia dirigida por Xenócrates voltou a se aproximar da doutrina deixada por Platão. Aquele escolarca realizou um trabalho de classificação de toda a filosofia deixada por Platão. Foi concorde com a filosofia dos Pitagóricos e formulou um dos primeiros exercícios de análise combinatória, calculando os números possíveis de sílabas que poderiam ser formadas a partir das letras do alfabeto.

Xenócrates foi avesso ao pensamento do seu antecessor. Enquanto Espeusipo quebrava a possibilidade de continuidade das formas do Ser, Xenócrates defendia essa possibilidade, haja vista que fora fundamental para o desenvolvimento de seu pensamento acerca dos números. Xenócrates associou as ideias de Platão aos números e permaneceu como dirigente da Academia até o ano 314 a.C.

Esses foram, então, os principais nomes da Antiga Academia. Como se percebe, a doutrina vigente na escola de Platão no século IV a.C. foi marcada por um caráter dogmático.

¹⁹ “θίσθα γάρ που ὅτι ἐν πᾶσι τούτοις ὁμολογουμένως ἐλέγχεσθαι δοκεῖ ὃν ἄρτι διῆμεν λόγον, ὡς παντὸς μᾶλλον ἡμῖν ψευδεῖς αἰσθήσεις ἐν αὐτοῖς γιγνομένας, καὶ πολλοῦ δεῖ τὰ φαινόμενα ἐκάστω ταῦτα καὶ εἶμαι, ἀλλὰ πᾶν τοῦνατίον οὐδὲν ὧν φαίνεται εἶναι”.

O que daqui se conclui é que, com a morte do fundador da Academia, esta não se afasta muito do pensamento original deixado por Platão. Após a morte de Xenócrates, outros diretores platônicos passaram pela Academia. São eles: Polêmon (314-269 a.C.) e Crates (269-264 a.C.), último dirigente da Academia Antiga.

b) A Academia Média: Arcesilau e Carnéades

Essa fase da Academia corresponde àquela à qual a crítica de Santo Agostinho é direcionada. Aqui, a Academia toma um rumo completamente novo, o ceticismo é instaurado na escola de Platão e o responsável por essa mudança é Arcesilau, motivado pelo desejo de combater a presunção dos estoicos de afirmarem ter encontrado a verdade. Para Arcesilau, a verdade não apenas não havia sido encontrada, mas também ninguém jamais poderia encontrá-la.

Essa tendência dogmática, como já foi dito, já estava presente no seio da Antiga Academia, que, segundo Brochard (1959), depois de Platão, não passara por muitas mudanças, já que seus sucessores praticamente se limitaram a dar seguimento à doutrina de seu mestre, no sentido de estudar e entender melhor sua filosofia, sem, no entanto, ambicionar grandes modificações em seu pensamento, pois a verdade já havia sido encontrada.

Surpreendentemente, há quem sustente que o ceticismo de Arcesilau tenha se originado do modelo dialético desenvolvido por Sócrates. Essa é uma hipótese a ser considerada, se levarmos em conta o fato de que Sócrates afirmava “nada sei”, muito embora essa sentença fosse precedida pela afirmação: “sei”. No caso de Arcesilau, nem mesmo isso ele considerava como verdadeiro. Fato é que, ao introduzir a dúvida na Academia, Arcesilau inovou, abalando toda uma estrutura que havia sido construída sobre os alicerces de verdades já estabelecidas e que vinha sendo disseminada junto aos discípulos da Academia.

Contudo, uma questão em particular bastante discutida na Academia média, especialmente por Arcesilau, foi a fórmula denominada *Definição de Zenão* ou *Critério da Verdade*, desenvolvida pelo fundador do estoicismo, Zenão de Cício (333 – 262 a.C).

Esta discussão teve sua origem na Grécia em decorrência de um problema de cunho eminentemente epistemológico, que envolvia a distinção entre as coisas que aparecem,

phainomenon (φαινόμενων),²⁰ e as coisas que podem ser pensadas, *nouménon* (νοούμενων)²¹. Essa problemática consiste na dificuldade em determinar se as aparências condizem, de fato, com a realidade (ἀλεθία)²² ou se são meras impressões (φαντασία), impossíveis de serem corretamente apreendidas pelos sentidos, uma vez que os céticos, embora não neguem a existência dos sentidos, relutam em afirmar que estes sejam confiáveis.

Então engana-se fortemente quem diz que a academia aboliu os sentidos: os Acadêmicos jamais afirmaram que não existe cor, nem sabor, nem som; tudo que eles buscam estabelecer é que não há nessas sensações um caráter de certeza e de verdade que não possa nunca se encontrar em outra parte (*Acad.*, II, XXXII, 103 - tradução nossa)²³.

Os contra-argumentos de Arcesilau direcionados ao Critério da Verdade de Zenão serão tema central do *Contra Academicos* de Santo Agostinho, que, segundo Matthews (2007), tentará provar que é possível ao sábio conhecer a verdade. O ponto de partida para essa empreitada é, sem dúvida, o *Critério da Verdade de Zenão*. Por esse motivo, segue o detalhamento dessa fórmula.

Primeiramente, acentuamos a dificuldade de expor a fórmula que define o *Critério da Verdade de Zenão* em seu sentido autêntico, devido às várias formas e configurações que a mesma tomou ao longo do tempo. O próprio Cícero (fonte do Hiponense) e o próprio Santo Agostinho revelam-nos apenas o seu sentido, e não a fórmula em si²⁴. Agostinho, mesmo em *Contra Academicos*, apresenta duas ou três formas diferentes dessa definição, todas contendo um só sentido, mas estruturas diferentes.

Em *Academica*, de Cícero, encontramos talvez a fonte mais primitiva e certamente a mais próxima da fórmula original de Zenão: “[Uma representação] é de tal modo verdadeira que tal [representação] não pode ser falsa” (*Acad.* II, XXXV, 113 - tradução nossa)²⁵.

²⁰ O termo *phainomenon* é uma transliteração da palavra grega φαινόμενων e possui uma ligação muito estreita com as coisas ou os objetos que estão à nossa vista. Dentre as muitas traduções, destacamos: aparecer, fazer conhecer, manifestar, surgir e parecer. Com isso, o termo *phainomenon* pode ser entendido como tudo que pode ser percebido e apreendido por meio do uso dos sentidos.

²¹ O termo grego *nouménon* (νοούμενων) pode ser também traduzido por *coisas inteligíveis* e também por *coisas que podem ser pensadas*. O νοούμενων frequentemente se apresentava em contraposição ao φαινόμενων, o que acabou determinando o caráter investigativo do ceticismo.

²² O vocábulo *aletheia* (ἀλεθία) se constitui como um termo chave para a nossa pesquisa, uma vez que compreende em sua tradução o significado de realidade e/ou verdade. Ora, o assentimento da *verdade* se dá justamente pela apreensão da *realidade* do objeto, ou seja, no que consiste ao objeto em sua mais pura essência (οὐσία), daí sua relevância.

²³ “Itaque ait vehementer errare eos qui dicant ab Academia sensus eripi, a quibus numquam dictum sit aut colorem aut saporem aut sonum nullum esse, illud sit disputatum, non inesse in iis propriam quae nusquam alibi esset veri et certi notam”.

²⁴ Cf. *Acad.*, I, XI, 41; II, VI, 18; II, XX, 66; II, XXXV, 113. *Contra Acad.* II, V, 11; III, IX, 18; III, IX, 21.

²⁵ “tale verum quale falsum esse non possit”.

Assim, mediante estudo e análise dos antigos fragmentos, podemos apresentar o *Critério da Verdade de Zenão* na seguinte fórmula: “uma aparição só pode ser apreendida como real se ela se apresentar de tal modo que não possa parecer uma falsidade”.

Analisando a definição de Zenão, temos inicialmente que o Filósofo estóico vai se utilizar da expressão “representação compreensiva” ou “representação cataléptica” (*φαντασια καταληπτική*) para assegurar seu *Critério da Verdade*. Porém, antes de adentrar numa análise mais pormenorizada desta definição, cabe explicar a “ausência” da expressão “representação compreensiva” na fórmula apresentada.

Antes de tudo, é bom lembrar que em grego a palavra “φαντασια” é empregada para designar as impressões ou a aparição de coisas e o termo “καταληπτική” pode ser traduzido como compreensão. Para efeito de esclarecimento, o ato de compreender pode ser entendido como o ato de apreender na mente algo que foi captado pelos sentidos. Destarte, fica então evidente a presença implícita do conceito ou do termo “φαντασια καταληπτική”, de modo que podemos, com isso, dar seguimento à explicação do *Critério da Verdade*.

Uma representação cataléptica pode ser entendida como o ato de a mente humana apreender um determinado objeto externo a ela, de modo que a percepção do sujeito em relação a esse objeto seja uma representação idêntica ao próprio objeto. Com isso, deduz-se que nem toda representação é compreensiva. A mente pode apreender um determinado objeto e se enganar quanto à sua realidade, como é o caso de algumas ilusões causadas pela mente.

Em todos esses casos supracitados (ilusões), as representações não são verdadeiras, o mais apropriado seria denominá-las *acatalépticas* (*ακαταληπτικοί*). Para que uma representação seja compreensiva, o objeto necessariamente tem que ser impresso na mente de tal forma que nada distinto dele possa ser apreendido pela mente, apenas o objeto em si. Se assim for possível, a representação é verdadeira. Para ratificar o que foi dito, Diógenes Laércio diz:

Há duas espécies de apresentações; uma apreende imediatamente a realidade, e a outra apreende a realidade com pouca ou nenhuma nitidez. A primeira, que os estóicos definem como critério da realidade, é determinada pelo existente, de conformidade como próprio existente, e é impressa e estampada na alma. A outra não é determinada pelo existente, e não é, portanto, nem clara nem distinta (*Vidas*, VI, 47).

Foi sob esse *Critério da Verdade* que a Academia média, em especial Arcesilau, ironicamente se firmou. Arcesilau aceitou o critério da verdade dos estoicos, no entanto, alegou que não havia representações compreensivas e, se não existem tais representações, não há critério de verdade. Não havendo critério de verdade de fato, o sábio jamais poderia dar o seu assentimento a qualquer coisa.

No entanto, em que Arcesilau se baseia para afirmar que não há representações catalépticas? Primeiramente, os estóicos afirmavam que uma representação compreensiva difere de uma representação considerada falsa, coisa que para o acadêmico não é possível, haja vista que não há meios para diferenciar tais representações. Daí se conclui que a tese do *Critério da Verdade* não é válida.

Arcesilau também recorria à falibilidade dos sentidos para refutar os estoicos em suas próprias teorias, como é o caso das impressões que temos durante o sonho, na embriaguez, na loucura etc. Todas essas ilusões são prova contundente de que as representações verdadeiras não existem, portanto, não há meios de se alcançar a verdade.

Diante de tudo, qual seria então a atitude do Filósofo ou do sábio? Suspender o juízo. Essa seria a atitude mais prudente a ser tomada. Aliás, é a Arcesilau que muitos estudiosos atribuem a invenção da *epoché* (ἐποχή). Contudo, essa atitude cética coloca Arcesilau numa situação bastante complicada. Ele teria que responder uma questão ainda mais dificultosa: como viver sem acreditar em nada? Viver segundo essa doutrina implica necessariamente uma inação absoluta por parte do Filósofo cético, e isso é impossível. Não dá para viver sem agir; a ação está sempre ligada à vida prática do ser humano.

Esse problema se torna ainda mais complicado se levarmos em consideração que na Grécia antiga o que se esperava da filosofia, além do conhecimento sobre causas e origem das coisas, era uma determinada forma de conduta de vida no cotidiano prático do sujeito. Essa é uma questão da qual Arcesilau não tem como se desviar. Era preciso se livrar desse impasse e a saída que Arcesilau encontrou foi o argumento do *eulogon* (εὐλογον) ou razoável.

Todavia, o que seria o *eulogon* citado por Arcesilau? Sabe-se que pode ser traduzido por razoável ou plausível, mas qual o seu sentido na doutrina de Arcesilau? Segundo Brochard (1959), alguns estudiosos chegaram a confundir o *eulogon* com o *pithanon* (πιθανον) de Carnéades, que será abordado mais adiante. A verdade é que, numa primeira análise, somos realmente levados a essa conclusão. No entanto, após uma análise mais aprofundada, percebemos algumas diferenças que distinguirão esses dois termos.

Primeiramente, Arcesilau não aceita o provável de Carnéades; logo, seria incoerente adotar um termo quando ele mesmo o rejeita. Outra diferença pode ser encontrada nos significados dos termos. O significado de *pithanon* muito se aproxima de verossimilhança ou provável e o *eulogon*, por seu turno, de razoável. Por último, o *pithanon* conduz a assentimento, enquanto o *eulogon*, somente para questões de ordem prática, equivaleria à verdade.

Para um melhor entendimento desse argumento (*eulogon*), podemos apresentá-lo segundo os manuscritos do *Contra Matemáticos* VII, 158, de Sexto Empírico:

Mas dado que depois disto é preciso também ocupar-se do que concerne à conduta da vida, a qual não se dá sem um critério de verdade, do qual também a felicidade, ou seja, o fim da vida, extrai a própria credibilidade, Arcesilau afirma que quem suspende o seu assenso sobre tudo regulará suas escolhas e suas rejeições e, em geral, suas ações, o critério do razoável ou plausível (*τῶν εὐλογον*); e procedendo segundo esse critério realizará ações retas (*καταθώματα*): de fato, alcança-se a felicidade mediante a sabedoria, e a sabedoria (*φρόνησις*) está nas ações retas, e a ação reta é a que, uma vez realizada, tem uma justificação razoável ou plausível. Portanto, quem se atém ao plausível agirá retamente e será feliz (SEXTO EMPÍRICO *apud* REALE, 1994, p 423-424).

Com o critério do razoável, Arcesilau autoriza o cético a dar o seu assentimento às coisas relacionadas à vida prática do Filósofo e acredita, dessa forma, ter superado a questão da falta de ação ocasionada pela mais completa descrença cética, que o levou a suspender o juízo.

No entanto, o fato é que, apesar de todo o argumento apresentado, Arcesilau não consegue se esquivar por completo. Nesse sentido, Regis Jolivet aponta: “o cético, para ser lógico consigo mesmo, *não deveria falar, nem se mexer sequer*, uma vez que toda palavra e todo gesto implicam alguma afirmação. Aristóteles diz muito bem que o cético desceria ao plano de vegetal” (JOLIVET, 1987, p. 246). É uma dura crítica que o ceticismo, com todo seu espírito inquisidor, terá bastante trabalho para superar.

Outro representante da Academia média, Carnéades, talvez um dos nomes mais expressivos do ceticismo, dirigiu fortes críticas ao critério de verdade de Crisipo. Assim, enquanto Arcesilau concentrava-se em refutar o dogmatismo de Zenão, fundador do estoicismo, Carnéades, por sua vez, não hesitou em atacar veementemente a filosofia de Crisipo.

Segundo Brochard (1959), a doutrina de Carnéades se fixava em três pontos centrais: a teoria da certeza, a existência dos deuses e o soberano bem. Entrementes, ao se afirmar que sua doutrina concentrava-se nesses pontos, entenda-se que, na verdade, Carnéades se detinha em refutar esses argumentos desenvolvidos pelos estóicos. No entanto, sua filosofia não se limitou a refutar apenas os estóicos, mas a muitos outros que o antecederam. Sexto confirma: “Carnéades se opôs não somente aos estóicos, em relação ao problema do crítico, mas também a todos os Filósofos anteriores” (SEXTO EMPÍRICO *apud* MONDOLFO, 1959, p. 151 - tradução nossa)²⁶.

Carnéades, assim como Arcesilau, afirma não haver *Critério de Verdade*²⁷, pois, para toda afirmação verdadeira, uma falsa de igual valor pode ser contraposta; é o princípio da

²⁶ “Carnéades se opuso, no solamente a los estoicos, respecto al problema del criterio, sino también a todos los Filósofos anteriores”.

²⁷ “El [Carnéades] demuestra que no existe criterio absoluto de verdad: ni razón, ni sensibilidad, ni representaciones, ni ninguna otra cosa. Pues todos éstos nos engañan igualmente”

equipolência, do qual esse Filósofo se utiliza para refutar a doutrina estoica. Esse pensamento foi registrado na obra *Academica* de Cícero. Segue a citação:

Há quatro argumentos destinados a provar que não há nada que possa ser conhecido, percebido ou compreendido, que é o objeto de todo este debate: o primeiro desses argumentos é que não existe representação falsa; o segundo, que uma representação falsa não pode ser conhecida: o terceiro, que há representações, entre as quais não há nenhuma diferença, é impossível [afirmar] que algumas sejam conhecidas e outras não, o quarto, que não há nenhuma representação verdadeira ao lado da qual não esteja junta outra representação [falsa] (*Acad., II, XXVI, 83* - tradução nossa)²⁸.

Para entender a citação supracitada, é necessário lembrar a doutrina dos estoicos, pela qual se acreditava existirem representações verdadeiras e representações falsas, as quais se diferenciavam por meio de propriedades intrínsecas, de modo que seria possível identificar aquelas que fossem representações exatas dos objetos que representavam daquelas que não fossem. Foi com base nesses critérios que Carnéades estabeleceu um contra-argumento, o qual foi exposto na citação anterior e que pode ser sumarizado no seguinte esquema:

- (1) Não existem representações falsas;
- (2) Uma representação falsa não pode ser cognoscível;
- (3) Existem representações nas quais não há nenhuma diferença entre si, sendo impossível afirmar que umas são verdadeiras e outras não;
- (4) Não há nenhuma representação verdadeira ao lado da qual não esteja junta uma representação falsa.

Para sustentar a sentença de que não existem representações falsas, Carnéades se utilizava do princípio da equipolência (*ισοσθένεια*), em que, para toda representação verdadeira, uma de igual valor lhe seria contraposta. O problema consistia em estabelecer um critério para distinguir a representação verdadeira da falsa. Mas que critério seria esse? É impossível de se estabelecer, é o que a sentença três afirma. Entretanto, se compararmos a doutrina de Arcesilau com a de Carnéades, notaremos um ceticismo menos acentuado no pensamento deste Filósofo, isso graças à introdução de um elemento novo na história do ceticismo grego: o *pithanon* (*πιθανον*).

O *pithanon*, como já mencionamos, pode ser traduzido por provável ou verossímil e, assim como o eulogon (*εὐλογον*) de Arcesilau, foi adotado por Carnéades como forma de superar o impasse da inação, à qual o ceticismo pirrônico conduz e que acaba por comprometer

²⁸“*Quattuor sunt capita quae concludant nihil esse quod nosci percipi comprehendere possit, de quo haec tota quaestio est: e quibus primum est esse aliquod visum falsum, secundum non posse id percipi, tertium inter quae visa nihil intersit fieri non posse ut eorum alia percipi possint, alia non possint, quartum nullum esse visum verum a sensu profectum cui non adpositum sit visum aliud quod ab eo nihil intersit quodque percipi non possit*”.

a conduta do homem, que é considerado sábio. Com a introdução do *pithanon* em sua filosofia, Carnéades insere de vez o probabilismo em sua doutrina.

O probabilismo, como o próprio nome diz, assegura que uma representação possa de fato ser *verdadeira*. Dessa forma, o cético assegura sua capacidade de tecer determinada opinião sobre uma representação, o que, sem a possibilidade do provável ou da verossimilhança, não seria possível. Sobre o probabilismo de Carnéades, Regis Jolivet diz:

O probabilismo é uma atenuação do ceticismo. Foi proposto pelos Novos-acadêmicos (sobretudo Carnéades) e por Cícero. Consiste em afirmar que os argumentos céticos não provam que não possamos saber coisa alguma, mas apenas que não podemos jamais ultrapassar a probabilidade (ou a opinião). Esta pode ser mais ou menos grande, jamais igualar a certeza propriamente dita (JOLIVET, 1987, p. 246).

Com o probabilismo, o cético escapa de uma das mais duras críticas tecidas pelos estóicos, a da inatividade ou inação; no entanto, é importante notar que, para aceitar o probabilismo, Carnéades acaba por cair em contradição com sua doutrina, pois o provável conduz, inevitavelmente, à possibilidade de existência da verdade. Se não há verdade, não há probabilismo em Carnéades. Ainda sob a orientação de Regis Jolivet, temos:

O probabilismo não pode justificar-se melhor do que o ceticismo total. Porque, no instante em que admita que há coisas mais prováveis do que outras, reconhece que há um critério de verdade segundo o qual se estabelecem os diversos graus de probabilidade. Ora, se existe um critério de verdade, é possível chegar a verdade (JOLIVET, 1987, p. 248).

Assim, para Carnéades, existem representações sobre as quais o cético pode dar o seu assentimento, o que não significa que tais representações sejam verdadeiras; elas seriam, ao modo de ver de Carnéades, prováveis ou razoáveis. Dessa forma, o sábio, ao se deparar com uma questão que exija uma determinada decisão ou posicionamento de sua parte, deveria analisá-la e então optar por aquela que melhor condiga com seu pensamento. Para Carnéades, essa questão não seria verdadeira, mas, diante de tais circunstâncias, é *provável* que seja verdadeira.

Todavia, para que o sábio possa dar seu assentimento a uma representação, esta tem que atender a duas condições básicas: (1) *ela tem que aparecer ao sujeito num grau de aparência muito elevado*, de modo que não pareça ser falsa; (2) *ela deve se apresentar associada a um conjunto de outros elementos*, que darão uma dosagem de segurança a mais a essa representação. Mas que grau de aparência é este? E quais elementos são esses que devem se apresentar associados às representações?

Para responder a esses problemas, vamos recorrer à explicação de Roderick Chisholm (1969) sobre a tese de Carnéades acerca do assentimento da verdade ou de uma proposição.

Para ele, as proposições, segundo a filosofia de Carnéades, podem ser aceitáveis ou prováveis, razoáveis e evidentes.

Para que uma proposição seja provável, é necessário que a sua rejeição não seja mais razoável do que sua aceitação, ou seja, deve haver equivalência de peso nas proposições. Nesse caso, o cético pode apenas optar por uma dessas proposições sem, todavia, ser necessário assegurar e optar por sua veracidade.

Na condição de razoável, não pode haver a equivalência dos pesos nas representações, deve ser mais razoável acreditar em uma que em outra. Por fim, para uma representação ser evidente, não deve haver nenhuma outra proposição que seja mais razoável que esta. Porém, com isso, não estaria Carnéades assentindo as representações verdadeiras? Ele o nega.

Primeiramente, para uma melhor visualização do problema, vamos estruturar o argumento de Carnéades da seguinte forma:

- (1) Para uma representação ser *provável*, sua rejeição não pode ser mais razoável do que sua aceitação.
- (2) Para uma representação ser *razoável*, deve ser mais razoável acreditar numa representação que em outra.
- (3) Para uma representação ser *evidente*, não deve haver nenhuma outra representação mais razoável que esta.

Para esclarecer, vamos tomar o exemplo de Chisholm. Imaginemos que estejamos diante de um gato, logo temos a impressão de que o que vejo é um gato; então, é *provável* que seja de fato um gato o que vejo. Mas por que não afirmar de imediato que o que vejo é evidente e não provável? Ou seja, que o que vejo é realmente um gato? Porque para Carnéades não temos meios fortes o suficiente para assegurar tal afirmação. Que tenho a impressão de ver um gato é evidente, porém afirmar que é um gato com exatidão aquilo que vejo não se tem como, pois essa impressão pode ser apenas uma ilusão e não de fato real.

Como fica então a justificativa do razoável? Nesse caso, existem percepções que uma vez juntas servem de reforço umas para as outras e ajudam a tornar a representação *razoável*. Por exemplo, vamos supor que uma pessoa esteja diante de Sócrates. Para que essa representação seja *razoável*, do ponto de vista de Carnéades, é preciso que a imagem ou representação de Sócrates, a qual foi impressa no sujeito, esteja acompanhada de uma série de elementos e características que levem a pessoa que está diante de Sócrates a pensar que esteja realmente diante de Sócrates. Esses elementos são: estatura, peso, cor dos cabelos, movimento etc. Assim, caso todos esses elementos se encontrem reunidos, essa representação pode ser considerada *razoável*.

Há ainda as representações *evidentes*. Para sê-las, é preciso que seja submetida a um criterioso exame das condições do observador, dos sentidos de quem observa e, até mesmo, do estado emocional do observador. Se, após todo esse exame, alguma representação ainda resistir, essa será então uma representação *evidente ou verdadeira*. Porém, mesmo essa afirmação, a de que há representações verdadeiras, não pode ser tomada por uma sentença dogmática, pois elas seriam apenas prováveis. É evidente que tenho a impressão de que estou diante de Sócrates, mas não posso afirmar nada sobre a natureza dessa representação, ou seja, se Sócrates é de fato real ou apenas uma ilusão criada pelos meus sentidos.

Sobre a existência dos deuses, Carnéades tem um posicionamento semelhante ao de Sócrates. Ele parece não negar a existência dos deuses, porém não crê que eles sejam tal qual acreditam os estóicos e tece uma série de críticas que os estóicos tiveram bastante dificuldade em superar: “Carnéades não negava a existência de Deus. Seus argumentos têm somente valor polêmico contra o modo de concebê-lo e demonstrá-lo dos estóicos” (FRAILE, 1965, p. 636 - tradução nossa)²⁹.

Em relação às adivinhações, muito comuns em sua época, seu posicionamento também era cético. Não dava crédito a elas e, segundo ele, tudo não passava de meras ilusões.

Por fim, discute a respeito do soberano bem ou contra a moral. Como a doutrina de Carnéades sempre esteve concentrada em destruir a doutrina dos estóicos e, no campo da moral, estes sempre acreditaram que a virtude fosse o único bem e que esta consistia em buscar o que está em conformidade com a natureza, Carnéades lhes põe um duro golpe ao questionar: se a virtude é de fato o único bem, qual o sentido de sair em busca de algo mais, ou, por acaso, a virtude não é suficiente? Essa questão, segundo Brochard (1959), fez com que os estoicos fossem obrigados a mudar o seu posicionamento.

Após Carnéades, dois de seus discípulos se destacaram e tornaram-se escolarcas da Academia: Clitômaco e Metrodoro. Ambos deram interpretações diferentes ao pensamento do seu mestre, acerca da suspensão de Juízo (*epoché*). Para Clitômaco, Carnéades recomendava a suspensão de juízo em caso, tanto de afasia (*αφασία*) – ou seja, de não pronunciamento por parte do sábio – quanto no caso das representações prováveis, assim encontramos em Brochard:

Segundo Clitômaco, a *epoché* pode ser entendida de duas formas. Primeiramente, ele significa que o sábio não afirma nada. Em outro sentido, podemos entender que o

²⁹«Carneades no negaba la existencia de Dios. Sus argumentos tienen solamente valor polémico contra el modo de concebirlo y demostrarlo los estoicos».

sábio, sem afirmar nada, prefere ou aprova (*probare*) esta ou aquela representação que lhe parece mais verossímil (BROCHARD, 1959, p. 133 - tradução nossa)³⁰.

Contrariamente a Clitômaco, Metrodoro de Estratonicea, ex-epicurista que se transferiu para escola de Carnéades, afirmava que seu mestre renunciava a *epoché* em ambos os casos, mesmo sabendo que as representações prováveis ou verossímeis não eram seguras. Este entendimento, sobre o assentimento de Carnéades perante as representações prováveis, parece ter permanecido na tradição filosófica, levando Filo de Larissa a endossar esta opinião. Assim, observamos em Chiesara:

Então, enquanto ele [Filo de Larissa] ainda estava em Atenas, "convencido das evidências e da harmonia das sensações", como diz Numenos (Eusébio, *Præp. Ev. XIV*, 9), se dirigiu ao posicionamento de Metrodoro, envolvendo a tese da inapreensibilidade das coisas, mas não a da suspensão do juízo universal, a partir do momento que atribuíam a Carnéades o assentimento, não apenas dialético, de que o sábio pode, por vezes, ter opiniões (Luc. 78), embora com a consciência de poder estar em erro (Luc. 148). Como afirmado anteriormente, Metrodoro atribuída ao sábio a possibilidade de emitir juízos objetivos, ainda que provisório, baseados nas evidências e harmonia das sensações. Esta concessão, provavelmente, teve como objetivo dotar de maior força o conceito de persuasão subjetiva das representações feitas por Carnéades, e para justificar não apenas as ações individuais, mas também a organização de uma vida feliz (CHIESARA, 2007, p. 84-85 - tradução nossa)³¹.

Em suma, o impacto provocado por Arcesilau e Carnéades acabou por mudar os rumos da Academia deixada por Platão; toda sua doutrina fora questionada e repensada. O ambiente onde tudo isso se desenvolveu agora era outro, é o primado da Academia média sobre a antiga tradição platônica.

Na mesma Academia, o ceticismo teve efeitos devastadores. Depois de Arcesilau, Carnéades e Clitômaco, quase nada permanece em pé do edifício platônico. Desaparecem as Ideias (Ontologia), a Cosmologia, a Moral e a política. Somente subsiste a frágil teoria da probabilidade, mas logo veio a reação eclética no sentido de reconstrução (FRAILE, 1965, p. 640 - tradução nossa)³².

³⁰ « D'après Clitomaque l'*epoché* peut s'entendre de deux façons. D'abord elle signifie que le sage n'affirm rien. En un autre sens, on peut entendre que le sage, sans rien affirmer, préfère ou approuve (*probare*) telle ou telle représentation qui lui paraît plus vraisemblable ».

³¹ "A continuación, mientras aún se hallaba en Atenas, «convencido de la evidencia y de la armonía de las sensaciones», como dice Numenio (*Ensebio, Praep. ev. XIV*, 9), se dirigió a posiciones propias de Metrodoro, que implicaban la tesis de la inaprehensibilidad de las cosas, pero no la de la suspensión universal del juicio, desde el momento que atribuían a Carnéades la admisión, no solamente dialéctica, de que el sabio puede a veces tener opiniones (Luc. 78), aunque con la conciencia de poder estar en un error (Luc. 148). Como se dijo antes, Metrodoro atribuía al sabio la posibilidad de emitir juicios objetivos, aunque provisionales, basados en la evidencia y la armonía de las sensaciones. Esta concesión tenía probablemente el objetivo de dotar de mayor fuerza al concepto de persuasividad subjetiva de las representaciones elaborado por Carnéades, y de justificar no sólo las acciones individuales sino también la organización de una vida feliz".

³² "En la misma Academia el escepticismo tuvo efectos demoledores. Después de Arcesilau, Carnéades y Clitômaco, apenas queda en pie nada del edificio platónico. Desaparecen las Ideas (Ontología), la Cosmología, la Moral y la Política. Solamente subsiste la frágil teoría de la probabilidad, aunque pronto sobrevino la reacción eclética en sentido de reconstrucción".

Apresentados esses pontos sobre a filosofia dominante na Academia média, a presente pesquisa pode dar seguimento à sua linha de raciocínio, abordando a partir de agora o pensamento que predominou na última fase da Academia de Platão.

c) A Nova Academia: Filo de Larissa

Se entendermos a história da Academia segundo aquela apresentada por Brochard no início deste capítulo, veremos que a importância de Filo de Larissa na escola de Platão foi tanta que ele foi apontado como fundador de uma quarta Academia. Deve-se também destacar que entre os seus discípulos mais ilustres encontramos Cícero, o que ressalta ainda mais a sua importância para esta pesquisa, visto que Cícero fora a fonte utilizada por Santo Agostinho em *Contra Academicos*, assim como a de grande parte dos registros sobre o ceticismo propagado na Academia de Platão.

Filo não foi o sucessor direto de Carnéades, mas os seus ensinamentos muito se assimilavam ao deste Filósofo, apesar de se diferenciarem no que diz respeito a uma espécie de *dogmatismo*, que alguns acreditam ter Filo trazido de volta à Academia de Platão. Contudo, o que Filo trouxe à Academia foi uma espécie de *ecletismo*, no qual tanto o ceticismo quanto o dogmatismo tinham lugar, conforme podemos perceber em Fraile: “[Filo] primeiramente professou o ceticismo, a maneira de Carnéades e Clitômaco. Mas depois concordou com o estoicismo, abrindo caminho para o ecletismo” (FRAILE, 1965, p. 646 - tradução nossa)³³.

Não obstante, essa postura dogmática que às vezes se percebe nessa fase da Academia se deve primeiramente à semelhança de alguns pontos de sua filosofia com a de Platão, especialmente no que diz respeito à impossibilidade de conhecimento por meio dos sentidos e, depois, ao fato de que, diferentemente de Carnéades, Filo proferiu a existência da verdade, uma postura com a qual os antigos cétricos jamais concordariam.

Essa semelhança com o dogmatismo platônico levou o próprio Filo a se pronunciar em relação às fases da Academia. Segundo ele, não houve duas ou três Academias, mas apenas uma única. Brochard (1959) chama a atenção para o fato de que, sob o ponto de vista de Filo, Platão é considerado cétrico e, por esse motivo, o Filósofo de Larissa unificou todas as fases da Academia em uma só.

³³ “[Filo] Primeramente profesó el escepticismo, a la manera de Carnéades y Clitômaco. Pero después se inclinó a una concordancia con el estoicismo, abriendo el camino hacia el eclecticismo”.

No entanto, é estranho considerar o fundador da Academia como um cético. O que se pode perceber são indícios de ceticismo em alguns pontos muito específicos de sua doutrina, conforme mostrado anteriormente. O que pode ter ocorrido foi uma espécie de evolução, em que esses indícios céticos da doutrina platônica, com o decorrer dos anos, tenham dado origem ao ceticismo, que viria a se desenvolver séculos mais tarde.

Entretanto, enquanto o ceticismo se empenhava em destruir o dogmatismo, em especial dos estóicos, ao mesmo tempo também recebia duros golpes. Cícero atestou uma grande objeção feita por Antíoco, que, segundo alguns estudiosos, fora discípulo de Filo, a qual ele teve grande dificuldade em resolver:

Nem mesmo Luculu [fez] você superar as críticas feitas por Antíoco – isso não se questiona, pois é uma das mais famosas – Antíoco, costumava dizer Filo, tinha encontrado [uma crítica] mais perturbadora: é que quando a suposição foi feita primeiramente havia representações falsas, em segundo lugar [elas] não se diferenciavam em nenhum sentido das verdadeiras. Filo não percebeu que, enquanto ele havia admitido a proposição anterior sobre a força aparente da existência de uma certa diferença entre as representações, esse fato foi refutado por esta proposição, a negação de que as representações verdadeiras diferem das falsas, e [dessa forma] nenhum comportamento poderia ser mais inconsistente. Isso bem asseguraria se nós abolíssemos totalmente a verdade, mas nós não [abolimos], pois observamos algumas coisas que são verdadeiras, como observamos algumas que são falsas. Mas há “aparências” comprovadas, ao passo que nós não temos nenhum sinal com base nas representações (*Acad.*, II, XXIV, 111 - tradução nossa)³⁴.

Essa refutação por parte de Antíoco se refere àquele argumento, abordado por Carnéades, contra os estóicos, que foram acima apresentados. Filo, fiel seguidor do ceticismo dessa escola, vê-se na obrigação de resolver esse problema. O argumento apresentado por Antíoco faz um grande sentido. Na primeira sentença, Carnéades afirma haver representações falsas e, logo em seguida, afirma que uma representação falsa é incognoscível. Ora, se uma representação falsa não pode ser conhecida, como saber se ela existe? O mesmo princípio pode ser aplicado ao terceiro argumento.

Esse problema, como afirma a citação, incomodou Filo. Sua resposta a ele pode ser encontrada na citação de Cícero que acabamos de expor, que, segundo Brochard (1959), pode ser entendida como a resposta do próprio Filo. Assim, para responder a espinhosa objeção de Antíoco, Filo terá que reconhecer a existência da mesma verdade que o ceticismo antigo tanto

³⁴ “*Ne illam quidem praetermisisti, Luculle, reprehensionem Antiochi—nec mirum, in primis enim est nobilis—qua solebat dicere Antiochus Philonem maxime perturbatum: cum enim sumeretur unum, esse quaedam falsa visa, alterum, nihil ea differre a veris, non attendere superius illud ea re a se esse concessum quod videretur esse quaedam in visis differentia, eam tolli altero quo neget visa a falsis vera differre; nihil tam repugnare. Id ita esset si nos verum omnino tolleremus ; non facimus, nam tam vera quam falsa cemimus. Sed probandi species est, percipiendi signum nullum habemus*”.

combateu. Essa estratégia foi a forma encontrada por Filo para resguardar o probabilismo de Carnéades dos ataques dos dogmáticos.

Contudo, a verdade que Filo afirma existir parece confusa, pois, enquanto afirma a sua existência, ele também defende que ela não pode ser apreendida nem pelos sentidos, nem pela razão. Brochard questiona esse entendimento: “Como dizer que há verdade se não a conhecemos? Como podemos acreditar que [ela] é, se não sabemos o que é?” (BROCHARD, 1959, p. 198 - tradução nossa)³⁵.

Para responder a essas perguntas, Filo recorre novamente ao probabilismo de Carnéades. Para Filo, existem coisas que são tão claras e evidentes que não podem ser questionadas, em relação a essas coisas o cético pode dar seu assentimento. Entretanto, apesar de tais coisas existirem de fato, no que diz respeito ao seu conhecimento genuíno, este, o cético, se abstém, suspendendo seu juízo.

É mister considerar que, embora o pensamento de Filo defenda a não possibilidade de conhecimento das coisas, isso não implica dizer que os acadêmicos não se empenhassem na busca de tal conhecimento. Afinal, como já expressamos anteriormente, eles mesmos se denominavam zetéticos, ou seja, aqueles que investigam.

Pode soar estranho o fato de alguém que tem a ciência de que nunca encontrará o que procura continuar sua busca, mesmo consciente dessa condição. Por mais curioso que isso possa parecer, é esse o posicionamento de Filo em relação a essa questão, pois, segundo ele, o sábio se contentará com essa busca. Esse é também um dos muitos aspectos que Santo Agostinho explorou na construção de sua crítica ao ceticismo acadêmico, e por essa razão voltaremos a tocar nesse ponto no capítulo posterior.

Essas são, pois, a filosofia e a doutrina de Filo de Larissa. Suas grandes contribuições ao ceticismo ficaram marcadas por sua arrebatadora afirmação de que a verdade existe, sendo esse um pensamento muito próximo daquele ensinado na Antiga Academia de Platão, cujas lições passariam a ser difundidas no mundo romano por *Marcus Tullius Cicero*, a principal fonte de Santo Agostinho no que tange à doutrina cética.

2.3 O ECLETISMO ROMANO DE MARCUS TULLIUS CICERO: HISTÓRICO

Marcus Tullius Cicero, ou simplesmente Cícero, foi advogado, estadista, Filósofo e um brilhante orador. Nasceu em Arpino, uma localidade situada nos arredores de Roma, em

³⁵ “Comment dire que la vérité existe si nous nela connaissons pas? Comment croire qu’elle est, si nous ne savons jamais ce qu’elle est?”.

106 a.C. Fora educado com os ensinamentos dos antigos filósofos gregos e tomou conhecimento da doutrina de Platão por meio de seu mestre, *Filo de Larissa*, que havia fugido de Atenas e se refugiado em Roma devido a motivos políticos. Assim, temos em Magariños: “Até seu conhecimento com Filo de Larisa, chefe dos Neoacadêmicos, refugiado em Roma, seus estudos têm mais o caráter de simples amadorismo. Foi isto que despertou sua afeição à Filosofia” (MAGARIÑOS, 1951, p. 80 - tradução nossa)³⁶.

Cícero foi também o responsável por introduzir a filosofia grega em Roma. Sobre a propagação da filosofia grega no império romano, Leoni afirma: “a cultura romana apossa-se, por mérito de Cícero, da filosofia grega; assimila-a, dá-lhe vida prática, difundindo-a e impondo-a ao mundo” (LEONI, 1958, p. 52).

Encantado com a filosofia dos gregos, logo tratou de traduzir para o *latim* as obras dos principais Filósofos antigos, o que, por consequência, acabou criando um vocabulário filosófico com terminologias latinas bem específicas. Das suas principais obras, destacamos aquelas de interesse filosófico: *De Oratore*, *De Republica*, *De Legibus*, *Catilinarias*, *De Natura Deorum* – esta considerada por Voltaire como o melhor livro de toda antiguidade –, *Academica* – obra epistemológica de grande importância para esta pesquisa, dado o grande número de registros sobre o ceticismo dominante na Academia e o fato de ser a fonte das pesquisas de Santo Agostinho – e, por fim, *Hortensius* – esta obra foi perdida, mas ao que parece tratava de uma exortação ao estudo da filosofia. Foi por meio dela que Santo Agostinho despertou seu interesse pela filosofia.

Tais escritos constituem importante e valiosa contribuição no que se refere às informações disponíveis sobre o *Ceticismo*, em especial, *Academica*. Em *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, podemos encontrar:

Cícero ao longo [de sua] vida foi um aluno e praticante da filosofia acadêmica e seus diálogos filosóficos estão entre as mais ricas fontes de informação sobre a Academia Cética. Embora ele alegue ser um mero relator de pontos de vista de outros Filósofos, ele organizou esses pontos de vista problemáticos em forma de diálogo e, o mais importante, forneceu próprias palavras para expressá-los. Em alguns casos, cunhou palavras [que eram] necessárias ao ensino da filosofia [e] para falar latim. Sua cunhagem filosófica, por exemplo, *essentia*, *qualitas*, *beatitudo*, deixaram uma marca duradoura na filosofia ocidental (THE INTERNET ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY, 2011, p. 10 - tradução nossa)³⁷.

³⁶ “Hasta su conocimiento con Filón de Larisa, jefe de los Neoacademicos, refugiado en Roma, sus estudios tienen más bien el carácter de simple diletantismo. Fué éste el que despertó su afición a la filosofía”.

³⁷ “Cicero was a lifelong student and practitioner of Academic philosophy and his philosophical dialogues are among the richest sources of information about the skeptical Academy. Although he claims to be a mere reporter of other philosophers' views, he went to some trouble in arranging these views in dialogue form and most importantly in supplying his own words to express them. In some cases he coined the words he needed there by

Com isso, ficam evidenciadas a importância e as significativas contribuições deixadas por esse grande magistrado no campo da filosofia. Em seguida, passaremos a apresentar o pensamento de Cícero acerca das diversas doutrinas gregas vigentes em sua época, que acabaram por influenciá-lo e fizeram dele um notável pensador da filosofia ocidental.

2.3.1 O ceticismo acadêmico de Cícero

Em seus estudos sobre a filosofia grega, Cícero discute as mais diversas doutrinas de sua época, quais sejam: estóicas, epicurista, ou mesmo cétricas. Porém, apesar de muitos o considerarem um cético por aceitar a doutrina *probabilista* de Carnéades, ao que parece não se enquadrava em nenhuma delas, pois rejeitava tanto o ceticismo pirrônico quanto o dogmatismo exacerbado dos estóicos.

Esta característica fez de Cícero um Filósofo eclético que dialogava com as diferentes doutrinas daquela época. É evidente a influência das doutrinas *helenísticas* (ceticismo, estoicismo e epicurismo) na formação do Filósofo e estadista romano, de forma que, dando seguimento à pesquisa, destacamos abaixo um detalhamento segmentado pela visão predominante em cada escola filosófica.

a) O ceticismo no pensamento ciceroniano

Conforme foi mencionado, Cícero incorporou em seu pensamento o *probabilismo* de Carnéades. Um problema que ele teve de enfrentar ao aceitar tal doutrina foi em relação ao propósito da filosofia, que em sua época consistia em ajudar o homem a encontrar a felicidade.

A questão era que o homem (sábio), não podendo encontrar a verdade, como afirmara Carnéades, conseqüentemente, não poderia jamais encontrar tal felicidade, já que esta estaria, assim como a própria verdade, inacessível ao homem. Nesse caso, qual seria então a razão da existência humana na Terra? Não haveria, pois, qualquer sentido em tudo isso.

Para sair dessa espinhosa dificuldade, Cícero vai defender que a felicidade do homem sábio estaria condicionada à sua busca contínua pela verdade, mesmo sabendo da não possibilidade de um dia encontrá-la. Santo Agostinho cita em *Contra Academicos*: “Cícero

teaching philosophy to speak Latin. His philosophical coinages, e.g. essentia, qualitas, beatitudo, have left a lasting imprint on Western philosophy”.

pensava que quem procura a verdade pode ser feliz, mesmo que ele não possa ter êxito em encontrá-la” (*Contra acad.*, I, III, 7- tradução nossa)³⁸.

Tal posicionamento de Cícero em favor do ceticismo teria certamente motivado Agostinho a escrever o *Contra Academicos*. Diante disso, a felicidade não mais se deixaria encontrar por meio do conhecimento, mas tão somente se afastando dele. Pelo menos para a filosofia ciceroniana isso fazia todo sentido.

No entanto, não há como tratar de *Marcus Tullius Cicero* sem associá-lo à política. Toda sua vida foi dedicada a Roma, como orador, senador ou cônsul romano, destacando-se por sua notável habilidade na arte da oratória, registrada em sua obra *Catilinárias*, na qual, na tentativa de impedir a conjuração provocada por *Lucius Sergius Catilina*, põe-se diante dele no senado e inicia seu célebre discurso com as palavras: “Até quando, oh Catilina, abusarás de nossa paciência? Até quando zombarás de nós com esta tua loucura?” (*Catal.*, I, 1 - tradução nossa)³⁹.

A retórica e a eloquência sempre o acompanharam bem de perto. Em se tratando dos seus estudos filosóficos, Cícero sempre procurou direcioná-los para auxiliar a sua carreira como estadista de Roma.

Com isso, muito embora fosse um acadêmico, o seu viés político o impedia de adotar essa doutrina em sua completude, pois isso poderia lhe trazer consequências desastrosas, por exemplo, no campo da ética e da própria política. Basta imaginar as implicações que teria o fato de uma pessoa, que não acredita em nada⁴⁰, ignorar certos comportamentos éticos e morais do seu tempo. Dessa forma, o mesmo pensamento pode ser aplicado à política. Sendo assim, qual seria, pois, a finalidade da política para o cético? Diante de tais circunstâncias, o cético não se comportaria de modo indiferente? Não é a adiaforia um comportamento típico do cético? As respostas a essas questões serão evidenciadas no tópico ulterior.

b) O estoicismo e suas influências na filosofia e pensamento de Cícero

Para se desvencilhar das dificuldades anteriormente apresentadas, Cícero vai recorrer à doutrina dos estóicos, a qual assegura não somente que o homem deve se dedicar à política, mas também obedecer a uma série de prescrições ou leis que ordenarão sua forma e conduta de

³⁸ “*Cicéron a pensé que celui qui cherche la verité peut être heurêux, alors même qu'il ne pourrait réussir à la trouver*”.

³⁹ “*Quo usque tandem abutere, Catilina, Patientia nostra? Quam diu etiam furor iste tuus nos eludet?*”.

⁴⁰ Muito embora seja esse um comportamento do ceticismo pirrônico, Cícero o rejeitava, talvez pela razão acima exposta.

vida. O princípio em que se baseavam para isso era o fato de que o homem vive segundo uma “lei natural”, a qual seria a fonte de todas as outras leis. Assim, deveria se dedicar à política como forma de fazer valer essa lei, favorecendo o bem comum. Esse pensamento apresentou-se bastante agradável aos olhos de Cícero. Não havia por que rejeitá-lo, mesmo se considerando um acadêmico.

Outro fator preponderante na absorção da doutrina estoica por parte de Cícero diz respeito ao fato de os estóicos acreditarem, assim como Platão, que o propósito da vida seria vivê-la segundo a razão, nada mais apropriado para uma pessoa que tentava associar sua filosofia à vida política. Além disso, segundo os estóicos, os deuses norteiam a vida humana, enquanto os céticos nem mesmo acreditavam na possibilidade da existência dos deuses. Cícero tinha suas crenças particulares, como podemos perceber em *De Oratore*, obra que, segundo Leoni, tratava de “uma exposição límpida e genuína da arte e da fé de Cícero” (LEONI, 1958, p. 51). Assim, Cícero tinha todos os motivos para reunir também em seu *corpus* esse pensamento que, em princípio, tanto se diferenciava daqueles ensinamentos agregados por este na Academia platônica, que agora se tornara cética.

c) Cícero e o epicurismo como justificativa da vida filosófica

O ponto nevrálgico do epicurismo centra-se no prazer como a única forma para se viver bem. No entanto, ao contrário do que muitos pensam, essa *vida prazerosa* não diz respeito a uma vida dissoluta, mergulhada nos mais diversos tipos de prazeres. Absolutamente! A vida prazerosa para Epicuro consistia sim num gozo de prazeres, mas num gozo moderado, em que a pessoa pudesse desfrutar das coisas da vida sem, no entanto, desequilibrar-se.

Porém, nem tudo na filosofia epicurista foi absorvido por Cícero. Um ponto na filosofia de Epicuro rejeitado por Cícero foi o fato de que, como o prazer era considerado o único bem para os epicuristas, e sendo a filosofia considerada por este como a atividade capaz de proporcionar o mais elevado grau de prazer, as pessoas deveriam se abster de quaisquer outras atividades para se dedicar unicamente à filosofia. Ao contrário de tudo isso, Cícero não tinha pretensões de deixar a política de Roma, mas sim esperanças de restaurar a república romana que se encontrava decadente.

2.3.2 A obra *Academica* de Cícero

O destaque para essa obra de Cícero justifica-se primeiramente pelo seu caráter eminentemente epistemológico, pois se constitui um verdadeiro tratado sobre a natureza do conhecimento. É nessa obra que o autor em questão irá apresentar ao mundo romano a filosofia vigente na Academia deixada por Platão. Sobretudo, foi uma obra amplamente citada por Santo Agostinho em *Contra Academicos* e, certamente, a fonte desse Filósofo na construção de sua crítica ao ceticismo acadêmico.

Possivelmente, a obra foi escrita durante o refúgio de Cícero em *Austura*, quando decidiu voltar aos estudos de filosofia e escrever seus diálogos na tentativa de suavizar a dor em detrimento da morte de sua filha *Tullia*. Cronologicamente, *Academica* sucedeu *Hortensius*, obra já mencionada e de grande importância na conversão de Santo Agostinho.

Esse tratado epistemológico foi editado em duas versões, ambas com alterações em seus títulos originais, o que provocou certa discordância entre alguns doxógrafos no que diz respeito à autoridade desses editores para sugerir tal modificação. Nesse sentido, Rackham na introdução de *Academica*, cita:

Alguns editores modernos têm designado de ‘*Academica Priora*’ para a parte sobrevivente da primeira edição e o de “*Academica Posteriora*” para a segunda edição. Porém, ao que me consta, o significado dos adjetivos nos títulos não tem autoridade clássica (RACKHAM, 1967, p. 401 - tradução nossa)⁴¹.

Desse modo, a primeira edição, denominada de *Academica Priora*, era composta por dois livros: *Catulus*, hoje perdido, e *Lucullus*, que ficou conhecido como *Academica II*, por se tratar do segundo livro da primeira edição. A segunda edição, denominada de *Academica Posteriora*, foi dividida em quatro livros dos quais apenas a metade do primeiro sobreviveu e ficou conhecida como *Academica I*, por ser o primeiro livro da segunda edição:

Na versão anterior [deste] trabalho, no livro I, *Catulus*, o ceticismo de Carnéades (Academia Média) e sua doutrina da “probabilidade” foram expostos por *Catulus*. *Hortensius* contraria com o dogmatismo de Antíoco (Antiga Academia) e Cícero coloca a questão de *Philon* (Academia Média) de que a “probabilidade” é consistente com o Platonismo. No livro II, *Lucullus*, *Lucullus* defendeu o motivo de Antíoco [ter] atacado o ceticismo enquanto Cícero defendeu o ceticismo. Na segunda edição Cícero e Varro foram os únicos interlocutores. Cícero defendeu a Academia Média e a Nova, a Antiga Academia foi designada a Varro. É a esta segunda edição que Cícero se refere em todas as suas cartas [e] em todas as alusões aos [seus] trabalhos após as alterações [que] foram feitas; seu título agora era Acadêmica, embora ele também descreva como “*Academicus Libri*”. Mas ele parece não ter conseguido suprimir completamente a

⁴¹ “Some modern editors have designated the extant part of Edition I “*Academica Priora*” and that of Edition II. “*Academica Posteriora*”, but so far as I know the significance intended to be conveyed by the adjectives in those titles has no classical authority”.

primeira edição. E por acidente a segunda metade da primeira edição chegou até nós, enquanto a segunda edição somente a quarta parte e alguns poucos fragmentos dos restantes sobreviveram. Temos, portanto, apenas três quartos de toda a obra, e apenas um quarto da forma original autorizada pelo escritor (RACKHAM, 1967, p. 401 - tradução nossa)⁴².

Assim, em termos de conteúdo, *Academica Priora*, em seu primeiro livro, ou seja, no *Catulus*, parece ter tratado sobre o ceticismo de Carnéades e sua tese do *pithanon*, termo que Cícero, na tentativa de traduzi-lo para o latim, acaba por cunhar a palavra *veri simile*, adotando-a como sinônimo de *provável*, que era seu sentido grego original. Ao passo que se dá tal exposição, Cícero tenta provar que o ceticismo de Carnéades muito se assemelha à doutrina de Platão, criador da Antiga Academia. O segundo livro, *Lucullus*, é uma espécie de confronto entre a doutrina dogmática dos estóicos e o ceticismo acadêmico, em que a “personagem” *Lucullus* sai em defesa do dogmatismo de Antíoco e o próprio Cícero em defesa do ceticismo.

⁴² “In his earlier draft of the work, in Book I, *Catulus*, the scepticism of Carneades (Middle Academy) and his doctrine of “probability” were expounded by *Catulus*; *Hortensius* countered with the dogmatism of *Antiochus* (Old Academy), and *Cicero* put the case of *Philo* (Middle Academy), that “probability” is consistent with Platonism. In Book II, *Lucullus*, *Lucullus* defended the cause of *Antiochus* by attacking Scepticism, and then Scepticism was defended by *Cicero*. In the second edition *Cicero* and *Varro* were the sole interlocutors; *Cicero* championed the Middle Academy as well as the New, and the Old Academy was assigned to *Varro*. It is to this second edition that *Cicero* refers in his letters in all allusions to the work after the alteration was made; its title was now *Academica*, though he also describes it as “*Academici libri*”. But he seems not to have succeeded in entirely suppressing the first edition ; and by a curious accident the second half of the first edition has come down to us, while of the second edition only the first quarter and a few fragments of the remainder have survived. We therefore have only three quarters of the whole work, and only one quarter of it in the form finally authorized by the writer”.

3 EM BUSCA DA VERDADE: PRIMEIRAS INQUIETAÇÕES

A Verdade sempre inquietou o espírito e o coração de *Aurelius Augustinus*. Suas primeiras elucubrações filosóficas se deram desde muito cedo, aos dezenove anos de idade, com a leitura de um livro do grande orador e Filósofo romano, *Marcus Tullius Cicero*. A partir de então, inicia-se a trajetória intelectual de uma das maiores mentes do pensamento ocidental.

A genialidade de Santo Agostinho influenciou não apenas a Igreja Católica Romana – que passou a integrar à sua doutrina as ideias e pensamentos (filosófico-teológicos) do aclamado Bispo de Hipona – mas também, toda uma civilização ocidental que cresceria sob a orientação de seu sistema filosófico-ético-moral, o qual pode ser notado ainda nos dias de hoje.

Desta forma, este capítulo se propõe a apresentar um breve itinerário da mente inquieta de Santo Agostinho em sua incessante busca pela Verdade. Para isto, será apresentada toda a trajetória intelectual do nosso Filósofo, que vai, desde os seus primeiros estudos, ainda em Tagaste, perpassando pela leitura do *Hortensius* de Cícero e, chegando por fim, aos neoplatônicos Porfírio e Plotino, com ênfase para este último.

Tal exposição, encontra sua razão, na hipótese que ora sustentamos de que a *dúvida*, entendida como método investigativo da verdade, surge exatamente da inquietação intelectual de Agostinho e do seu descontentamento com a “doutrina” cético-acadêmica do não-assentimento da verdade.

Assim sendo, tal hipótese poderá ser demonstrada através de uma descrição detalhada do inquietante percurso intelectual trilhado por Agostinho. Neste interim, procuraremos evidenciar os momentos mais relevantes e pertinentes de sua busca, momentos estes, que foram cruciais para o desenvolvimento e construção do seu método dialético-investigativo de busca da Verdade.

3.1 A TRAJETÓRIA INTELECTUAL DE SANTO AGOSTINHO: SEUS PRIMEIROS ESTUDOS, O *HORTENSIUS* E O NEOPLATONISMO

A formação completa do homem no século IV visava o cumprimento de três graus de estudos, a saber: o primeiro grau - dos sete aos doze anos de idade -, referente à formação básica ou elementar do homem, onde se aprendia a ler, escrever e a contar; o segundo grau - dos doze aos dezesseis anos de idade -, correspondia ao ensino do latim, gramática, poesia, história, música e mitologia; e, por fim, o terceiro grau - dos dezesseis aos vinte anos de idade -, onde

se estudavam as famosas Artes Liberais, o *trivium* (gramática, dialética e retórica) e o *quadrivium* (aritmética, geometria, música e astronomia).

Santo Agostinho cumpriu todo este percurso intelectual que acabamos de elucidar. Iniciou a sua formação elementar ainda em Tagaste, sua cidade natal, localizada na antiga região da Numídia, norte da África, hoje, a cidade de Souk-Aharas na Argélia. Nesse período, tinha certa aversão aos estudos, devido provavelmente, aos métodos rudimentares de ensino de sua época, baseados na repetição maçante e enfadonha da lição diária.

Tendo terminado esta fase dos estudos, seu pai o enviou à Madura, cidade localizada a aproximadamente, 30 km de Tagaste, para cumprir com o ensino secundário. Porém, concluído o segundo grau foi obrigado a voltar a sua cidade por questões econômicas, seus pais eram modestos, e não tinham mais como financiar seus estudos.

Após um ano de ócio em Tagaste, um amigo da família, Romaniano resolve apadrinhar os estudos de Agostinho na grande Cartago, conhecida na época como a nova Roma devido a sua importância e esplendor. Em Cartago, o futuro Bispo de Hipona cursa o terceiro grau dos seus estudos, concluindo com destreza as artes liberais, fechando com isso, o ciclo de estudos clássicos da antiguidade.

A relevância destes estudos na vida intelectual do nosso Filósofo pode ser percebida, mesmo depois de muito tempo, em sua obra *De Doctrina Christiana*, ao indicá-los como essenciais na formação do cristão: “mas, mesmo as artes liberais [se mostram] aptas ao uso da verdade e alguns preceitos morais são bastante uteis” (*De doc. christ.*, II, XL, 60 - tradução nossa)⁴³.

E ainda, explicando a importância das artes liberais na vida e pensamento do Santo Doutor, Burton, afirma que: “tem sido frequentemente observado, que o interesse de Agostinho pelas artes liberais, sugere precisamente uma compreensão intelectual do Cristianismo” (BURTON, 2005, p. 142 - tradução nossa)⁴⁴. Em outras palavras, o conhecimento das artes liberais proporciona ao cristão o entendimento claro das *Sagradas Escrituras* e, conseqüentemente, à prática das virtudes morais e teologias, já que o entendimento conduz à prática, pelo menos esse deve ser o propósito da verdadeira filosofia para Santo Agostinho.

Isto posto, se faz necessário sublinhar que, apesar de todo esse processo de formação clássico-intelectual por que passou Santo Agostinho, a envergadura de sua intelectualidade e erudição ultrapassa com larga vantagem estes saberes ora mencionados. Victorino Capanaga

⁴³ “*Sed etiam liberales disciplinas usui veritatis aptiores et quaedam morum praecepta utilissima continente*”.

⁴⁴ “*It has often been remarked that Augustine’s interest in the liberal arts suggests a distinctly ‘intellectual’ understanding of Christianity*”.

cita em sua *introdução geral aos primeiros escritos*: “Não é fácil definir com precisão, tudo em torno da cultura Clássica de Santo Agostinho. Sem dúvida, ele leu tudo o quanto passou por suas mãos” (CAPANAGA, 1969, p. 6 - tradução nossa)⁴⁵.

Com isto, prosseguimos com o detalhamento destes períodos da vida de Santo Agostinho, pontuando cada etapa que marcou sua trajetória intelectual, e que serviram de assento e sustentação para aquela que se tornaria, certamente, uma das mentes mais ilustres do pensamento ocidental.

3.1.1 A influência de Cícero e a leitura do *Hortensius*

É notória a influência de *Marcus Tullius Cicero*⁴⁶ na filosofia de Santo Agostinho. Vários são os pontos que podemos identificar na filosofia agostiniana como inerentes ao pensamento ciceroniano, em especial, aqueles relacionados à questão do *assentimento* da Verdade, conforme lemos em Testard: “O famoso problema, relacionado à sua investigação da descoberta da verdade, girou em torno da tese de Cícero, e foi o grande debate intelectual e moral da juventude de Agostinho” (TESTARD, 1958, p. 172 - tradução nossa)⁴⁷.

Todavia, o primeiro contato do Hiponense com o pensamento ciceroniano se deu por ocasião dos seus estudos em Cartago, mais especificamente na última fase do seu curso superior, ao ler o livro *Hortensius* do referido Filósofo. Obra que lamentavelmente não chegou até nós, mas sabemos que se tratava de uma exortação ao estudo da filosofia⁴⁸.

O pouco que se conhece desta obra, deve-se a citações e recortes de autores antigos, em especial de Santo Agostinho, que nos apresenta em seus textos alguns poucos fragmentos

⁴⁵ “No es facil precisar todo el contorno de la cultura clásica de san agustin. sin duda leyo cuanto pasó por sus manos”.

⁴⁶ *Marcus Tullius Cicero*, ou simplesmente Cícero, nasceu em Arpino, uma cidade localizada nos arredores de Roma, em 106 a.C. Foi advogado, estadista, Filósofo, escritor e orador romano.

⁴⁷ “Le fameux probleme, connexe, de la recherche et la découverte de la vérité, qui fut autour de la these de Cicéron, le grand debat intellectuel et moral de la jeunesse d'Augustin”.

⁴⁸ A esse respeito, diz nas Confissões: “Entre estes companheiros, eu ainda em tenra idade, estudava os livros de eloquência, no qual eu ansiava me destacar com o propósito presunçoso e perverso de cair nas distrações das vaidades humanas, assim, seguindo o curso normal dos estudos cheguei a um livro de Cícero, cuja linguagem, mais que seu interior, quase todos admiram. Este livro, contém uma exortação à filosofia e é chama-se *Hortensius*. Ele mudou meus sentimentos, transferiu minhas orações para Ti Senhor, e me fez ansiar por outros fins - *Inter hos ego imbecilla tunc aetate discebam libros eloquentiae, in qua eminere cupiebam fine damnabili et ventoso per gaudia vanitatis humanae, et usitato iam discendi ordine perveneram in librum cuiusdam Ciceronis, cuius linguam fere omnes mirantur, pectus non ita. Sed liber ille ipsius exhortationem continet ad philosophiam et vocatur Hortensius. Ille vero liber mutavit affectum meum et ad te ipsum, Domine, mutavit preces meas et vota ac desideria mea fecit alia*” (Conf., III, IV, 7).

usados como fundamentação do seu pensamento, conforme vemos no *De Trinitate (Sobre a Trindade)*:

Esta sabedoria contemplativa, segundo me parece, é a que as Sagradas Escrituras diferenciam da ciência própria do homem, designando de Sabedoria, que, certamente não é sua, a menos que a receba por participação, daquele que pode verdadeiramente tornar sábia a alma racional e inteligente. Cícero [a] elogia no final do diálogo Hortensius: “Que nós, disse ele: meditemos dia e noite com agudez de inteligência, que é como o olhar [penetrante] da mente, estando atento para que ela não se enfraqueça, isto é, vivendo na filosofia uma grande esperança, ou se isto que sentimos e provamos é mortal e transitório, está cumprida a nossa missão humana, [nos será] grato o ocaso, e nosso fim não será penoso e [teremos] uma morte tranquila: ou se, como consideraram os antigos Filósofos entre os mais ilustres e mais famosos, nós temos uma alma eterna e divina se há de crer que, quanto mais ela progredir em sua via, isto é, na razão e desejo de investigar, e quanto menos se enredar e se misturar nos vícios e erros dos homens, mais fácil a sua ascensão e retorno ao céu”. Em seguida, acrescentou esta pequena expressão, e concluiu seu discurso repetindo: Desta forma, disse ele, para encerrar meu discurso, se você deseja desaparecer tranquilamente, depois de dedicar nossa vida a estas artes ou então, migrarmos sem perda de tempo, desta morada para outra infinitamente melhor, devemos dedicar a estes estudos, todo o nosso esforço e empenho (*De Trin.* XIV, 19, 26 - tradução nossa)⁴⁹.

O *Hortensius* foi escrito em um período bastante conturbado da vida de *Cicero*. Primeiramente, devido a uma profunda desilusão política, dado ao estabelecimento de um governo ditatorial imposto por *Caesare*, conseqüentemente, a desesperança no restabelecimento de uma república romana aos moldes tradicionais. Paralelo a estes desapontamentos políticos, Cícero mergulha naquela que foi certamente a maior de todas as suas tristezas, a perda de sua amada filha *Tullia*.

Este contexto lúgubre fez com que *Cicero* se isolasse de seus amigos e se retirasse para uma de suas propriedades, esta, localizada em Astúrias, onde ali, daria início, a sua notável produção filosófica. Foi neste contexto infortúnio de desolação e sofrimento que *Cicero* escreveu o *Hortensius*. É Taylor quem destaca:

Os fatos essenciais sobre o *Hortensius* podem ser indicados de forma muito breve. Pertencem a um período infeliz da vida de Cícero, quando ele estava abatido devido à perda de todas as suas esperanças por uma ordem política digna e, ao mesmo tempo,

⁴⁹ “*Hanc contemplativam sapientiam, quam proprie puto in Litteris sanctis a scientia distinctam sapientiam nuncupari, dumtaxat hominis quae quidem illi non est, nisi ab illo cuius participatione vere sapiens fieri mens rationalis et intellectualis potest, Cicero commendans in fine dialogi Hortensii: ‘Quae nobis, inquit, dies noctesque considerantibus, acuentibusque intellegentiam quae est mentis acies, caventibusque ne quando illa hebescat, id est, in philosophia viventibus magna spes est, aut si hoc quod sentimus et sapimus mortale et caducum est, iucundum nobis perfunctis muneribus humanis occasum, neque molestam extinctionem, et quasi quietem vitae fore: aut si, ut antiquis philosophis hisque maximis longeque clarissimis placuit, aeternos animos ac divinos habemus sic existimandum est, quo magis hi fuerint semper in suo cursu, id est, in ratione et investigandi cupiditate, et quo minus se admiscuerint atque implicaverint hominum vitiis et erroribus, hoc his faciliorem ascensum et reditum in caelum fore’ Deinde addens hanc ipsam clausulam, repetendoque sermonem finiens: Quapropter, inquit, ut aliquando terminetur oratio, si aut exstingui tranquille volumus, cum in his artibus vixerimus, aut si ex hac in aliam haud paulo meliorem domum sine mora demigrare, in his studiis nobis omnis opera et cura ponenda est’.*”

dominado pela tristeza amarga sobre a tragédia mais profunda em sua vida particular. Era o início da primavera do ano 45 a.C., e César estabeleceu nesta época a si mesmo como mestre absoluto do mundo romano. Cícero não deixou de apreciar a sabedoria de muitas das reformas dos Césares e a grandeza dos Césares em perdoar os seus inimigos mais cruéis. Ele tentou ainda induzir César a restabelecer uma forma de governo constitucional. Mas agora estava claro que César era rei em tudo, menos no nome, e que ele estava mesmo aspirando a honras divinas. Não havia qualquer esperança, portanto, que ele pudesse ser induzido a deixar de lado qualquer de seus poderes ditatoriais ou que Cícero jamais poderia ter alguma influência na vida pública novamente.

Em meio a essa desilusão política, Cícero foi atingido com a maior tristeza de sua vida, que lhe partiu o coração, a morte repentina de sua amada filha Tullia. Desconsolado em sua dor, ele evitava a sociedade dos seus amigos de Roma, e fechou-se em sua propriedade junto ao mar em Astúrias. Ali, ele escreveu seu *Consolatio*, obra hoje perdida, no qual ele tentou consolar-se da sua perda. *Foi nesta época, ao que tudo indica, que ele compôs o Hortensius, [obra] também perdida, a primeira de uma série de obras filosóficas que fluíram de sua pena com incrível rapidez durante este período de isolamento* (TAYLOR, 1963, p.487-488 - tradução nossa)⁵⁰.

Seu estilo em forma de diálogo teve como elemento de inspiração, a tradicional literatura protréptica, um gênero literário grego cuja característica principal seria a consolação num momento de tristeza e infelicidade, assim como, a exortação e o convite à prática das virtudes gregas. Um estilo bastante propício e condizente com a realidade do autor naquele momento de sua vida.

A obra em questão traz como personagens, *Hortensius, Catullus, Lucullus e Cicero*, protagonizando uma disputa acerca da primazia da filosofia (defendida por *Cicero*) sobre retórica, a poesia e a história. Ao final da contenda, *Hortensius* e os demais acabam reconhecendo a prevalência da filosofia sobre os demais ramos de estudo por eles defendidos. Com base nisso, lemos em Taylor:

A dramática data do diálogo é de 62 a.C., e o cenário é a vila de Lucullus. Quatro oradores tomam parte na discussão, cada um a sua vez defendendo um determinado ramo do estudo. Catulo elogia poesia; Lucullus, história; Hortensius, retórica; Cicero, filosofia. O trabalho como um todo é uma exortação para o estudo da filosofia, como

⁵⁰“The essential facts about the *Hortensius* can be stated very briefly. It belong to that unhappy period in Cicero’s life when he was dejected by the ruin of all his hopes for a decent political order and at the same time overwhelmed with bitter grief over the deepest tragedy in his private live. It was the early spring of the year 45 B. C., and Caesar had by this time established himself as absolute master of the Rome world. Cicero had not failed to appreciate the wisdom of many of Caesar’s reforms and Caesar’s magnanimity in forgiving his bitterest enemies. He had even tried to induce Caesar to reestablish some form of constitutional government. But by now it had become clear that Caesar was king in all but name, and that he was even aspiring to divine honors. There was no hope, therefore, that he could ever be induced to put aside any of his dictatorial powers or that Cicero could ever have any influence in public life again.

In the midst of this political disillusionment, Cicero was afflicted with the most heart-breaking sorrow of his life in the sudden death of his beloved daughter Tullia. Disconsolate in his grief, he shunned the society of his friends in Rome and shut himself up in his villa by the sea at Astura. Here he wrote his ‘Consolatio’ a work now lost, in which he attempted to console himself I his bereavement. It was at this time too, it seems, that he composed the ‘Hortensius’, also now lost, the first of a series of philosophical works that flowed from his pen with amazing rapidity during this period of retirement”.

o próprio Cícero nos informa em seu *De Divinatione* (TAYLOR, 1963, p. 488 - tradução nossa)⁵¹.

Isto posto, o efeito que o *Hortensius* produziu no espírito de Agostinho, assume uma dimensão grandiosa, considerando, ele ter conseguido despertar, já naquele momento, no coração do jovem Filósofo de Tagaste, o afã que aos poucos se transformaria numa ânsia voraz pela Sabedoria, que aqui teve sua gênese e que não o abandonará até o final de sua vida.

Assim, foi então, que cumprindo o programa do seu curso superior em Cartago, que Agostinho descobriu no *Hortensius* um possível caminho para se alcançar a Verdade. Esta, não se encontraria no conhecimento sensível, mas numa realidade imutável, inteligível e transcendente, onde a posse desta mesma realidade constituiria, por assim dizer, a conquista da sua própria felicidade ou beatitude.

Nesse sentido, a chave de acesso do homem, à Verdade transcendente ao mundo e a ele próprio, estaria, por assim dizer, no exercício pleno de sua razão, a qual naturalmente deveria conduzi-lo a esta mesma Verdade. Outrossim, as práticas daquelas antigas virtudes gregas, apresentam-se como elementos primordiais no processo de purificação e preparação da alma para o encontro com a Verdade imutável e eterna.

Essa concepção da Verdade inteligível, ao passo que desperta no pensamento do Santo Doutor o entendimento de uma realidade transcendente, ao mesmo tempo o angustia. Isto se deduz, a partir de uma paráfrase de Cícero encontrada no *Contra Academicos*: “Certamente queremos ser felizes”⁵².

Ora, se as pessoas almejam a felicidade, e se esta se encontra vinculada à posse definitiva da Verdade, porque então os homens praticam o mal e não o bem? Com isso, nos deparamos provavelmente com a primeira inquietação de Santo Agostinho em relação à problemática do mal e, já associada à leitura do *Hortensius*. Problemática esta, que tornará a aparecer na ocasião do seu envolvimento com o Maniqueísmo.

⁵¹ “The dramatic date of the dialogue is 62 B.C., and the scene is the villa of Lucullus. Four speakers take part in the discussion, each his turn defending a particular branch of study. Catullus praises poetry; Lucullus, history; Hortensius, rhetoric; Cicero, philosophy. The work as a whole is an exhortation to the study of philosophy, as Cicero himself informs us in his *De Divinatione*”.

⁵² Este enunciado foi desenvolvido por Santo Agostinho no *Contra Academicos* a partir de uma citação do fragmento 39 do *Hortensius*: “Eis que, disse ele: [alguns homens] certamente não Filósofos, porém, ainda dispostos a investigar, dizem que todos são felizes quem [tenciona] viver segundo seu arbítrio. Isto certamente é falso: Querer o que não é adequado é, na verdade, a maior das misérias. É menos infeliz não obter o que deseja, do que desejar o que não convém. Porém, a vontade desordenada oferece mal pior que qualquer bem da fortuna - *Ecce autem, ait, non philosophi quidem, sed prompti tamen ad disputandum, omnes aiunt esse beatos qui vivant ut ipsi velint. Falsum id quidem: Velle enim quod non deceat, id est ipsum miserrimum. Nec tam miserum est non adipisci quod velis, quam adipisci velle quod non oporteat. Plus enim mali pravitas voluntatis affert, quam fortuna cuiquam boni*” (*Contra Acad.*, I, II, 5 - tradução nossa).

Porém, mesmo diante de tão significativa influência, o jovem pensador de Tagaste decepçiona-se por não encontrar na filosofia ciceroniana vestígios que o conduzisse a Cristo. Fato que o fez voltar-se novamente às *Sagradas Escrituras*, no entanto, sem obter muito êxito. Para Aurélio Agostinho, os *Textos Sacros* eram simples demais, quando comparados aos do grande orador romano. Uma contribuição relevante sobre esse fato, podemos encontrar em Victorino Capanaga:

Em poucas palavras, Santo Agostinho expõe a seus fiéis todo o drama de seu distanciamento da fé. Sem nenhuma preparação e com muita confiança em si mesmo, o jovem pretendeu ler e interpretar a Palavra Divina, e esta lhe ofuscou e lhe cegou. É que sua porta de entrada era bastante baixa e humilde, e ele quis entrar de cabeça erguida e muito alta [...]. O orgulho lhe impediu de encontrar a verdade, e então veio à queda fatal, caiu nos erros maniqueus; isto é, em pleno materialismo (CAPANAGA 1974, p. 11 - tradução nossa)⁵³.

Assim, o que faltou em Cícero, Agostinho encontrou no maniqueísmo, uma seita herética que floresceu no século III e que prometia resolver as inquietações do jovem Filósofo. Ali o nome de Cristo estava presente, embora, não da mesma forma como transmitida pela Doutrina Católica e, assim, aos 19 anos o futuro grande gênio do cristianismo tornou-se maniqueu.

3.1.2 Agostinho e o maniqueísmo

O maniqueísmo foi uma seita gnóstica fundada por Mani que afirmava dar uma explicação racional ao cosmo, fato que atraiu o jovem Filósofo de Tagaste para esta doutrina. Os maniqueus pregavam em seus ensinamentos uma concepção extremamente materialista não apenas do mundo, mas também de Deus e da alma do homem. Segundo a concepção de Mani, a natureza de Deus e da alma humana seria composta de luz, ou seja, de partículas divinas e, portanto, matéria.

Seguindo este entendimento, Jesus Cristo seria como que um ser *etéreo*, uma espécie de *fantasma* formado por alguma substância material, porém bastante sutil, sem nascimento, morte ou ressurreição. Para eles, Jesus representava apenas um profeta cuja grande missão estaria em ajudar ao homem a libertar as partículas de luz que se encontravam presas na matéria, devido à mistura ontológica do bem e do mal presente nesta mesma matéria.

⁵³ “*En pocas palabras, San Agustín expone a sus fieles todo el drama de su alejamiento de la fe. Sin ninguna preparación y con mucha confianza en sí mismo, el joven quiso leer e interpretar la palabra divina, y ésta le ofuscó y le cegó. Era su puerta una entrada muy humilde o baja, y él quiso entrar con la cabeza erguida y muy alta [...]. El orgullo le impidió hallar la verdad donde estaba, y entonces vino a dar un tumbó mortal, cayendo en los errores maniqueos; esto es, en pleno materialismo*”.

Dentro desta concepção maniqueia, a promessa de Jesus, de enviar um paráclito (Espírito Santo) teria sido realizada em Mani. Assim, ele completaria a missão de Cristo revelando aos homens os segredos da purificação (libertação da luz da matéria) mediante o cumprimento de uma rigorosa vida ascética. Nessa visão, a moral ascética dos seguidores de Mani sintetiza-se no cumprimento de cinco preceitos ou mandamentos:

Agostinho, indiretamente [...] nos dá uma amostra do que constituía a moral maniqueia, a qual está assentada sobre cinco mandamentos: a) dizer sempre a verdade – ou não mentir; b) a não-violência - ou não matar; c) comportamento religioso – ou não comer carne nem ingerir bebida alcoólica; d) pureza da boca – ou ser puro; e) bem-aventurança – ou pobreza bem-aventurada (COSTA, 2002, p. 106).

A outra grande polêmica maniqueia consistia na tentativa de apresentar uma explicação satisfatória para o problema da origem do mal no mundo. Como já foi dito, essa questão já havia atormentado Agostinho em ocasião da leitura do *Hortensius*. A questão paradoxal que se coloca é a seguinte: como Deus, o Ser por excelência, sumamente Bom, poderia ser o autor do mal, visto que tudo que criou é por natureza, bom? E ainda, ser Deus o autor do mal no mundo não contradiria a sua própria natureza?

Para explicar essa questão os maniqueus adotavam uma postura dualista baseada na existência de dois princípios ontológicos e co-eternos, o Bem e o Mal. Esses dois princípios haviam comunicado (por emanção) suas essências aos seres, inclusive ao homem, provocando uma luta cósmica em busca da libertação da luz (essência do Bem) que agora se encontrava encerrada e presa na matéria.

O fato, da presença do mal ser de ordem princípio lógica no homem, acarreta algumas consequências negativas no campo da moral, pois, sendo o mal inato à natureza humana, a prática deste por parte do homem torna-se inevitável, logo, ele não pode ser responsabilizado por seus erros, pois já nasce determinado a isto, conforme cita o autor das *Confissões*:

Contudo, ainda me parecia não ser eu que pecava, mas, não sei que outra natureza que pecava em nós, e me comprazia em soberba [o fato de] ser livre de culpa e, quando praticava o mal, não confessava o [mal] que tinha feito, para curar minha alma, pois pecava contra Ti, mas gostava de me desculpar e acusar, não sei que outra coisa, que estava comigo, mas que não era eu mesmo (*Conf.*, V, X, 18 - tradução nossa)⁵⁴.

Assim, durante nove anos, Agostinho se manteve fiel a esta doutrina, chegando mesmo a ser indicado a eleito, classe da alta hierarquia maniqueia, porém, devido ao seu forte relacionamento com uma concubina, não pode aceitar tal indicação, uma vez que os eleitos maniqueus deveriam necessariamente, ser celibatários.

⁵⁴ “*Adhuc enim mihi videbatur non esse nos, qui peccamus, et, cum aliquid mali fecissem, non confiteri me fecisse, ut sanares animam meam, quoniam peccabat tibi, sed excusare me amabam et accusare nescio quid aliud, quod mecum esset et ego non essem*”.

As primeiras desilusões com a seita de Mani se deram por vários motivos, dentre eles, a incoerência existente entre o misticismo maniqueu e as leis da ciência, as quais Agostinho era profundo conhecedor. Deste modo, referindo-se aos motivos que levaram o nosso Filósofo a abandonar o maniqueísmo, Burton afirma: “Certamente ele foi influenciado por sua descoberta, as incompatibilidades entre a cosmologia dos maniqueus com as leis da matemática e da geometria” (BURTON, 2005, p. 142 - tradução nossa)⁵⁵.

Diante disto, Agostinho presume que, naquelas circunstâncias, a Verdade jamais poderia se encontrar naquela doutrina, onde, a fé não conseguia conciliação com razão, estando uma e outra diametralmente opostas. Daí então, aos poucos, começa a desapontar-se, e o pensamento de abandonar a seita a qual passou nove anos de sua vida dedicado.

Também a crítica tecida pelos maniqueus às *Sagradas Escrituras* pareciam-lhe infundadas e sem nenhuma fundamentação ou critério científico, contrastando com o que eles mesmos prometiam.

Os maniqueus também garantiam uma explicação satisfatória para o problema do mal metafísico⁵⁶, no entanto, a seita de Mani não oferecia qualquer tipo de segurança, haja visto que defendia a existência de dois Princípios Absolutos no universo. Isto pareceu, aos olhos do jovem

⁵⁵ “*Certainly he had been influenced to part from the Manichees by his discovery of incompatibilities between their cosmology and the laws of mathematics and geometry*”.

⁵⁶ A fenomenologia do mal em Santo Agostinho, surge da problemática colocada por ele mesmo em sua obra *De Libero Arbitrio*: Quem é o autor do mal? Para responder a esta questão nosso Filósofo analisa o mal sob três aspectos: O **mal metafísico**, que corresponde a concepção maniqueia do mal, isto é, o mal enquanto Ser ou Princípio Metafísico-Ontológico-Absoluto, coexistindo no universo com outro Princípio Metafísico-Ontológico-Absoluto, o Bem. Para Santo Agostinho, esta possibilidade de mal não existe, pois a própria essência do Ser-Absoluto anularia qualquer possibilidade de outro Ser-Absoluto no universo. Nesse sentido, o mal metafísico seria para Agostinho, um afastamento ou uma degradação do Ser, ou antes, uma privação do Ser, o nada em si, aquele que está diametralmente oposto ao Ser, o não-Ser. O segundo aspecto do mal analisado por Agostinho é o **mal físico**. Sob esta aparente realidade do mal, o Hiponense assegura que todas as criaturas criadas por Deus são boas em si, mesmo aquelas que consideramos más ou nocivas, como por exemplo, cobras, rãs, escorpiões e, mesmo a peçonha que os acompanha, são naturalmente boas, pois foram criadas obedecendo a três níveis de perfeição estético-ontológico a saber: medida, forma e ordem (*modus, species, ordo*). Deste modo, é a corrupção de uma destas três perfeições que torna a natureza das criaturas má. Novamente aqui, percebemos que Agostinho associa o mal à ausência do bem, uma vez que as três perfeições criadas são boas e, portanto, um bem-em-si. Isto nos leva a considerar que mais uma vez, o mal sob o aspecto físico-natural, também não existe. Porém, se o mal metafísico e mesmo o mal físico não existem, como então explicar a realidade do mal no mundo, ou seja, como compreender a dor, a morte, a angústia, a tristeza humana? Para explicar estas realidades, Agostinho recorre ao último aspecto a ser analisado do mal: O **mal moral**. Esta última expressão do mal é a única que Agostinho considera como existente de fato. A mesma está relacionada ao livre-arbítrio da vontade humana, sendo este mal, uma consequência do pecado original. Assim, o homem por ter sido criado livre, pode agir de acordo com sua vontade e escolher entre o Bem maior (Bem incriado) e todos os demais bens menores (os bens criados). Ele desvia-se de seu fim (*τελος*), sempre que age em direção ao bem menor preferindo-o ao Bem maior, pois rompe com a ordem-metafísica de perfeição estabelecida pelo Bem-Criador. Assim, pelo princípio da participação e degradação dos seres, o afastamento do Ser leva inevitavelmente a aproximação do não-Ser e, portanto, da morte, da dor, da angústia, da tristeza, do nada.

Pensador de Tagaste, bastante incoerente, posto que a existência de um Absoluto, por si só, anulava a existência do outro.

Além disso, a vida ascética dos eleitos parecia não corresponder com as exigências que a aquela doutrina impunha aos seus seguidores, ou seja, nem sempre os eleitos praticavam aquilo que defendiam, como por exemplo, a pureza, a castidade e a abstinência de certos alimentos proibidos.

Dessa forma, Agostinho, ao inquirir seus companheiros maniqueus em busca de respostas às suas inquietações, eles nunca conseguiam satisfazê-lo, logo depositavam sua confiança em Fausto, um famoso e carismático Bispo maniqueu cuja notoriedade aumentava a cada dia. Santo Agostinho o admirava por sua fama de eloquência e oratória, porém, até então, nunca tinha tido a oportunidade de dialogar com o mesmo. Quando, enfim, pôde debater rapidamente com Fausto, apresentando-lhes suas dúvidas, decepcionou-se. O referido Bispo maniqueu serenamente afirmou não ter tais respostas e reconheceu sua ignorância perante as dificuldades apresentadas pelo jovem Agostinho. Este foi, portanto, o fator chave para o afastamento de Agostinho do maniqueísmo.

Dessarte, minha ânsia que, por tanto tempo esperou aquele homem, deleitava-me, de fato, a paixão com que movia habilmente suas palavras para ornar com facilidade os seus discursos. Aquilo me satisfazia, e, como muitos outros, louvava-o e exaltava-o, e ainda mais que eles; Mas, incomodava-me, não ser autorizado em meio aos ouvintes, a partilhar com cuidado as minhas dúvidas, conferenciando com ele em particular, escutando e respondendo seus argumentos. Assim que pude, eu e meus amigos, começamos a interrogar-lhe num momento apropriado para discutir, e eu expus algumas coisas que me incomodavam [...] (*Conf.*, V, VI, 11 - tradução nossa)⁵⁷.

[...] Mas quando apresentei essas considerações para discursão, com moderação, ele não se atreveu submeter-se a esse fardo. Disse que não conhecia estas coisas e não se envergonhou em confessá-lo (*Conf.*, V, VII, 12 - tradução nossa)⁵⁸.

3.1.3 Uma curta temporada no ceticismo

A passagem de Santo Agostinho pelo ceticismo se deu logo após a sua saída do maniqueísmo. Desiludido com a seita de Mani, Agostinho foi lecionar retórica em Milão, onde, por meio da obra *Academica*, de Cícero, tomou conhecimento do ceticismo vigente na antiga

⁵⁷ “*Igitur aviditas mea, qua illum tanto tempore exspectaveram hominem, delectabatur quidem motu affectuque disputantis et verbis congruentibus atque ad vestiendas sententias facile occurrentibus. Delectabar autem et cum multis vel etiam prae multis laudabam ac ferebam; sed moleste habebam, quod in coetu audientium non sinerer ingerere illi et partiri cum eo curas quaestionum mearum conferendo familiariter et accipiendo ac reddendo sermonem. Quod ubi potui et aures eius cum familiaribus meis eoque tempore occupare coepi, quo non dedeceret alternis disserere, et protuli quaedam, quae me movebant*”.

⁵⁸ “*Quae tamen ubi consideranda et discutienda protuli, modeste sane ille nec ausus est subire ipsam sarcinam. Noverat enim se ista non nosse nec eum puduit confiteri*”.

Academia de Platão, e por um curto espaço de tempo pareceu contentar-se com a *dúvida* assentada naquela escola e, conseqüentemente, com a não possibilidade de encontrar a Verdade.

E assim, **duvidando de todas as coisas, à maneira dos Acadêmicos**, conforme se acredita, e oscilando entre tudo, decidi que deveria abandonar os maniqueus, julgando que, com aquelas dúvidas, eu não deveria permanecer naquela seita a qual, já se antepunham alguns Filósofos; Não obstante, realmente recusava-me confiar a cura da minha alma doente àqueles Filósofos que não traziam o nome salutar de Cristo (*Conf.*, V, XIV, 25 - tradução e destaque nosso)⁵⁹.

Como vemos, Agostinho passou então a assumir a dúvida cética como critério norteador de sua conduta moral na sua agora, quase que interminável busca pela Verdade. É que para o ceticismo acadêmico, existe uma possibilidade real de que a verdade exista de fato, porém, dada a fragilidade dos sentidos, o homem não seria jamais capaz de encontrá-la, e portanto, a sua felicidade (*beatitudo*) estaria não em sua posse, mas no esforço contínuo e perene em alcançá-la.

Fato é que, durante este período, Agostinho considerou esta possibilidade e aderiu, embora que não completamente, à doutrina dos acadêmicos, conforme lemos em suas *Confissões*: “Então, me veio o pensamento que os Filósofos chamados Acadêmicos fossem mais prudentes que os outros, pois, afirmavam que se deve duvidar de tudo, e que nenhuma verdade poderia ser compreendida pelo homem” (*Conf.*, V, X, 19 - tradução nossa)⁶⁰.

O motivo pelo qual nos faz considerar e sustentar a hipótese de que Aurélio Agostinho nunca tenha se tornado deveras um cético, no sentido autêntico da palavra, fundamenta-se no fato de que a sua moral cristã, trazida e preservada do seio materno, lhe impedia qualquer envolvimento por completo com a doutrina dos acadêmicos, a qual, por motivos óbvios, não se encontrava sequer, sinais do cristianismo que lhe fora ensinado durante a sua infância. A voz suave e ao mesmo tempo enérgica de sua mãe Mônica, parecia ainda ecoar na mente obnubilada do futuro Bispo de Hipona.

Tal hipótese encontra sua base de sustentação nas palavras do próprio Agostinho, ao relembrar, ardentemente, a sua célebre e marcante leitura da obra perdida de Cícero, o *Hortensius*:

Uma só coisa resfriava aquela chama: o nome de Cristo não estava lá. Por que este nome, de acordo com a tua misericórdia, ó Senhor, este nome de meu Salvador, Teu Filho, já tinha bebido-o devotamente do leite de minha mãe, e retinha-o altamente em

⁵⁹ “*Itaque Academicorum more, sicut existimantur, dubitans de omnibus atque inter omnia fluctuans Manichaeos quidem relinquendos esse decrevi, non arbitrans eo ipso tempore dubitationis meae in illa secta mihi permanendum esse cui iam nonnullos philosophos praeponeram; quibus tamen philosophis, quod sine salutari nomine Christi essent, curationem languoris animae meae committere omnino recusabam*”.

⁶⁰ “*Et enim suborta est etiam mihi cogitatio, prudentiores illos ceteris fuisse philosophos, quos Academicos appellat, quod de omnibus dubitandum esse censuerant nec aliquid veri ab homine comprehendi posse decreverant*”.

meu terno coração. E tudo que estivesse sem esse nome, mesmo que fosse uma obra literária, respeitada e verídica, não me arrebatava totalmente (*Conf.*, III, IV, 8 - tradução nossa)⁶¹.

É óbvio que o Hiponense não poderia encontrar o nome de Cristo nas leituras ciceronianas. Cícero precede Cristo no tempo, no entanto, o que Agostinho salienta na citação acima, é a sua aspiração por algum vestígio ou indicação que fosse, que o levasse à reta doutrina cristã que mais tarde ele mesmo iria aderir.

Todavia, independente do entendimento que se dê a esta passagem das *Confissões*, fato é, que o Santo Filósofo de Tagaste, jamais aderiu a uma doutrina ou filosofia que de alguma forma, não o conduzisse à Cristo. E isto, tendo em vista, o pensamento cético vigente na Academia, certamente não seria tal doutrina que o levaria àquela Luz imutável e eterna tão bem colocada por ele nas *Confissões*. Assim sendo, podemos então considerar confirmada a hipótese que ora sustentamos: a de que Agostinho apesar de conhecedor e admirador dos acadêmicos, jamais tornou-se um cético verdadeiramente.

Mas quem eram os céticos acadêmicos?

Foram os adeptos da Academia fundada por Platão, que na época de Agostinho, haviam adotado um posicionamento bastante pessimista e radical no tocante à possibilidade de encontrar a verdade. Com base nisso, asseguravam que nenhum tipo de conhecimento era possível ao homem, conforme encontramos na obra *Academica*, Cícero:

E assim, Arcesilau disse que não há nada ou que [nada] pode ser conhecido, nem mesmo restou o conhecimento deixado pelo próprio Sócrates – a verdade dessa grande sentença [nós nem mesmo sabemos que nada pode ser conhecido]: tão escondida na obscuridade que ele acreditou que tudo é ilusão, e nada pode ser percebido ou compreendido, e por estas razões, disse ele, ninguém deve fazer qualquer declaração ou afirmação ou dar o seu assentimento a qualquer proposição, o homem deve sempre conter sua impetuosidade evitando cair no erro, como seria grande a imprudência de dar assentimento a uma falsidade ou a algo certamente não conhecido, nada é mais vergonhoso que assentir ou aprovar a apreensão do conhecimento. Sua conduta foi consistente com essa teoria, ele levou a maioria de seus ouvintes a aceitá-la, argumentando contra as opiniões de todos os homens, de modo que [somente] quando razões equipolentes eram encontradas em lados opostos sobre o mesmo assunto, [é que] se tornava mais fácil reter o consentimento de ambos os lados (*Acad.* I, XII, 45 - tradução nossa)⁶².

⁶¹ “*Et hoc solum me in tanta flagrantia refrangebat, quod nomen Christi non erat ibi, quoniam hoc nomen secundum misericordiam tuam, Domine, hoc nomen salvatoris mei, Filii tui, in ipso adhuc lacte matris tenerum cor meum pie biberat et alte retinebat, et quidquid sine hoc nomine fuisset quamvis litteratum et expolitum et veridicum non me totum rapiebat*”.

⁶² “*Itaque Arcesilas negabat esse quicquam quod sciri posset, ne illud quidem ipsum, quod Socrates sibi reliquisset: sic omnia latere censebat in occulto: neque esse quicquam quod cerni aut intellegi posset: quibus de causis nihil oportere neque profiteri neque adfirmare quemquam neque adsensione approbare, cohibereque semper et ab omni lapsu continere temeritatem, quae tum esset insignis, cum aut falsa aut incognita res approbaretur, neque hoc quicquam esse turpius quam cognitioni et perceptioni adsensionem approbationemque praecurrere. Huic rationi quod erat consentaneum faciebat, ut contra omnium sententias dicens in eam plerosque*

Assim, nas leituras dos códices ciceronianos, Agostinho descobriu o ceticismo grego e aderiu temporariamente ou parcialmente ao pensamento dos Filósofos Acadêmicos. Conforme apontamos, a doutrina cética – se é que podemos assim nomeá-la – defendia a incapacidade do homem para apreender a verdade, devido à insuficiência dos sentidos para alcançar a realidade como ela verdadeiramente é. Nesse caso, a verdadeira felicidade (*ευδαιμονία*), telos (*τελος*) do homem, estaria na busca constante deste bem (verdade), ainda que diante da possibilidade de jamais encontrar o objeto de sua busca, ou seja, a própria verdade.

Tal possibilidade, parece nunca ter contentado o coração inquieto de Agostinho. O fato é que o mesmo, nutria em seu espírito, um profundo desejo pela Verdade, e o não-assentimento à esta mesma Verdade, não lhe parecia algo muito apazível. A Verdade sempre incomodou o espírito ávido de Agostinho, e como vimos, desde muito cedo foi o objeto de suas perquirições. É exatamente isto que ele deixa transparecer em suas *Confissões*: “Porque fizeste-nos para Ti, e o nosso coração está inquieto, enquanto não repousar em Ti” (*Conf.*, I, I,1 - tradução nossa)⁶³.

É este descontentamento, que o levará mais tarde, a precipitar-se contra este mesmo tipo de ceticismo, se apropriando inclusive da dúvida acadêmica e a utilizando como instrumento dialético na busca pela Verdade, para assim, ter as condições necessárias de combater o ceticismo em seu próprio campo de batalha.

Em meio a isso, entendemos que o ceticismo praticado por Agostinho jamais seguiu o mesmo rigor que aquele ensinado e praticado na Academia pelos neoacadêmicos Arcesilau e Carneadas⁶⁴. Ao contrário, o ceticismo vivido pelo Filósofo de Tagaste, nos parece ter sido bem mais moderado que o dos escolarcas acima apresentados. Isto se deveu principalmente, de um lado, pela marcante influência romana de Cícero⁶⁵; e por outro lado, conforme já acenamos,

deduceret, ut cum in eadem re paria contrariis in partibus momenta rationum invenirentur, facilius ab utraque parte adsensio sustineretur”.

⁶³ “*Quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*”.

⁶⁴ Arcesilau e Carneadas foram os principais expoentes da segunda fase da Academia de Platão (fase cética). Ambos foram diretores e responsáveis pela introdução do ceticismo na referida escola. Tanto um quanto o outro, adotaram a *epoché*, ou seja, a suspensão de juízo. Assim, para sair da inação que esta doutrina inevitavelmente o conduziria, Arcesilau introduz em seu pensamento um elemento novo, o *eulogon* (razoável). Por meio do *eulogon*, Arcesilau autorizava o cético a dar o seu assentimento às coisas relacionadas com a vida prática do Filósofo, eximindo-o assim, de qualquer responsabilidade de erro em caso de assentimento. Carneadas, por sua vez, imprime na Academia o probabilismo, ou simplesmente o *pithanon* (provável), que similarmente a Arcesilau, foi adotado como forma de superar o impasse da inação. Após a sua conversão, Santo Agostinho, em sua obra *Contra Academicos*, expõe exaustivamente ambas as doutrinas, apresentando fortes argumentos que invalidariam tanto o critério do *eulogon* de Arcesilau, quanto o critério do *pithanon* carnediano, pondo fim a necessidade de o Filósofo entrar em *epoché* e suspender o seu julgamento.

⁶⁵ Os romanos eram politeístas, logo Cícero, como um bom cidadão de Roma, jamais adotaria uma postura completamente cética.

aos acentuados resquícios do cristianismo deixados por sua mãe Mônica durante toda a sua infância e início de juventude.

Disso tudo, o que se deduz é que Agostinho no fundo, mesmo mergulhado naquela densa nuvem do ceticismo acadêmico, conseguia avistar, ainda que de muito longe, um pequeno ponto de luz, porém, suficiente para manter aceso em seu coração o desejo de encontrar em Cristo, o Logos (*Λογος*) joanino, a Verdade eterna e imutável que tanto procurava.

Para isso, não mediu esforços, utilizou todo o conhecimento adquirido ao longo de sua vida na tentativa de conhecer a verdade, prova disso, a utilização da dúvida cética como instrumento dialético de perquirição, adotada pelo Bispo de Hipona na investigação da Verdade. Não obstante, ainda muito haveria por descobrir, especialmente após o encontro com o Bispo Ambrósio e os neoplatônicos que lhes passariam a ideia de substância espiritual (*substantia spiritualis*), até então desconhecida por Nosso Pensador.

3.1.4 De frente com Ambrósio, Bispo de Milão

Aos trinta anos de idade, Agostinho é aprovado num concurso público e assume o prestigiado cargo de Retórico (*Rhetor*) na capital do Império Romano do Ocidente, a urbe romana, então denominada *Mediolanum*, atual cidade de Milão. A Igreja Católica exercia bastante influência naquela cidade, especialmente por meio do seu grande e influente Bispo Ambrósio.

Ambrósio era quatorze anos mais velho que Agostinho, antes de ser consagrado sacerdote, e mais tarde, Bispo da Igreja Católica, exercia a profissão de Governador (*Consularis*) das províncias romanas de Ligúria e Emília. Era também advogado, dono de uma mente admirável, e assim como Agostinho, apoiado com o conhecimento dos mais diversos campos da ciência, letras e artes: o *Trivium* e o *Quadrivium* que juntas, compunham o conjunto das sete artes liberais da antiguidade; isso tudo, tendo como pano de fundo, a sua salutar fluência na língua grega.

Todo esse saber e erudição, somado a sua fé inquebrantável nas *Sagradas Escrituras* e na Igreja, fez crescer a notoriedade do aclamado Bispo de Milão, aumentando a cada dia a sua influência e autoridade moral na Capital do Império, chegando o poder político do Bispo Ambrósio a ser comparado ao da corte imperial romana.

Agostinho, ao chegar a Milão, logo toma conhecimento da elevada reputação do Bispo Ambrósio e decide ouvir os seus sermões na Basílica de Milão com a intenção de comprovar se tais rumores a favor do Bispo eram, de fato, verdadeiros. A oratória e a eloquência de

Ambrósio provocaram, não só perplexidade e admiração no espírito de Agostinho, mas foram fundamentais no processo de conversão do Hiponense.

É que os sermões de Ambrósio eram recheados de filosofia neoplatônica. As explicações das *Sagradas Escrituras*, por sua vez, davam um sentido alegórico⁶⁶ às narrações bíblicas que até então, não era conhecido no ocidente. E por fim, Ambrósio apresentou um conceito completamente novo ao futuro Bispo de Hipona: a concepção de Deus e da alma como substância puramente espiritual.

Apesar de sua desilusão e conseqüente saída do maniqueísmo, para “aderir” à filosofia cético-acadêmica, Agostinho continuava ainda preso à arraigada concepção materialista maniqueia. Nunca antes havia se deparado com ideia de uma substância puramente espiritual. Ambrósio lhe apresentou essa noção, e aos poucos, muitas de suas dúvidas e questionamentos, especialmente acerca da linguagem antropomórfica usada no *Velho Testamento*, onde o homem aparece como sendo criado à imagem e semelhança de Deus, foram aos poucos, sendo-lhes esclarecidos.

Em Milão, fui ter com o Bispo Ambrósio, conhecido no mundo inteiro, Vosso piedoso servo, cujo discurso eloquente, diligentemente servia o vosso povo “a flor do teu trigo e a alegria do óleo e a sóbria embriagues do vinho”. Sem saber eu era conduzido a ele por Ti, para que, por ele, eu sabendo, pudesse ser levado para Ti. Aquele homem de Deus me acolheu como um pai e apreciou a minha viagem com amor episcopal. Comecei a amá-lo, primeiramente, não como doutor da verdade, que não esperava encontrar na Vossa Igreja, mas como um homem benevolente para mim. Escutava-o cuidadosamente quando pregava para o povo, não com a intenção que devia, mas conferindo sua eloquência, para ver se correspondia a sua reputação ou se era maior ou menor do que se falava. Ficava dependurado por cima das suas palavras, porém, desdenhava e desprezava o que ele dizia. Me deleitava com a suavidade de seus sermões, mais eruditos que os de Fausto, no entanto, menos alegres e suaves no que diz respeito ao modo de falar. No entanto, quanto ao conteúdo dos assuntos é nula a comparação; pois aquele estava vagando em meio a delírios maniqueístas, o outro, ensinando profundamente a salvação (*Conf.*, V, XII, 23 - tradução nossa)⁶⁷.

Além disso, outra característica de Ambrósio que despertou a atenção de Agostinho foi a tranquilidade e paz de espírito do Bispo, principalmente em ocasião de suas leituras,

⁶⁶ A “alegoria” foi um método amplamente usado na Escola de Alexandria, e bastante usado pelo Bispo Ambrósio em seus sermões.

⁶⁷ “*Et veni Mediolanum ad Ambrosium episcopum, in optimis notum orbi terrae, pium cultorem tuum, cuius tunc eloquia strenue ministrabant adipem frumenti tui et laetitiam olei et sobriam vini ebrietatem populo tuo. Ad eum autem ducebar abs te nesciens, ut per eum ad te sciens ducerer. Suscepit me paterne ille homo Dei et peregrinationem meam satis episcopaliter dilexit*”. *Et eum amare coepi primo quidem non tamquam doctorem veri, quod in Ecclesia tua prorsus desperabam, sed tamquam hominem benignum in me. Et studiose audiebam disputantem in populo, non intentione, qua debui, sed quasi explorans eius facundiam, utrum conveniret famae suae an maior minorve proflueret, quam praedicabatur, et verbis eius suspendebam intentus, rerum autem incuriosus et contemptor astabam et delectabar suavitate sermonis, quamquam eruditioris, minus tamen hilarescentis atque mulcentis, quam Fausti erat, quod attinet ad dicendi modum. Ceterum rerum ipsarum nulla comparatio; nam ille per Manichaeas fallacias aberrabat, ille autem saluberrime docebat salutem*” (*Conf.*, V, XII, 23).

quando seus olhos corriam sobre as páginas de seus livros enquanto sua boca se mantinha em silêncio (cf. *Conf.*, VI, III, 3).

Agostinho, particularmente, não conhecia esta prática de leitura. Não era costume na antiguidade ler um texto em silêncio. Ambrósio parece ter sido um dos primeiros ocidentais a adotar esta praxe. Agostinho, por sua vez, era um homem acostumado a agitações e não estava habituado com aquela serenidade quase que paradoxal encontrada na pessoa do Bispo Ambrósio: de um lado, um homem demasiadamente influente, firme e seguro conduzindo seu povo; do outro um homem tranquilo e sereno compenetrado nos textos neoplatônicos e nas *Sagradas Escrituras*.

Com base nisto, é quase que unânime a opinião de que, o Bispo Ambrósio foi um dos responsáveis direto na conversão de Santo Agostinho ao cristianismo. Sua influência cede lugar apenas à sua mãe Santa Mônica, que desde a infância do filho, lutou para educá-lo na doutrina e nos ensinamentos da Igreja Católica, e mesmo depois da puerilidade, continuou a sua luta de súplicas e orações a Deus, para que seu filho encontrasse o caminho da verdadeira religião.

3.1.5 O encontro com a ontologia grega: a leitura dos *Libri Platoniorum*

Em Milão, Agostinho conheceu algumas pessoas influentes, amantes da filosofia e frequentadoras dos círculos de estudos neoplatônicos daquela cidade. É possível que Ambrósio fizesse parte deste grupo⁶⁸ e, muito provavelmente, tenha sido ele o responsável direto por apresentar Agostinho àqueles eminentes estudiosos do neoplatonismo.

Desta forma, Peter Brown, referindo-se às pessoas que integravam aquele seletivo grupo de intelectuais, cuja vida era dedicada aos estudos platônicos e neoplatônicos prevalecentes no século IV, diz:

Sabemos delas pelas cartas e livros que Agostinho escreveu no fim de 386: são eles Zenóbio, Hermogeniano e Mânlio Teodoro. O mais notável deles Mânlio Teodoro, era um homem particularmente culto e influente [...]. Estes homens estavam unidos por interesses intelectuais de que Agostinho viria a partilhar [...]. Tais homens viam-se como participantes de um renascimento da filosofia. Um século antes, havia se redescoberto a doutrina autêntica de Platão: as nuvens se haviam desfeito e este, que era o ensinamento “mais refinado e esclarecido” da filosofia pudera reluzir com todo seu brilho nos textos de Plotino – uma alma tão próxima do seu antigo mestre que,

⁶⁸ Félix-Alexandre Pastor, em seu artigo intitulado, “Deus e a felicidade: Filosofia e religião em Agostinho de Hipona”, considera o Bispo Ambrósio como integrante do grupo de estudos neoplatônicos de Milão. Assim, o acadêmico da Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma cita: O interesse filosófico do jovem Agostinho tinha sido suscitado pela leitura do *Hortensius* ciceroniano e voltou com nova intensidade no período de Cassiciaco, em 386, mesmo em consequência das leituras cristãs e platônicas de Agostinho e do seu encontro com o círculo neoplatônico e espiritualista de Milão (Ambrósio, Simpliciano, F. M. Teodoro, Celsino, Hermogeniano, Zenóbio) (cf. PASTOR, 1993, p. 617).

nele, Platão parecia reviver. Esses homens chegavam mesmo a ter sonhos em que os Filósofos lhes expunham, “máximas platônicas” durante seu sono. Damos a esse movimento o nome de “neoplatonismo”, porém os participantes davam o nome de “platônicos” – *Platonicipuros* e simples, ou seja, herdeiros diretos de Platão (BROWN, 2008, p. 109-110).

Mediante a isto, quase que acertadamente, podemos atribuir a algum destes homens o mérito de ter feito chegar às mãos de Santo Agostinho os tais livros platônicos, por ele mencionado nas *Confissões*: “Procuraste-me por meio de um homem ensoberbecido com monstruoso orgulho, com alguns livros platônicos traduzidos do grego para o latim” (*Conf.*, VII, IX, 13 - tradução nossa)⁶⁹.

Uma série de estudos foram feitos na tentativa de evidenciar com precisão a quem Agostinho se referia na citação acima, e até hoje, nos parece, que a comunidade acadêmica não conseguiu entrar em consenso quanto a este aspecto controverso.

Os três nomes apresentados por Peter Brown, como ele mesmo mencionou, foram citados pelo próprio Hiponense, logo no início de sua conversão. Zenóbio, a quem nosso Filósofo dedicou sua obra *De Ordine* (*Sobre a Ordem*) e sua *Epistola 2*, escrita no ano 387, a Hermoginiano é endereçada a *Epistola 1*; e por fim, a Flávio Mânlio Teodoro, literato (*litteratus*) e Filósofo, considerado o mais culto e influente dentre estes citados pelo biógrafo do pensador africano, foi dedicada o *De Beata Vita*. É sobre este último que recai a hipótese de ter sido o mesmo quem facultou a Agostinho os célebres “*Libri Platoniorum*”.

Outra questão que se impõe, ainda em relação a esta temática, refere-se a quais livros platônicos Agostinho de fato teve acesso e, em quais versões foram lidos, grego ou latim? E ainda, se foram realmente livros platônicos ou se se tratava mais propriamente dos neoplatônicos, Plotino, Porfírio, Jâmblico e Apuleio.

Esta dificuldade em apresentar uma solução a todas estas questões que circundam a problemática central dos livros platônicos se dá, principalmente, porque Agostinho, ao mencionar em seu *corpus* tais obras, acaba generalizando-as, denominando todas ao mesmo tempo de, “livros platônicos”. Desta feita, a ambiguidade-generalista do termo “*libri platoniorum*” usado por Agostinho, acaba por acarretar interpretações diversas acerca de quais livros foram estes.

Sobre isto, um vasto material foi publicado até hoje, porém, ainda sem se conseguir chegar a um consenso fundamental. Marcos Costa, em seu livro “*O problema do mal na*

⁶⁹ “*Procurasti mihi per quemdam hominem immanissimo typho turgidum quosdam Platoniorum libros ex Graeca lingua in Latinam versos*”.

polêmica antimaniquêia de Santo Agostinho”, nos apresenta uma extensa nota de rodapé, onde discorre sobre o assunto-problema a qual nos referimos.

Os principais argumentos colocados por Marcos Costa são fundamentados nas teses de vários e importantes comentadores de Agostinho que podem ser apresentados conforme alíneas que se seguem.

a) Quanto à leitura dos livros platônicos

Em relação a este ponto, Marcos Costa chama a atenção para uma sentença extraída do *De Beata Vita*, onde Agostinho cita: “Li alguns poucos livros de Platão” (*De beat. Vita* I, 4)⁷⁰. Apesar da exatidão da sentença e o termo “livros de Platão” aparecer de forma clara e explícita na citação acima, Marcos Costa recorda ainda, o posicionamento inverso de Regis Jolivet – o qual nos manteremos contrário, por razões que serão elucidadas ulteriormente – onde o comentador do nosso Filósofo supõe certo engano do copista ao transcrever a palavra ‘Platão’ ao invés de ‘Plotino’; e ainda, que aquela palavra, possa estar designando a doutrina platônica e não o texto em si, que o Santo Doutor teria lido. Desta forma, encontramos em Regis Jolivet:

Pode-se supor que um copista tenha, por engano aplicável, colocado o termo ‘Platão’, em vez de ‘Plotino’. É possível também que o termo ‘Platão’ designe aqui não os escritos, mas a doutrina do Filósofo da Academia, de quem os neoplatônicos se titularam discípulos e herdeiros (JOLIVET, 1932, p. 84).

Contraopondo-se ao argumento acima, Irénée-Henri Marrou, defende o pressuposto de que Agostinho realmente leu Platão, embora, que não diretamente dos textos originais em grego – dada a limitação do Hiponense em relação ao dialeto helenístico – mas, a partir de traduções latinas de Cícero e Apuleio, que lhes chegaram às mãos possivelmente, por meio daquele homem entumecido de orgulho, citado por ele em suas *Confissões*:

Agostinho citou o *Timeu* de Platão nove vezes, através das traduções encontradas nas obras de Cícero, e quatro vezes o *Fédon*, que ele conheceu através das traduções de Apuleio. Portanto, segundo nos parece todas as citações de Platão feitas por Agostinho lhe vinham de segunda mão (MARROU, 1938, *apud* COSTA, 2002, p. 154).

Um dos textos de Platão que Santo Agostinho faz alusão em seu *Corpus*, encontra-se no *De Trinitate (Sobre a Trindade)*: “Disse um daqueles, que outrora eram considerados sábios entre os gregos: *O que é a eternidade para o que tem princípio, é a verdade em relação à fé*”

⁷⁰ “*Lectis autem Platonis paucissimis libris*”.

(*De Trin.* IV, XVIII, 27 - tradução nossa)⁷¹. O texto em relevo foi extraído do fragmento 29c do *Timeu*, o que eleva a nossa segurança na tese sustentada por Irénée-Henri Marrou de que Agostinho realmente leu Platão.

Em uma contribuição mais recente, Afonso Ricón Gonzalez confirma a tese de Irénée-Henri Marrou citando: “Concernente aos diálogos de Platão, Agostinho deve ter lido, em traduções, o *Timeu*, o *Fédon* e o *Menon*” (RICÓN GONZALEZ, 1992, p. 39, *apud*, COSTA, 2002, p. 154).

Somos favoráveis a estes últimos argumentos, em virtude de sua plausibilidade em relação ao anterior, que nos afigura muito mais como uma conjectura hipotética-imaginativa, do que mesmo uma hipótese crível fundamentada em fontes confiáveis e em pressupostos teórico-científicos, que pudessem nos levar a considerar o argumento de Regis Jolivet, uma possibilidade lídima e real.

Entrementes, nem tudo que Agostinho encontrou nos livros de Platão foi incorporado em seu sistema metafísico-ontológico-cristão. Muito do pensamento do Filósofo ateniense foi recusado por Agostinho. Isto se deu, devido a completa incompatibilidade de alguns pensamentos com a fé e a doutrina da Igreja a qual havia se convertido. Exemplo disso, a dicotomia corpo-alma que em Platão aparece como que incompatíveis, onde o corpo é apresentado como uma prisão da alma. Esta teoria é refutada por Agostinho.

Na análise antropológico-agostiniana, o homem é entendido como um ser composto, formado de corpo e alma. Aqui, Agostinho parece seguir a concepção platônica presente no diálogo “Alcebiades”, onde o homem é compreendido como uma “alma que se serve de um corpo”. Há uma hierarquia clara neste texto platônico, onde há uma preponderância da alma sobre o corpo. Em Agostinho, também é possível perceber esta gradação⁷² ontológica, no entanto, nosso Filósofo não vilipendia tanto o corpo-matéria, como podemos perceber no pensamento do ateniense, ao invés disso, o vê como um bem necessário criado por Deus.

Apesar do ser humano possuir em sua estrutura ontológica estas duas naturezas diametralmente opostas uma da outra (espiritual/material), e ainda existir certa hierarquia em

⁷¹ “*Dixit quidam et illorum, qui quondam apud graecos sapientes habiti sunt: Quantum ad id quod ortum est aeternitas valet, tantum ad fidem veritas*”.

⁷² Nesta matéria, Agostinho se aproxima de Platão e conseqüentemente de Plotino e admite certa hierarquia ontológica existente no Homem. Para ele, a alma racional, por ser constituída por uma substância puramente espiritual, desprovida de qualquer extensão espacial ou medida e, portanto, mais próxima da essência simples e substancial de Deus, excede em tão alto grau o corpo, que mesmo corrompida pelos vícios e paixões mundanas, ainda assim, mantém a sua primazia em relação ao corpo ou a qualquer outro ente (*ens*) criado incorrupto: “Assim [ao que se refere]às naturezas superiores e espirituais, o espírito racional mesmo corrompido por uma má vontade é superior ao irracional incorrupto - *Sic et in naturis potentioribus atque spiritalibus, melior est etiam corruptus per malam voluntatem spiritus rationalis quam irrationalis incorruptus*” (*De nat. boni*, V - tradução nossa).

relação a estes elementos constitutivos do homem, não há no agostinianismo aquele dualismo metafísico-antagônico que encontramos em Platão. Ao contrário, eles se complementam formando um “*conjuntum*” físico-espiritual que conhecemos por pessoa humana.

Pois o homem não é um corpo isolado ou apenas uma alma, mas segundo consta, alma e corpo. Isto é realmente verdade, a alma não ser o homem todo, mas a sua parte superior, nem o corpo ser o homem todo, mas a sua parte inferior (*De civ. Dei*, XIII, XXIV, 20 - tradução nossa)⁷³.

Isto posto, Agostinho concebe o homem como um combinado sólido e unitário (alma/corpo), cujas partes, não podem ser entendidas isoladamente quando se tem o homem como objeto de estudo antropológico. Para Agostinho, o homem-em-si é alma e corpo simultaneamente, a alma tende naturalmente para o corpo e vice-versa, sem que se perceba contradição alguma no plano ontológico do Ser. De outro modo, a alma foi criada para o corpo e o corpo, por sua vez, foi criado para ser animado pela alma, os dois justapõe-se e coexistem formando um único-mesmo e verdadeiro Ser.

Com isso, fica evidente uma superação da antropologia cristã-agostiniana em relação à doutrina dualista-platônica alma/corpo, pois nesta, podemos perceber uma certa ênfase reducionista aplicada ao âmbito físico-material (corpo), enquanto que em Agostinho, apesar de reconhecer certa superioridade da alma em relação ao corpo, não o considera como cárcere ou algo nocivo ao espírito humano, mas como um bem físico, extenso e criado com propósito de ser complemento ontológico na constituição e formação do Ser-homem-por-inteiro.

Com base no exposto, somos então levados a considerar como procedentes as leituras dos livros platônicos supra mencionados, por parte de Agostinho, não apenas pelos argumentos acima expostos, mas, sobretudo, devido também, à estreita aproximação da doutrina agostiniana com o pensamento filosófico contido nestes livros, especialmente, no que diz respeito às questões relativas à alma humana e da existência dos mundos sensível e inteligível que Platão nos apresenta nestas obras.

⁷³ “*Quoniam homo non est corpus solum vel anima sola, sed qui et anima constat et corpore. Hoc quidem verum est, quod non totus homo, sed pars melior hominis anima est; nec totus homo corpus, sed inferior hominis pars est*”.

b) Quanto à leitura dos livros neoplatônicos

Além dos livros Platônicos supra mencionados, sabe-se que Agostinho teve acesso também a algumas traduções latinas⁷⁴ das *Enéadas* de Plotino e o *De Regressu Animae* de Porfírio, esta última hoje perdida. É possível também, que Agostinho tenha lido outros neoplatônicos como, Jâmblico e Apuleio, os quais passamos a admitir como uma possibilidade realística, dada às inúmeras citações destes neoplatônicos em sua obra – que é considerada por muitos estudiosos – como um dos maiores monumentos literários de toda antiguidade: *Sobre a cidade de Deus (De Civitate Dei)*.

Complementando o que acima foi exposto, encontramos no *Sobre a cidade de Deus*:

Embora que, Aristóteles discípulo de Platão, homem de notável inteligência, inferior em eloquência a Platão, mas que superava facilmente a muitos, fundador da seita peripatética, assim chamados, por costumarem caminhar enquanto debatiam, e por sua brilhante fama e eminência, congregou a muitos discípulos para sua doutrina com o seu mestre ainda vivo. Após a morte de Platão, Espeusipo, filho de sua irmã, e Xenócrates seu discípulo predileto, assumiram a sua escola, que foi chamada de Academia, por causa disso, é que, juntamente com os seus sucessores, foram chamados de Acadêmicos. **No entanto, os mais ilustres Filósofos do nosso tempo,**

⁷⁴ Costumeiramente, atribuem-se as traduções destes neoplatônicos ao grande tradutor da antiguidade *Caius Marius Victorinus*. Um famoso gramático, retórico, tradutor e Filósofo neoplatônico, que converteu-se ao cristianismo já em idade avançada (por volta do ano 353). Devido as poucas informações que se tem ao seu respeito – a sua maioria provida de São Jerônimo e Santo Agostinho – não se pode precisar ao certo a data do seu nascimento. Sabe-se, no entanto, que o seu prestígio como “*Rhetor urbis Romae*”, era tamanho, que lhe rendeu, ainda em vida, uma estátua no famoso Fórum de Trajano em Roma, ao lado de esculturas de imperadores e outros altos funcionários públicos. Dentre as suas principais obras, encontram-se: *Ars Grammatica*, *De Definitionibus*, *De Syllogismis Hipoteticis* – estas últimas sobre Dialética e Lógica – e, após a sua conversão ao cristianismo, escreveu *De Generatione Divini Verbi*, *Adversus Arium*, *De Homoousio Recipiendo*, com o qual defendeu o princípio do *Consubstantialis* de Nicéia, além de um grande tratado teológico sobre a Trindade e de seus comentários às cartas paulinas. ‘Dentre as suas importantes traduções, as quais influenciaram sobremaneira a doutrina e o pensamento de Santo Agostinho, estão as traduções do grego para o latim das *Enéadas* de Plotino e a *Isagogê* de Porfírio. Traduziu também as Categorias de Aristóteles, que o Hiponense leu sozinho, sem nenhum auxílio de professor, ainda jovem, quando contava com apenas vinte anos de idade, em ocasião de seus estudos em Cartago. *Victorinus Afer* (Victorino, o africano), como o denominou São Jerônimo em sua obra *De Viris Illustribus*, permaneceu como professor em Roma até o ano de 362, quando o Imperador Juliano, o apóstata, promulgou um edito, proibindo os cristãos de exercer a função de docente no império (*Confessionum VIII, II, 5*). Sua influência na vida e no pensamento de Santo Agostinho dá-se, primeiramente, pelas traduções dos livros neoplatônicos de Plotino e Porfírio. Como se sabe, Agostinho não possuía muita afinidade com a língua grega, isto o impossibilitava de ter acesso à toda filosofia helênica disponível em seu tempo, de modo que, só pôde aproximar-se da mesma, após a publicação das traduções latinas dos célebres *Libri Platoniorum* vertidas diretamente do grego para o latim pelo ilustre tradutor africano. Foi a partir das leituras destes textos, que Agostinho conseguiu libertar-se definitivamente do Maniqueísmo, o qual havia dedicado nove anos de sua vida. Outro ponto marcante na vida de Agostinho envolvendo Mario Vitorino, diz respeito à sua conversão ao cristianismo. Como bem nos lembra Brachtendorf (2005), Agostinho nutria profunda admiração e respeito por aquele distinto retórico africano, pois ambos compartilhavam dos mesmos interesses (neoplatonismo), saberes e erudição, além de possuírem uma carreira bastante similar uma do outro e, assim como Vitorino, Agostinho havia chegado ao posto de *Rethor* do império. Desta forma, Agostinho, que a muito hesitara em abraçar o cristianismo, por considera-lo antagônico à vida e as aspirações que o ambicionavam, refletindo então sobre a conversão do *Afer* – aquele tão grande e ilustre pensador neoplatônico, que preferiu abraçar a fé Católica à todos os louros e honrarias que possuía – percebe-se quão miserável e irresoluto havia sido até então, e daquele momento em diante, tem início o processo de conversão do também africano, *Aurelius Augustinus*, o futuro Bispo de Hipona.

escolheram seguir Platão, não quiseram ser chamados de Peripatéticos ou Acadêmicos, mas de Platônicos. Entre eles estavam os renomados gregos Plotino, Jâmblico, Porfírio; e em ambas as línguas, isto é, Grega e Latina, um Platônico notável, Apuleio, o africano (*De civ. Dei*, VIII, 12 - tradução e destaque nosso)⁷⁵.

Assim sendo, se referindo a Apuleio, o comentador Pereira, dá-nos mais uma contribuição, citando em nota biográfica sobre Santo Agostinho, em sua tradução lusitana a partir do latim, do *De civitat Dei*:

Apuleio (Lúcio), tantas vezes citado por Santo Agostinho no *De Civitate Dei*, foi um notável escritor latino, nascido em Madaura (África) em 124-125 da nossa era e falecido em Cartago por volta de 180. Estudou em Cartago e em Atenas e viajou muito. Fixou-se em Cartago onde exerceu o ensino, escreveu as suas obras e exerceu funções de sacerdote pagão (PEREIRA, 1996, p. 14).

Ambas as citações, nos elucidam quanto a dois pontos relevantes mencionados neste tópico: a possibilidade de uma leitura por parte de Agostinho dos neoplatônicos: Plotino, Porfírio, Jâmblico e Apuleio; e, quanto ao polêmico termo “*platonicus*”, que causou tanta controvérsia entre os comentadores do Bispo de Hipona.

Em relação ao primeiro ponto, é certo que Santo Agostinho nutria profunda admiração pelos platônicos de seu tempo, e que obviamente conhecia tais Filósofos, uma vez que os cita em seu *corpus philosophicum*. Isto nos leva a crer, que para levá-lo a tal posicionamento, muito possivelmente, Agostinho tenha, de fato, lido e se aprofundado em tais Filósofos. Caso contrário, que respaldo teria o grande Bispo de Hipona, para mencionar com tanta vivacidade estes insígnis homens em seus manuscritos, se, antes, não conhecesse seus pensamentos e doutrinas? Causa-nos espanto tal possibilidade.

O segundo ponto está relacionado ao controverso termo “platônico” que Santo Agostinho teria usado ao invés de neoplatônico. Mas o fato é que, o nosso Filósofo não poderia jamais ter usado tal vocábulo para se referir aos já mencionados Plotino, Porfírio, Jâmblico e Apuleio – como assim sugerem os seus críticos – tendo em vista que esta palavra foi construída e usada em nosso tempo para se referir àqueles homens que deram continuidade à filosofia e doutrina ensinada por Platão. Ademais, como bem pudemos observar no texto em relevo extraído do *De civitate Dei*, eram estes próprios pensadores, hoje denominados neoplatônicos,

⁷⁵ “*Cum Aristoteles Platonis discipulus, vir excellentis ingenii et eloquio Platoni quidem impar, sed multos facile superans, cum sectam Peripateticam condidisset, quod deambulans disputare consueverat, plurimosque discipulos praeclara fama excellens vivo adhuc praeceptore in suam haeresim congregasset, post mortem vero Platonis Speusippus, sororis eius filius, et Xenocrates, dilectus eius discipulus, in scholam eius, quae Academia vocabatur, eidem successissent atque ob hoc et ipsi et eorum successores Academici appellarentur, recentiores tamen philosophi nobilissimi, quibus Plato sectandus placuit, noluerint se dici Peripateticos aut Academicos, sed Platonicos. Ex quibus sunt valde nobilitati Graeci Plotinus, Iamblichus, Porphyrius; in utraque autem lingua, id est et Graeca et Latina, Apuleius Afer exstitit Platonicus nobilis*”.

que preferiam serem chamados de platônicos e não por qualquer outro epíteto. Um desejo certamente respeitado pelo Santo Doutor.

Não obstante, independentemente de qualquer outra coisa, fato é que, a aproximação de Agostinho com a filosofia platônica marcou de uma vez por todas, o seu encontro com a fascinante ontologia grega. Fato este, que mudou para sempre a concepção do Hiponense em relação a elementos pontuais em sua onto-filosofia-cristã, tais como: o conceito de uma substância puramente espiritual (*substantia spiritualis*); a ideia da alma humana como substância racional; e a existência de um mundo inteligível, situado para além dos nossos sentidos, dando início a teoria que ora denominamos de “exemplarismo⁷⁶ platônico-agostiniano”.

⁷⁶ O Exemplarismo é uma doutrina platônica-dualista, a qual sustenta que toda a realidade sensível existente são meras cópias imperfeitas das Ideias (*ιδεα*) ou Formas (*ειδος*) eternas e incorpóreas, estabelecidas numa dimensão suprassensível, denominada por Platão, de Hiperurânio ou mundo inteligível. Deste modo, as Ideias ou Formas podem ser compreendidas como arquétipos ou modelos (*παραδειγμας*) exemplares dos entes criados, constituindo-se as mais simples e puras essências de toda realidade material-existente. Assim sendo, as Ideias platônicas não devem ser entendidas como meros conceitos subjetivos, produtos da mente ou do pensamento humano, mas como entes reais, substanciais e não-perecíveis de toda realidade sensível. Com isto, podemos perceber em Platão a existência de dois mundos possíveis: o mundo sensível (destinado às aparências, sensações e opiniões) e o inteligível (destinado às coisas inteligíveis – *res intelligibilis* –, tais como: o Belo, a Justiça, o Número, a Brancura, etc.). Entrementes, o homem transita entre estas duas realidades em busca de conhecimento. Porém, dada a fragilidade e a pouca confiança dos sentidos, a episteme (*επιστημη*) – ou seja, o verdadeiro conhecimento – só pode ser obtido mediante o contato com o mundo inteligível via intelecção, ficando ao mundo sensível reservado às meras opiniões dos homens e, portanto, sem nenhuma estabilidade ou critério científico que possa o embasar. Santo Agostinho, ao construir sua teoria dos exemplares divinos, se utiliza de uma série de terminologias latinas sinônimas, que traz à luz para todo ocidente o antigo conceito grego de Ideia e Forma. Além das traduções literais *Ideae* e *Formae*, nosso Filósofo ainda faz uso das palavras *Species*, *Ratione* e *Regulae* para designar estas estruturas metafísicas concebidas por Platão. Além disso, modifica e cristianiza o sentido tradicional do conceito Greco-pagão de Ideia como arquétipo estabelecido a priori no mundo suprassensível, para Ideias como modelos inteligíveis imanentes na mente de Deus – *Intellectus Dei* –, *locus* onde se encontrariam as Formas eternas e perfeitas de tudo que foi criado. Esta tese foi compartilhada por Karl Jaspers em seu livro *Plato and Augustine*, onde nos apresenta a filosofia destes dois grandes pensadores: “Em Platão e Plotino as ideias estão num mundo independente, enquanto que no pensamento cristão [Agostinho], elas estão na mente de Deus - *In Plato and Plotinus, the Ideas are an independent realm, while in Christian thinking they are the thoughts of God*” (JASPERS, Karl, 1966, p. 87). Resumindo, para o nosso Filósofo, as Ideias inteligíveis subsistem no Intelecto divino como modelos *a priori* de toda criação. Desta forma, os entes criados, recebem suas qualidades mais intrínsecas por participação direta nestes exemplares inteligíveis, de modo que, toda a criação é revestida com os traços destes arquétipos divinos. Étienne Gilson esclarece: “O universo, tal qual ele [Agostinho] o concebe, é uma matéria impregnada de inteligível pelas ideias divinas; tudo é ordem, medida e número, as formas dos corpos se reduzindo a algumas proporções numéricas e as operações da vida se desenrolando, elas também, de acordo com as leis inteligíveis dos números. Ao certo, o universo é inteligível para um pensamento capaz de conhece-lo como tal – *L'univers, tel qu'il le conçoit, est une matière imprégnée d'intelligible par les idées divines; tout y est ordre, mesure et nombre, les formes des corps se réduisant à de certaines proportions numériques et les opérations de la vie se déroulant, elles aussi, selon les lois intelligibles des nombres. En droit, l'univers est intelligible pour une pensée capable de le connaître comme tel*” (GILSON, 1949, p. 116 - tradução nossa). Com isto, nos deparamos também no agostinianismo com esta relação entre a teoria platônica do Mundo das Ideias e o modelo judaico-cristão de *criatioex-nihilo*, onde as coisas criadas guardam em si, os vestígios metafísicos-ontológicos de uma realidade inteligível, invisível e inacessível aos sentidos, mas que com a criação, se apresenta de certa forma, “visível” e “concreta” nos entes formados a partir do nada-absoluto. O comentador Campelo, fazendo referência à relação entre as doutrinas das Ideias divinas em Platão e em Agostinho, alude: “E se em Platão as ideias correspondem as realidades concretas, em Agostinho as ideias são algo que corresponde à realidade porque toda realidade é seqüência da sabedoria/atuação de Deus. Por isso, a *Species* agostiniana deve ser entendida como forma, que

É comum nos depararmos, entre os críticos de Santo Agostinho, com uma questão relativa à sua postura quanto ao platonismo: Agostinho teria permanecido platônico até o final de sua vida? Ou o seu olhar sobre este mudou com o passar do tempo e, já na maturidade, acabou por tornar-se um antiplatônico?

A questão é que Agostinho, em sua obra tardia – *A cidade de Deus* – aparenta ter mudado o seu pensamento em relação ao platonismo, ao criticá-lo tão veemente na obra ora mencionada. Desta forma, encontramos no Hiponense:

Disse de fato, que as almas dos homens são demônios e que os homens se tornam Lares se tiverem bons méritos; se maus, tornam-se lêmures ou larvas; se incerto se tiveram bons ou maus méritos tornam-se deuses Manes. **Quem não ver nesta opinião, por pouca atenção que se detenha, o abismo que se abre nesta infame crença** (*De civ. Dei*, IX, 11 - tradução e destaque nosso)⁷⁷.

O texto em destaque evidencia a forte, e até mesmo áspera crítica, do Santo Doutor ao grande Sábio de Atenas. Todavia, não cremos que a mesma, tenha força suficiente, ao ponto de nos autorizar uma afirmação favorável à tese de que Agostinho, em sua maturidade, tenha se tornado antiplatônico. Mesmo porque, paralelo às suas críticas ao platonismo, surgem também muitos pontos concordantes que não só foram enaltecidos pelo Hiponense, mas também foram incorporados em seu sistema metafísico-filosófico-cristão.

O que na verdade sucedeu com o Pensador de Tagaste, foi o que acontece naturalmente com toda e qualquer pessoa, que se depara com uma realidade/crença superior àquela que outrora lhe era conhecida. O brilho da primeira esmaece em relação à segunda, que se sobressai, uma vez que lhe é superior. Agostinho percebeu esta superioridade do cristianismo em relação ao platonismo, e isto certamente contribuiu para sua conversão a fé católica.

Todavia, isto não significa em Agostinho, um abandono completo da doutrina platônica. Ao nosso entender, com a sua adesão ao cristianismo, o Filósofo convertido, não mais concebe o platonismo como uma doutrina filosófica capaz de lhes revelar a Verdade que há tanto procurava. Ele lança um novo olhar sobre o platonismo, considerando-o agora, não mais como um porto onde poderia ali ancorar e descansar suas ansiedades e inquietações, mas como um meio, ou até mesmo um instrumento capaz conduzi-lo dialética e filosoficamente ao

informará realidades, ou ideia que conformará a consistência dos seres por vontade expressa de Deus (CAMPELO, 2013, p. 70).” Tendo em vista que em Agostinho, estes fundamentos metafísicos, ou Ideias divinas, estão estabelecidos para além de toda e qualquer natureza criada, e sendo ainda estes inteligíveis Eternos e, portanto, essência ontológica de toda criação, nosso Filósofo conclui que entre as *Species* divinas e o Deus-Criador não existe qualquer distinção. Elas se confundem com a própria essência do Deus inefável dos cristãos. Em outras palavras, para Santo Agostinho, as Ideias divinas são o próprio Deus.

⁷⁷ “*Dicit quidem et animas hominum daemones esse et ex hominibus fieri lares, si boni meriti sunt; lemures, si mali, seu larvas; manes autem deos dici, si incertum est bonorum eos seu malorum esse meritorum. In qua opinione quantam voraginem aperiant sectandis perditis moribus, quis non videat, si vel paululum attendat?*”.

seu fim último e derradeiro: aquela Verdade eterna que ele encontrou no cristianismo da Igreja Católica através dos sermões do Bispo Ambrósio.

Isto posto, concluindo nosso pensamento sobre a questão-problema levantada, o comentador Crouse encerra este ponto ressaltando o platonismo de Agostinho e seus desdobramentos na construção de seu pensamento filosófico-cristão:

Agostinho era um platônico e deu ao platonismo uma interpretação cristã criativa. Levou-o além de Plotino e Porfírio, numa direção de desenvolvimento, paralelo, em alguns aspectos, a seu desenvolvimento na história do platonismo pagão de Jâmblico a Próclo, decisivamente diferente, em outros, em virtude da iluminação da doutrina cristã (CROUSE, 2013, p. 70).

3.2 A INFLUÊNCIA NEOPLATÔNICA NO PENSAMENTO DE AGOSTINHO

Conforme mencionado no tópico anterior, não foi apenas em Platão que Santo Agostinho encontrou resposta às suas inquiuições filosóficas, outros sábios pensadores surgiram séculos depois da morte do fundador da Academia e inspiraram o seu pensamento. Estes homens foram, por assim dizer, chamados de neoplatônicos, dentre os quais, destaque para Plotino, Filósofo pagão, a quem Agostinho nutria profunda admiração e, segundo ele próprio, guardava grandes semelhanças em termos doutrinários com o seu mestre, Platão (cf. *Contra. acad.*, III, 17, 41).

Em se tratando dos neoplatônicos, Plotino decerto foi o que mais marcou o pensamento de Agostinho. O neoplatonismo plotiniano teve um efeito marcante e até tranquilizador no espírito ávido de Agostinho. Foi por meio deste, que a sua mente, ainda deveras embaraçada pelo materialismo maniqueu, pôde enfim, vislumbrar um pequeno rasgo de luz que se lhe abria em seu intelecto, devolvendo-lhe a esperança quase que perdida no ceticismo, de um dia poder alcançar a Verdade que tanto o inquietou.

P. Angel Peña complementa:

Agostinho não conseguia preencher o vazio que sentia em sua alma. Buscava a verdade e a felicidade e sentia que era uma meta inalcançável. Em meio a suas incertezas, leu o livro das Enéadas de Plotino (234-305) que lhe devolveu a esperança. Este livro de filosofia neoplatônica abriu sua alma, levando às alturas do seu espírito, e ele pode assim livrar-se definitivamente da concepção materialista de Deus. O neoplatonismo estava bastante difundido em seu tempo, inclusive Santo Ambrósio e muitos grandes Filósofos cristãos abraçaram o neoplatonismo como um caminho para se chegar a Deus, fazendo-se alguns ajustes e transposições [...]. A leitura deste e de outros neoplatônicos provocou em Agostinho um incrível ardor, pois ele pode

conceber pela primeira vez, a Deus como um Ser absoluto, Verdade eterna, puro Espírito e cujas obras eram todas boas (PEÑA, 2011, p. 74-75 - tradução nossa)⁷⁸.

Plotino era grego, nasceu no ano 205 de nossa era. Foi aluno de *Amônio Sacas* juntamente com *Orígenes*, outro grande pensador cristão. Sua obra foi organizada e editada por seu discípulo Porfírio em seis volumes, contendo nove tratados filosóficos cada um (sendo ao todo cinquenta e quatro tratados). A compilação destes estudos (cursos), Porfírio denominou de *Enéadas*. De tais obras, conforme afirma Sérgio Strefling, Agostinho provavelmente leu: *Sobre a beleza, Sobre a virtude, Sobre a Providência, Sobre a Alma, Sobre as três hipóstases iniciais, Sobre o intelecto*.

Diante disto, com o intuito de elucidar sobre a temática em questão, optamos por apresentar nesta parte, os principais aspectos da filosofia plotiniana que foram cruciais na formação do sistema filosófico-metafísico-cristão de Santo Agostinho, e que seria mais tarde, o principal fundamento ao qual se assentaria à Doutrina da Igreja Católica Apostólica Romana, bem como, toda a moral cristã que atravessaria toda a Idade Média chegando até os dias de hoje.

3.2.1 As tríades hipostáticas de Plotino e o Deus Tri-Uno cristão

Santo Agostinho absorveu uma extensa parte do pensamento de Plotino adaptando-o na construção de sua filosofia cristã. Todavia, um ponto controverso e deveras polêmico, está na associação que alguns comentadores de Santo Agostinho fazem entre as tríades plotiniana com o Deus Tri-Uno do cristianismo.

Esta associação implicaria sérias consequências do ponto de vista doutrinário, que inviabilizariam qualquer esforço no sentido de correlacionar um e outro pensamento. Sem a pretensão de adentrar nos pormenores que separam uma e outra essência (Deus judaico-cristão e o *Uno* plotiniano), apresentamos a seguir algumas características da tríade plotiniana que podem auxiliar no esclarecimento deste ponto contencioso.

⁷⁸ “Agustín no conseguía llenar el vacío que sentía en su alma. Buscaba la verdad y la felicidad y le parecía que era una meta inalcanzable. En medio de sus incertidumbres, leyó el libro de las *Enéadas* de Plotino (234-305) que le devolvió la esperanza. Este libro de filosofía neoplatónica abrió su alma hacia las alturas del espíritu y pudo así desembarazarse definitivamente de la concepción materialista de Dios. El neoplatonismo estaba muy difundido en ese tiempo e, incluso, san Ambrosio y muchos grandes Filósofos cristianos abrazaron el neoplatonismo como un camino para llegar a Dios, haciendo algunos retoques y trasposiciones. (...) La lectura de éste y otros libros neoplatónicos provocó en Agustín, un incendio increíble, pues pudo concebir por primera vez a Dios como un ser absoluto, verdad eterna, espíritu puro y cuyas obras eran todas buenas”.

Primeiramente, o *Uno* plotiniano apresenta-se como uma das concepções mais obscuras e ininteligíveis do pensamento deste Filósofo neoplatônico. Aliás, o *Uno* de Plotino está acima de todas as coisas (*υπερταπανταοντα*), e além da própria essência, (*επεκειναιτεξουσιας*) fato que o distancia da concepção de Deus pensada pelo cristianismo, que entende Deus como a Suma-Essência divina.

Por conseguinte, a apreensão plena e absoluta do *Uno* não pode ser alcançada pelo entendimento humano. O *Uno* não admite qualquer tipo de determinação, dele nada pode ser dito nem ao menos pensado, cogitar a respeito do *Uno* plotiniano é transcender a si mesmo e se deparar apenas com abismo e mistério. O *Uno* é o incognoscível em-si-mesmo.

Todavia, apesar das discrepâncias entre as *Hipóstases* plotinianas e o Deus Tri-Uno cristão, Agostinho conseguiu integrar à sua filosofia a noção de imaterialidade extraído das *Enéadas* de Plotino⁷⁹, reforçando no seu pensamento, a ideia de *substância espiritual* que lhe foi passada pelo Bispo Ambrósio, bem como, o sentido de conversão/retorno extraído do processo de geração/emanção das hipóstases.

Segundo Plotino, a geração da *Tríade Hipostática* se dá a partir do *Uno*, que ao *contemplar* a si mesmo, gera o *Nous*, como que num processo de transbordamento involuntário de si; a terceira hipóstase por sua vez, a Alma (ou *Psyché*), é gerada de modo semelhante, porém, a partir do *Nous*. Todo esse esquema de geração destas *Substâncias*, Plotino vai denominar de *Emanção ou Processão* (*προοδος*). Ullmann explica:

O intelecto existe desde sempre como expressão eterna do Uno. Contemplando o Uno, o *Nous* gera em si mesmo o mundo das ideias (*kósmosnoëtós*). Por essa razão o *Nous* é cognoscente e conhecido, contemplante e contemplado, sujeito e objeto, é vida infinita, na dimensão imaterial e atemporal. [...] o volver-se, o retornar o Uno confere ao *Nous* o estatuto de intelecto e de ser. Em outras palavras, do Uno ele recebe sua determinação. É que, no início, o *Nous* “ainda não era um intelecto que contemplava o Uno; era um olhar (contemplar) sem inteligência. Por meio dessa contemplação, no *Nous* constitui-se o universo inteligível, o *kósmosnoëtós* os inteligíveis simplesmente. A relação do *Nous* (e o mesmo vale depois para alma) com o Uno não consiste tanto em ter provindo dele, mas em voltar-se a ele, em converter-se a ele (ULLMANN, 2008, p.25-26).

Todo sistema filosófico-teológico-especulativo de busca da Verdade de Santo Agostinho obedece este esquema de retorno das *Hipóstases* plotinianas: O homem sai de Deus – ou seja, ele tem na Divindade a sua origem – e, uma vez no mundo, busca retornar ao seu Princípio ontológico (*Conversio*) onde encontra o seu *telos* e, conseqüentemente, a sua felicidade (*eudaimonismo agostiniano*).

⁷⁹ Cf. *En. IV*, 1: “*El mundo inteligible contiene almas sin cuerpos*”.

Por fim, considerando ainda a teoria das processões das *Hipóstases* nos textos das *Enéadas*, verificamos que as *Substâncias* emanadas apresentam certo nível de degradação no plano ontológico do Ser. Isto significa que no processo de emanção das Hipóstases, o Ser gerado é sempre inferior ao Ser que lhe deu origem. Desta forma, o *Uno* (origem e princípio de tudo) gera o *Nous* com graus de perfeição inferior a si mesmo; o *Nous*, por sua vez, contemplando-se, gera a *Psyché* com graus de perfeição inferior a si mesmo.

Aqui se encontra portanto, o cerne da *diferença ontológica* entre as *Hipóstases* de Plotino e o Deus Tri-Uno cristão. Como se sabe, o Bispo de Hipona não aceita qualquer tipo de hierarquia que possa existir na Santíssima Trindade, por mais ínfima que ela seja. Para o Hiponense, há na Trindade Cristã, uma perfeita harmonia entre as Pessoas Divinas, de modo que não há espaço para superioridade e/ou inferioridade entre elas:

Pai, Filho e Espírito Santo é o mesmo que a Trindade, única Coisa suprema, comum e fruída por todos; se é que é Coisa e não Causa de todas as coisas, visto que também é Causa. Não é fácil encontrar um nome tão forte e conveniente, que seja melhor que este, Trindade, [para se referir] a um Deus por quem, para quem e através de quem, tudo foi feito. Assim, o Pai, o Filho e o Espírito Santo cada um é Deus, e ao mesmo tempo todos são um Deus e cada um possui uma substância inteira, e ao mesmo tempo uma única substância. O Pai não é o Filho nem o Espírito Santo, o Filho não é o Pai e nem o Espírito Santo, o Espírito Santo não é o Pai nem o Filho, mas o Pai é unicamente o Pai, o Filho unicamente o Filho e o Espírito Santo unicamente Espírito Santo. **Os três possuem a mesma eternidade, a mesma imutabilidade, a mesma majestade, o mesmo poder.** Na unidade o Pai, na igualdade o Filho, na concórdia, na igualdade e na unidade o Espírito Santo. E esses três são um, tudo por causa do Pai, todos iguais por causa do Filho e todos associados por causa do Espírito Santo (*De doc. christ.*, I, V, 5 - tradução e destaque nosso)⁸⁰.

3.2.2 A superação da *teoria da participação* de Plotino pelo *vínculo ontológico* das criaturas com o Criador em Santo Agostinho

Ainda permanecendo no processo de emanção das Hipóstases, vemos que em Plotino, o *Uno* está em tudo, e, tudo está no *Uno*. O que não significa dizer que tudo seja o *Uno*, pois

⁸⁰ “*Res igitur quibus fruendum est, Pater et Filius et Spiritus Sanctus, eademque Trinitas, una quaedam summa res, communisque omnibus fruentibus ea; si tamen res et non rerum omnium causa, si tamen et causa. Non enim facile nomen quod tantae excellentiae conveniat, inveniri potest, nisi quod melius ita dicitur Trinitas haec, unus Deus ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia. Ita Pater et Filius et Spiritus Sanctus et singulus quisque horum Deus, et simul omnes unus Deus et singulus quisque horum plena substantia, et simul omnes una substantia. Pater nec Filius est nec Spiritus Sanctus, Filius nec Pater est nec Spiritus Sanctus, Spiritus Sanctus nec Pater est nec Filius, sed Pater tantum Pater et Filius tantum Filius et Spiritus Sanctus tantum Spiritus Sanctus. Eadem tribus aeternitas, eadem incommutabilitas, eadem maiestas, eadem potestas. In Patre unitas, in Filio aequalitas, in Spiritu Sancto unitatis aequalitatisque concordia. Et tria haec unum omnia propter Patrem, aequalia omnia propter Filium, connexa omnia propter Spiritum Sanctum*”.

mesmo o *Uno* estando em tudo, ele permanece transcendente a tudo e a toda a realidade emanada⁸¹.

Agostinho rejeita a teoria da participação de Plotino, em que as coisas, por serem criadas pelo processo de emanção, necessariamente herdariam das hipóstases sua mesma substância. Para o Filósofo de Tagaste, as coisas jamais poderiam ser criadas a partir do próprio Deus, pois dessa forma, elas conteriam em si, a mesma substância divina da Santíssima Trindade e seriam, por assim dizer, parte substancial de Deus, reafirmando com isso, de um lado, ou o panteísmo pagão ou do outro, o panenteísmo de Plotino. Dessa forma, encontramos em suas Confissões duas passagens que ratificam o que acima foi exposto:

Quem é Deus? Perguntei a terra, e ela me disse: não sou eu; e tudo que nela existe confessaram a mesma coisa. Perguntei aos mares e abismos e aos répteis vivos e animados, e responderam: “Não somos teu Deus; buscai-o acima de nós”. Perguntei a brisa leve e ao ar com seus habitantes responderam-me: “Anaximenes estava errado, nós não somos Deus”. Perguntei ao céu, ao sol, a lua e as estrelas: também não somos o Deus que procuras, disse eles. E falei a tudo que rodeia a porta da minha carne: “Fale-me do meu Deus, já que não O sois, digam-me algo sobre Ele”. E exclamaram com forte brado: “foi Ele que nos criou” (*Conf.*, X, VI, 9 - tradução nossa)⁸².

E ainda, se referindo à substancialidade de Deus o Santo de Hipona confessa: “Fizeste os céus e a terra não retirando de ti; pois assim, seria igual ao Teu Filho Unigênito e, conseqüentemente, a Ti” (*Conf.*, XII, VII, 7 - tradução nossa)⁸³.

Todavia, o fato dos entes não serem criados a partir da substância de Deus, nem de nenhuma matéria pré-existente como afirmava Platão⁸⁴, gerou outro problema para nosso Filósofo, pois o *Livro do Gênesis*, que trata da origem do universo, narra toda a criação de Deus, mas não esclarece como se deu essa criação. Assim, o problema que se coloca é: Se Deus, não se utilizou de sua própria substância, nem de nenhuma outra matéria-prima preexistente para formar o universo qual foi, portanto, o substrato utilizado para a criação e formação do cosmo?

⁸¹ Essa concepção de que o *Uno* está em tudo e ao mesmo tempo é transcendente a tudo, é chamada na filosofia plotiniana de panenteísmo. Diferente de panteísmo, onde tudo é Deus, ou seja, Deus coincide com a sua própria criação. No panenteísmo, o *Uno* está em todas as coisas, mas, as coisas não são o *Uno*, o *Uno* as transcende esta é a diferença fundamental.

⁸² “*Et quid est hoc? Interrogavi terram, et dixit: "Non sum"; et quaecumque in eadem sunt, idem confessa sunt. Interrogavi mare et abyssos et reptilia animalium vivarum, et responderunt: "Non sumus Deus tuus; quaere super nos". Interrogavi auras flabiles, et inquit universus aer cum incolis suis: "Fallitur Anaximenes; non sum Deus". Interrogavi caelum, solem, lunam, stellas: "Neque nos sumus Deus, quem quaeris", inquit. Et dixi omnibus his, quae circumstant fores carnis meae: "Dicite mihi de Deo meo, quod vos non estis, dicite mihi de illo aliquid". Et exclamaverunt voce magna: Ipse fecit nos*”.

⁸³ “*Fecisti enim caelum et terram non de te; nam esset aequale Unigenito tuo ac per hoc et tibi*”.

⁸⁴ Na cosmologia platônica, o universo teria sido moldado pelo Demiurgo (Deus-artífice de Platão) a partir de uma matéria preexistente denominada Éter. Para isso, o mesmo, usou como referência às Formas perfeitas e eternas existentes no Hipéuranio, o Mundo das Ideias.

Para solucionar esta aporia Santo Agostinho se utiliza da teoria que será à base para construção do seu sistema filosófico-teológico: a *criatio ex-nihilo*. Conforme este pensamento, as coisas foram criadas por Deus, não por emanção como afirmava Plotino, nem a partir de nenhuma matéria preexistente como em Platão, mas, foram tiradas do *Nada*, do mais ‘absoluto’ *Não-Ser*, ou em outras palavras: Deus não precisou de qualquer substância para realizar a sua obra, pois, em Deus, *Vontade* se confunde com o *Existir*.

Com isso, Santo Agostinho superou as dificuldades encontradas na doutrina da emanção de Plotino, e, ultrapassando-a, elaborou a sua teoria da participação onde defendeu a existência de um “vínculo ontológico” que se conserva sempre presente entre o Criador e toda realidade criada.

Tal vínculo pode ser entendido como um laço que mantém todos os seres criados unidos *indissolúvel e permanentemente* ao seu Criador. Por meio deste liame metafísico, Deus se manifesta em Sua obra, considerando as impressões deixadas pela Santíssima Trindade, em todas as criaturas no ato mesmo da criação. É o que nos ensina o Santo Doutor de Hipona em sua obra magna *De Trinitate*:

Portanto, tudo o que a arte divina criou ostenta em si certa unidade, espécie e ordem [...]. É necessário, portanto, reconhecer o Criador nas coisas criadas e descobrir nestas, os vestígios da Trindade, segundo modo de sua dignidade [...]. Quem contempla a Deus, ainda que em parte, ou por espelho em enigmas, alegre-se por conhecer a Deus e honrá-lo e dar-lhe graça (*De Trin.*, VI, X, 12 - tradução nossa)⁸⁵.

Paralelo a isto, auxiliado pelas *Sagradas Escrituras*, Santo Agostinho compreende então, que a Presença de Deus nas criaturas se dá, além de tudo, pela Sua admirável e espantosa Onipresença, a qual Ele se faz encontrar nos recônditos mais improváveis de sua Criação (cf. *Salmo*, 138, VII-XII).

Ora se Deus está presente em todos os lugares, até mesmo nos abismos infinitos, Ele certamente, também está presente no próprio homem (*Imago Dei*). Esta dedução levou Agostinho a procurar Deus, Verdade Suprema, não mais fora de si - como faziam os antigos Filósofos gregos naturalistas em busca de um fundamento para a realidade -, mas agora, seguindo a lógica platônica, em seu interior: “Não busques fora, voltas para dentro de si mesmo; no interior do homem habita a verdade; e se achar tua natureza mutável, transcende a ti mesmo”

⁸⁵ “*Haec igitur omnia quae arte divina facta sunt et unitatem quamdam in se ostendunt et speciem et ordinem. Oportet igitur ut Creatorem per ea quae facta sunt intellecta conspicientes Trinitatem intellegamus, cuius in creatura quomodo dignum est apparet vestigium. Qui videt hoc vel ex parte, vel per speculum in aenigmate, gaudeat cognoscens Deum, et sicut Deum honoret et gratias agat*”.

(*De vera rel.*, XXXIX, 72 - tradução nossa)⁸⁶. A partir deste pensamento, brota em Santo Agostinho a sua *doutrina da interioridade*, que culminará, mais tarde, com a Iluminação divina no homem.

Destarte, sem o vínculo ontológico que liga Criador/criatura, ser nenhum existe, pois de outra forma, uma vez desligado do Ser por excelência, este cairia necessariamente no não-Ser, ou por outras palavras, deixaria de existir, o que nos leva a considerar que *Ser e Existir* são o mesmo. Em confirmação ao que ora foi apresentado, o Santo Filósofo escreve em suas *Confissões*: “Disforme corria entre estas belas coisas que criaste. Estavas comigo, e não estava contigo. Retinha-me longe de Ti, aquilo que sem Ti não existiria” (*Conf.*, X, XXVII, 38 - tradução nossa)⁸⁷.

3.2.3 Agostinho e o problema ontológico do mal: uma explicação plotiniana

Talvez, uma das questões que mais tenha ocupado o pensamento de Agostinho desde a leitura do *Hortensius* até o seu encontro com os platônicos, tenha sido o problema do mal no mundo. A questão pode ser colocada da seguinte forma: como Deus, Bem Supremo e Criador de todas as coisas, pode ser o autor do mal, já que o mal é uma realidade presente e nitidamente percebida no mundo?

Como vimos anteriormente, nosso Filósofo pensou ter encontrado a resposta a este problema no maniqueísmo, entretanto, com o passar dos anos, viu que as respostas oferecidas pela seita de Mani, se mostravam insuficientes dada a envergadura e a complexidade do problema. Porém, foi graças ao contato com o neoplatonismo, mais especificamente, com a doutrina emanatista de Plotino, que Agostinho viu despontar ali, uma possível resposta ao seu problema.

Segundo a doutrina plotiniana da emanção, a Alma (*ψυχή*) - terceira Hipóstase - é a causa geradora do mundo e, portanto, de toda matéria (*ύλη*) existente, por isso, é também chamada de *Anima Mundi*. Diante disto, a partir da matéria, o vir-a-ser se torna não apenas improvável, mas impossível, tendo em vista que a matéria é o extremo grau de distanciamento

⁸⁶ “*Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcendere et teipsum*”.

⁸⁷ “*In ista formosa, quae fecisti, deformis irrueram. Mecum eras, et tecum non eram. Ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent*”.

do Uno, oposta ao Uno, antítese da primeira hipóstase (Bem Supremo, Super-Ser) e, portanto, o mal, o não-Ser, o Nada⁸⁸.

Partindo deste pensamento, o Doutor de Tagaste encontra uma saída para suas inquietações sobre a existência do mal no mundo. Em seu entendimento, o mal não foi criado ou posto no mundo, ele não possui existência, não é uma Ideia em si. Ele simplesmente aparece, como não-ser mediante o afastamento da criatura do seu Criador, ou, por outras palavras, quando a criatura contraria a Ordem estabelecida por Deus optando pelo bem inferior, quando deveria optar pelo Bem Superior. Deste modo, o mal para Santo Agostinho será sempre moral, jamais físico ou ontológico, como lhes ensinou o maniqueísmo.

3.2.4 O modelo ascético-místico de retorno da alma a Deus pelo movimento de conversão da *psyché* ao Uno

Por fim, apresentamos uma última influência da filosofia plotiniana no pensamento de Santo Agostinho: a união da alma com o Uno (Deus). Este encontro ontológico (Alma/Ser) ficou conhecido na teologia ascético-mística cristã, como *deificação* da alma. Foi graças à leitura das *Enéadas* de Plotino, que o Santo Doutor pôde desenvolver e dar um novo sentido à ideia grega de *divinização* da alma. Abaixo apresentamos um pequeno recorte das *Enéadas* de Plotino, um texto que muito provavelmente, tenha servido de inspiração ao Santo Doutor, na concepção de sua doutrina ascética da interiorização e retorno da alma (homem) a Deus.

Frequentemente me pego fugindo do meu corpo. E, alheio a todas as coisas, dentro de mim mesmo, contemplo, na medida do possível, uma maravilhosa beleza. Creio, sobretudo, nesse momento, que me remete um destino superior, uma vez que pela natureza desta atividade, eu alcanço o mais alto grau de vida e me uno também ao Ser Divino, estando n'Ele por esta ação e colocando-me acima dos seres inteligíveis. No entanto, após esse repouso no ser divino, uma vez retornando da inteligência ao pensamento reflexivo, devo perguntar-me como verifico este declínio e como poderia penetrar a alma no corpo, estando ela em si mesma, como me parece, ainda que verdadeiramente se encontre em um corpo (*En.*, IV, 8, 1 - tradução nossa)⁸⁹.

⁸⁸ O “nada” de Plotino não deve ser entendido da mesma forma que o compreendemos hoje, ou seja, como vazio, ausência de tudo e de qualquer coisa: o mais absoluto não-Ser. A concepção do nada que o autor das ‘*Enéadas*’ nos apresenta, refere-se a um nada “coisificado”, ou seja, a própria matéria, que é engendrada a partir do afastamento do Uno.

⁸⁹ “*Frecuentemente me despierto a mí mismo huyendo de mi cuerpo. Y, ajeno entonces a todo lo demás, dentro ya de mí mismo, contemplo, en la medida de lo posible, una maravillosa belleza. Creo sobre todo, en ese momento, que me corresponde un destino superior, ya que por la índole de mi actividad alcanzo el más alto grado de vida y me uno también al ser divino, situándome en él por esa acción y colocándome incluso por encima de los seres inteligibles. Sin embargo, luego de este descanso en el ser divino y una vez descendido de la inteligencia al pensamiento reflexivo, debo preguntarme cómo verifico este descenso y cómo pudo penetrar el alma en el cuerpo, estando ella en sí misma, como a mí me ha parecido, aunque verdaderamente se encuentre en un cuerpo*”.

Esta atividade unitiva e, portanto ontológica – da *Psique* com o Uno – se dá mediante um processo que Plotino denominou de conversão (*επιστροφή*), o qual pode ser entendido como um movimento de retorno ascensional da alma ao seu ponto de origem (Ser ou Super-Ser). Este, por sua vez, encontra o seu apogeu, na união metafísica (*ενοσις*) da alma com o próprio *Uno*.

Em Plotino, conversão implica ascese (*ασκησις*), isto se dá, pelo fato de que a Alma estando presa à matéria (*ύλη*) e viciada nas paixões do corpo, precisa se purificar e desprender-se de tudo (*αφελησπαντα*) que é sensível, para que, uma vez semelhante a Deus (*όμοίωσιςθεος*), possa unir-se novamente a Ele (*Uno*) no mundo inteligível.

Essa purificação (*καθαρσις*) ascética se dá mediante a prática das virtudes gregas, denominadas civis (*πολιτικαιαρεται*) - prudência, temperança, justiça e fortaleza - e catárticas (*καθαρτικαι*), as mesmas cívicas, porém, com uma vivência mais íntima e profunda, tendo agora o *Logos* (segunda Hipóstase) como modelo e meio necessário para alcançar o seu telos (*τελος*), a união mística com o *Uno*.

Por conseguinte, uma vez passada pela *catarse* a Alma então, entrando em si mesma, eleva-se na contemplação do *Logos* e das *Formas* (*ειδος*) inteligíveis alcançando o que há de mais nobre em si mesmo, a inteligência ou *intellectus*. Via intelecto, a Alma então, purificada de suas vicissitudes, simplifica-se ainda mais e, novamente, por meio da interiorização, alcança o êxtase e sua união mística com o Uno, atingindo com isso, seu fim teleológico.

Destarte, tomando como lastro o sistema ascético-ontológico-contemplativo plotiniano, Santo Agostinho desenvolveu então o seu próprio caminho ascético-místico-cristão destinado a conduzir pelas vias da interioridade a alma humana (*animus*) de volta ao seu princípio ontológico. Assim, tal itinerário corresponde a uma moção da alma em direção ao seu interior (*conversio*), desligando-se de tudo que é sensível, tomando como parâmetro a premissa de que Deus está presente em seu interior, sendo este, o *locus* para onde o homem deve se dirigir para que enfim, este possa se reencontrar com o seu princípio Criador (cf. *Conf.*, X, XXVII, 38).

Como se pode ver, a dimensão teleológica da filosofia plotiniana, também pode ser encontrada de modo bastante similar no pensamento do Doutor e Pai da Igreja, conforme a sua já mencionada citação: “Porque fizeste-nos para Ti, e o nosso coração está inquieto, enquanto não repousar em Ti” (*Conf.*, I, I, 1)⁹⁰.

O que Santo Agostinho pretende com a citação acima é indicar que o homem não foi criado para ser *lançado* no mundo sem nenhum propósito ou desígnio. Ao contrário, o ser

⁹⁰ “*Quia fecisti nos ad t et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*”.

humano foi criado por Deus para felicidade (*Beata Vita*), e esta, por sua vez, não se encontra como lhes parece, nas coisas sensíveis, mas em sua plena e íntima *união* com o Criador. Desta forma, segundo Victorino Capanaga: “O destino, pois, da imagem de Deus [homem] é ser divinizada, graça alcançada ainda neste mundo, mas que exige um empenho contínuo de purificação ou de ascese, que é igualmente uma exigência plotiniana” (CAPANAGA, 1974, p. 247 - tradução nossa)⁹¹.

Assim, similarmente como em Patão e conseqüentemente, em Plotino, para que esta união seja possível, se faz necessária à purificação da alma, esta se dá através da prática daquelas mesmas virtudes gregas, as quais o Pensador Africano vai denominar de virtudes cardeais. Assim, fundamentando-se em I Cor XIII, 13, ele acrescenta a fé, a esperança e a caridade (*fides, spes et caritas*), as chamadas virtudes teologais, colocando-as como meio necessário à união mística com Deus.

Entrementes, torna-se pertinente lembrar que para Santo Agostinho, anterior a prática das virtudes, está a necessidade da Graça de Deus, sem a qual, devido ao estado de culpa do homem (causado pelo pecado original), até mesmo esta prática torna-se para ele impossível de ser cumprida ou praticada. “Mas o homem que caiu espontaneamente, não é capaz de levantar-se espontaneamente. Do alto, Deus nos estende sua destra, isto é, Nosso Senhor Jesus Cristo. Com inabalável fé, aguardemos com esperança firme, caridade e desejo ardente” (*De lib. arb.*, II, 20, 59 - tradução nossa)⁹².

⁹¹ “El destino, pues, de la imagen de Dios es ser divinizada, gracia que logra ya en este mundo, pero que exige un empeño continuo de purificación o de ascesis, que es igualmente una exigencia plotiniana”.

⁹² “Sed quoniam non sicut homo sponte cecidit, ita etiam sponte surgere potest; porrectam nobis desuper dexteram Dei, id est Dominum nostrum Iesum Christum, fide firma teneamus, et exspectemus certa spe, et caritate ardenti desideremus”.

4 APROPRIAÇÃO E SUPERAÇÃO DA DÚVIDA ACADÊMICA NA BUSCA DA VERDADE

Após percorrer sua longa trajetória intelectual – do *Hortensius* ao Neoplatonismo – Agostinho converte-se ao cristianismo no ano 386. Nesse mesmo ano, retira-se para uma Vila em Cassiciáco⁹³ com sua mãe Mônica, seu filho Adeodato e alguns amigos para ali viver o ideal que sempre desejara: O “*otium philosophicum*”.

Em Cassiciáco, escreveu o seu primeiro livro pós-conversão – *Contra Academicos* –, um diálogo adverso ao posicionamento cético adotado na Academia média por Arcesilau e Carnéades. O escrito traz para debate a questão da possibilidade de apreensão do conhecimento sendo, portanto, uma obra de cunho eminentemente epistemológico. Participaram deste diálogo, Navígio irmão de Agostinho seu amigo Alípio e seus jovens discípulos Licênio e Trigécio.

Em sua estrutura, o *Contra Academicos* está dividido em três livros, nos quais são apresentadas, seis discussões, todas contornando a aporia do conhecimento e da confiabilidade dos sentidos no processo de apreensão do mesmo.

Assim, é possível perceber, já nesta obra inaugural, os primeiros contornos da “*doutrina do conhecimento agostiniana*” cujos pressupostos, o Santo Doutor amadurecerá em outras de suas obras posteriores, como em *De Trinitate*, (escrita entre os anos de 400-416) e o *De Civitate Dei* (escrita entre os anos de 413-426), conforme veremos posteriormente.

Assim sendo, o *Contra Academicos* irrompe-se como uma arrojada refutação agostiniana à aparente ideia de ceticismo que vigorava na Academia de Platão. Isto porque, para Santo Agostinho, os acadêmicos não apenas eram consoantes com a possibilidade de apreensão do conhecimento, mas também davam assentimento à verdade. Em outras palavras, para o nosso Filósofo, ao contrário do que se pensava, os acadêmicos dogmatizavam a verdade.

⁹³ Vilarejo situado ao norte da Itália, onde Santo Agostinho retirou-se em 386 – logo após a sua conversão – para praticar ali, o *Otium Philosophicum*. Estavam em sua companhia: sua mãe Mônica, seu filho Adeodato, seu irmão Navígio e alguns de seus discípulos. Atualmente, não se sabe a localização exata deste povoado, apenas que ficava pelos arredores da cidade de Milão, cerca de 42 km de distância, possivelmente, a atual cidade de *Cassago di Brionza*, localizada por essas imediações, porém, a arqueologia ainda não pôde nos dar uma confirmação definitiva. Isto posto, um grande amigo de Agostinho chamado Verecundo, conhecendo as aspirações do seu amigo, cedeu uma quinta – espécie de casa de campo – que possuía naquele lugar, para que nosso Filósofo pudesse viver o ideal filosófico, por ele tão almejado. Todavia, sua estadia em Cassiciáco não durou muito tempo, apenas seis meses – de setembro de 386 a março de 387 – e logo o grupo foi desfeito. Durante esse período de estudos filosóficos foram produzidas quatro importantes obras: *Contra Academicos*, *De Beata Vita*, *De Ordine* (386) e por último, *Soliloquium* (387).

Esta tese é levantada e defendida no final do terceiro livro dos *Contra Academicos* (cf. III, 18, 40-41) onde, o Filósofo recém-convertido ao cristianismo, tenta retirar dos ombros dos acadêmicos o estigma da suspensão de juízo a eles imposto pela tradição filosófica.

Nesse sentido, Agostinho esquematiza sua obra da seguinte forma: num primeiro momento, se apropria da dúvida cética como instrumento dialético de busca, para construir o conhecimento que evidenciará todas as fragilidades da antiga concepção cética da inapreensibilidade do conhecimento.

Posteriormente, depois de refutados os argumentos céticos, desenvolve um breve discurso de caráter apologético em favor destes filósofos, onde apresenta e defende a tese de que aqueles eminentes homens não seriam capazes de cair em tamanho deslize, apoiando-se numa doutrina onde o conhecimento ou o assentimento (*συγκαταθεσις*) da verdade não fossem considerados.

Assim, fundamentando-se nas palavras do neoacadêmico Metrodoro, Agostinho sustentava tese de que os acadêmicos – em especial Arcesilau e Carnéades – de fato, não adotavam a *epoché* ou suspensão de juízo, mas davam assentimento às coisas consideradas por eles razoáveis ou prováveis. O próprio Agostinho é quem escreve:

Para Antíoco, ouvinte de Filo, segundo penso, homem prudente, começou a abrir as portas aos inimigos já vencidos, e restaurar a autoridade de Platão para a Academia e suas leis; se bem que, antes dele, Metrodoro já tentara fazê-lo, conforme se diz, foi o primeiro a confessar que não era uma opinião expressa dos acadêmicos que nada pudesse ser compreendido, mas que por necessidade, usaram armas desta espécie contra os estoicos (*Contra acad.*, III, 18, 41 - tradução nossa)⁹⁴.

Esta tese defendida por Agostinho nos *Contra Academicos*, encontra sua fonte nos textos ciceronianos, sendo em nosso tempo, referenciada na grande e indispensável obra sobre o ceticismo grego de Victor Brochard: *Les Sceptiques Grecs*. Nela podemos ler que:

A tradição que atribuía segundas intenções aos neoacadêmicos persistiu por muito tempo. Encontramos eco [desta tradição] em Santo Agostinho. Arcesilau, segundo Santo Agostinho, vendo o estoicismo gradativamente ganhar espaço, e a multidão disposta a acreditar que a alma é mortal, e que tudo, inclusive Deus, é material, teria se desesperado de restaurar a verdade. Na falta de coisa melhor, ele teria se contentado, não podendo instruí-la, em desenganá-la, e por isto, teria lutado para atacar diretamente o dogmatismo sensualista dos estoicos: **as crenças da Academia eram como um tesouro que ele havia enterrado, para que em tempos melhores, a posteridade pudesse recuperar**. Já em nosso tempo, Geffers engenhosamente sustentou a mesma opinião: Arcesilau teria merecido plenamente o nome de

⁹⁴ “*Quippe Antiochus Philonis auditor, hominis quantum arbitror circumspectissimi, qui iam veluti aperire cedentibus hostibus portas coeperat, et ad Platonis auctoritatem Academiam legesque revocare; quamquam et Metrodorus id antea facere tentaverat, qui primus dicitur esse confessus, non decreto placuisse Academicis nihil posse comprehendere, sed necessario contra Stoicos huiusmodi eos arma sumpsisse*”.

acadêmico, e no fundo do seu coração, manteve-se fiel a Platão (BROCHARD, 1959, p. 115-116 – tradução e destaque nosso)⁹⁵.

Conforme lemos em Victor Brochard, esta tese já era conhecida na antiguidade, antes mesmo de Agostinho, e ainda hoje continua a ser motivo de debate e controvérsia na comunidade acadêmica. Porém, fato é que, para o Nosso Investigador da Verdade, a doutrina da Academia foi preservada pelos acadêmicos e ocultada por eles, sob pena de contaminação desses ensinamentos pela doutrina de Zenão de Cício. Dessa forma, Agostinho escreve:

Por conseguinte, como Zenão se deleitava de sua doutrina sobre o mundo e, sobretudo, a respeito da alma, em razão da qual a verdadeira filosofia é sentinela, dizendo ser esta mortal, não há absolutamente nada para além deste mundo sensível e que nada pode agir nele senão o corpo; Uma vez que o próprio Deus era considerado fogo: em minha opinião, Arcesilau com muita prudência e bastante utilidade, percebendo o mal se difundindo largamente de forma sorrateira, ocultou completamente a doutrina da Academia, enterrando-a como ouro para que as gerações posteriores a descobrissem (*Contra acad.*, III, 17, 38 - tradução nossa)⁹⁶.

Se observarmos cuidadosamente a citação acima, especialmente no que diz respeito à doutrina de Zenão, veremos que a mesma apresenta-se como um contraponto ou uma negação da doutrina platônica do mundo inteligível (mundo imaterial) e da imortalidade da alma. Assim, para protegerem sua doutrina daqueles que não estavam prontos para recebê-la, os acadêmicos não a expuseram de forma clara, deixando esse esclarecimento apenas para aqueles já amadurecidos em tal doutrina.

Entretanto, para Agostinho, foi somente no século III, que Plotino rompeu com esta tradição, fazendo ressurgir a autêntica e genuína doutrina do mestre, em sua mais pura e verdadeira essência.

Então, após um curto período de tempo, cessada toda obstinação e teimosia, a doutrina de platônica, que é a mais pura e luminosa em toda filosofia, afastou as nuvens do erro e voltou a brilhar, sobretudo em Plotino, Filósofo platônico, que foi julgado tão semelhante a Platão, que a impressão é que foram contemporâneos, mas, pela

⁹⁵ “*La tradition qui attribuait aux nouveaux académiciens des pensées de derrière la tête persista longtemps ; nous en trouvons encre un écho chez saint Augustin. Arcésilas, suivant saint Augustin, voyant le stoïcisme gagner de proche en proche, et la foule disposée a croire que l’âme est mortelle, que tout, y compris Dieu, est matériel, aurait désespéré de la ramener à la vérité. Faute de mieux, il se serait contenté, ne pouvant l’instuire, de la désabuser, et c’est pourquoi il se serait attaché a battre en brèche le dogmatisme sensualiste des stoïciens ; les croyances de l’Académie étaient comme un trésor, qu’il avait enfouir, et qu’en des temps meilleurs, la postérité saurait retrouver. De nos jours, Geffers a soutenu ingénieusement la même opinion : Arcésilas aurait mérité pleinement son nom d’académicien, et serait toujours, au fond du coeur, demeuré fidèle a Platon*”.

⁹⁶ “*Quam ob rem cum Zeno sua quadam de mundo, et maxime de anima, propter quam vera philosophia vigilat, sententia delectaretur, dicens eam esse mortalem, nec quidquam esse praeter hunc sensibilem mundum, nihilque in eo agi, nisi corpore; nam et Deum ipsum ignem putabat: prudentissime atque utilissime mihi videtur Archesilas, cum illud late serperet malum, occultasse penitus Academiae sententiam, et quasi aurum inveniendum quandoque posteris obruisse*”.

diferença de tempo que os separa, seria melhor dizer que o primeiro reviveu no segundo (*Contra acad.*, III, 18, 41 - tradução nossa)⁹⁷.

Quanto à questão do provável, salientamos que Filo de Larissa fez uma aproximação do termo “provável” com “verossímil”, a qual será confirmada por Cícero, ao adotar os termos “*probabile*” e “*veri simile*” para designar o *pithanon* carneadiano. Assim, Agostinho defendeu que o “verossímil”, foi utilizado para se fazer alusão à teoria das ideias de Platão, ou seja, uma referência sutil à existência do mundo sensível (*αἰσθητος κόσμος*) e do mundo inteligível (*νοητός κόσμος*). Onde as coisas que aparecem no mundo sensível são *verossímeis* ou semelhantes às formas verdadeiras existentes no mundo inteligível:

Com efeito, é suficiente para o que eu quero expor, que Platão foi da opinião que existem dois mundos: Um inteligível, no qual habita a própria verdade, e este outro sensível, que se nos manifesta através da visão e se sente através do tato. Assim, aquele é verdadeiro, e este verossímil feito a imagem daquele. E, portanto, dele [mundo inteligível] pode-se gerar a verdade na alma que se conhece a si mesma, a verdade límpida e serena; mas deste outro [mundo sensível] gera não a ciência na alma dos insensatos, mas a opinião. No entanto, seja o que for que se passe neste mundo, através das virtudes, que ele chamava civis, semelhantes aquelas outras virtudes verdadeiras que são desconhecidas, com exceção para poucos sábios, só podem ser denominadas de verossímeis (*Contra acad.*, III, 17, 37 - tradução nossa)⁹⁸.

Assim, de posse deste pensamento, Agostinho inicia a construção da sua Teoria do Conhecimento, cujo método dialético incutido na mesma e, utilizado com o propósito de descortinar a verdade, teve sua gênese na experiência do Doutor de Hipona com a doutrina cético-acadêmica, uma experiência que lhe traria não apenas o engano e a decepção com o ceticismo grego – dado à sua incapacidade de conduzi-lo à verdade – mas, principalmente, traria luz à sua exaustiva busca da verdadeira e imutável Verdade, oculta e desconhecida no interior do próprio homem.

⁹⁷ “*Adeo post illa tempora non longo intervallo omni pervicacia pertinaciaque demortua, os illud Platonis quod in philosophia purgatissimum est et lucidissimum, dimotis nubibus erroris emicuit, maxime in Plotino, qui platonicus philosophus ita eius similis iudicatus est, ut simul eos vixisse, tantum autem interest temporis ut in hoc ille revixisse putandus sit*”.

⁹⁸ “*Sat est enim ad id quod volo, Platonem sensisse duos esse mundos: unum intellegibilem, in quo ipsa veritas habitaret; istum autem sensibilem, quem manifestum est nos visu tactuque sentire. Itaque illum verum, hunc veri similem et ad illius imaginem factum. Et ideo de illo in ea, quae se cognosceret, anima velut expoliri et quasi serenari veritatem; de hoc autem in stultorum animis non scientiam, sed opinionem posse generari. Quidquid tamen ageretur in hoc mundo per eas virtutes, quas civiles vocabat, aliarum verarum virtutum similes, quae, nisi paucis sapientibus, ignotae essent, non posse nisi veri simile nominari*”.

4.1 O MÉTODO DIALÉTICO-AGOSTINIANO DE BUSCA DA VERDADE

A apropriação e superação da dúvida cético-acadêmica em Agostinho são duas etapas distintas de um único e mesmo processo dialético de investigação filosófica utilizado pelo Santo Doutor em suas especulações metafísicas, oriundas de suas discussões e controvérsias com o ceticismo acadêmico e, associada a estas, as suas inquietantes buscas e tentativas de encontrar um fundamento que lhe garantisse o assentimento e a posse da Verdade.

Agostinho dominava bem o método dialético, tanto devido aos estudos das artes liberais e leitura dos códices estoicos, quanto pela sua base de orientação platônica, a qual lhe conferia o saber necessário para compreensão desta técnica, que ultrapassava a mera aparência de um método regular e investigativo de perguntas e respostas, mas que era capaz de conduzir gradativamente o indivíduo a intuir filosoficamente a essência dos objetos sensíveis no mundo inteligível, conferindo-lhe assim, o conhecimento verdadeiro (*επιστημη*) da realidade-em-si.

Desta forma, o nosso Filósofo estava ciente de que aquele método de perquirição filosófica era, seguramente, a técnica que poderia melhor lhe auxiliar no desenvolvimento do seu laborioso processo de busca e apreensão do conhecimento. Assim, com o propósito de ter acesso ao conhecimento velado na inteligibilidade do próprio ser, Agostinho empregou o seu método dialético de perquirição exaustivamente em todos os seus trabalhos de teor filosófico-especulativo, conferindo ao mesmo, características próprias que se somavam àquelas estruturas primordiais deixadas por seus antecessores.

4.1.1 Características do método dialético-agostiniano

O método dialético de busca do conhecimento/verdade apropriado por Santo Agostinho possui algumas características e peculiaridades que se faz necessário destacar, para que assim, possamos melhor compreendê-lo e, conseqüentemente, termos um maior aparato teórico no tocante à sua apresentação e defesa.

Primeiramente, quanto à sua originalidade. Ao se apropriar deste método especulativo, Agostinho não se limita a repetir a forma dialética dos seus ilustres antecessores – estoicos e platônicos –, muito embora ele mantenha a sua estrutura primária, como por exemplo, o silogismo lógico dos estoicos com suas premissas e deduções, bem como a forma maiêutico-socrática de perguntas e respostas.

Mas a verdade, é que o Santo Doutor imprime o seu estilo próprio e o seu caráter arrojado na aplicação dialética de seu pensar filosófico. Assim, num tempo em que os estoicos

direcionavam seus esforços para a análise da estrutura lógica das proposições filosóficas, Agostinho seguiu uma trajetória diferente. Ele retomou as aporias dos antigos filósofos gregos (*φισικολοι*), inserindo-as como parte integrante do processo racional de busca. E com isso, por meio do exercício dialético da razão, propôs soluções filosóficas em forma de respostas refutativas às dúvidas e incertezas estabilizadas no seio do pensamento cético.

Como vamos examinar a questão entre Demócrito e os Filósofos naturalistas sobre a unidade do mundo e a multiplicidade, quando não houve acordo entre o seu herdeiro Epicuro? [...] Na verdade, estou certo que o mundo é uno ou não é uno; e se não é uno, ou é de um número finito ou infinito (*Contra acad.*, III, 10, 23 - tradução nossa)⁹⁹.

Em outro momento, ainda debatendo com o ceticismo, Agostinho mais uma vez inova na aplicação do seu método dialético e, ultrapassando a linha convencional de seu tempo, desloca o foco especulativo, de uma perspectiva do mundo exterior, para uma perspectiva ontológico-existencial-interior, superando com isso, todo pensamento filosófico do seu tempo, com a formulação do seu argumento: “se me engano, existo” (*Si fallor, sum*)¹⁰⁰. Sobre esta questão citamos:

Vemos aqui, a distância entre a dialética agostiniana e a dialética do mundo antigo: a dialética de Agostinho não é apenas o conhecimento de como definir, analisar e sintetizar; não é apenas o conhecimento de como perguntar e responder corretamente; não é apenas o conhecimento de como argumentar; não é apenas o conhecimento de como deduzir conclusões corretas. É também algo inaudito na antiguidade: o conhecimento do conhecimento de si mesmo (MALESTA, 2001, p. 397 - tradução nossa)¹⁰¹.

Analisando a estrutura deste método epistemológico, encontramos o elemento dubitativo como parte indispensável no desenvolvimento da dialética agostiniana. Isto porque, no momento em que Agostinho se apropria da dúvida, esta adere tão firmemente ao processo especulativo, que gera um encadeamento de pensamentos racionais e só se desprende do mesmo no momento de sua superação pelo conhecimento gerado a partir do movimento ascensional do pensamento *noético*.

Outra característica da dialética da interioridade agostiniana refere-se à sua dimensão *teleológica*. *Diferentemente dos acadêmicos que empregavam seu método apenas com fins de*

⁹⁹ “*Quomodo enim inter Democritum et superiores physicos de uno mundo, et innumerabilibus litem diiudicabimus, cum inter haeredemque eius Epicurum concordia manere nequiverit? [...] Certum enim habeo, aut unum esse mundum, aut non unum; et si non unum, aut finiti numeri, aut infiniti*”.

¹⁰⁰ A fórmula agostiniana “*si fallor, sum*” será tratada no tópico posterior.

¹⁰¹ “*Vemos aquí la distancia entre la dialéctica agostiniana y la dialéctica del mundo antiguo: la dialéctica de Agustín no es solo el conocimiento de cómo definir, analizar y sintetizar; no es solo el conocimiento de cómo preguntar y responder correctamente; no es solo el conocimiento de cómo argumentar; no es solo el conocimiento de cómo deducir conclusiones correctas. Es también algo inaudito en el mundo de la antigüedad: el conocimiento del conocimiento de sí mismo*”.

*buscar a verdade sem, no entanto, ter a pretensão de encontrá-la, Agostinho acreditava piamente na possibilidade deste encontro metafísico, e, por isto mesmo, aplicou o seu método com uma finalidade teleológica em vista, alcançar a felicidade (εὐδαιμονία) que se iniciaria ainda neste mundo sensível, mas que só seria plenificada numa realidade metafísica vindoura: a *beata vita*.*

Assim, o *eudaimonismo agostiniano* fica intimamente ligado ao encontro do homem com a própria verdade, de modo que, para alcançar esta realidade inteligível, ou seja, o perfeito conhecimento de Deus,¹⁰² faz-se necessário o completo desprendimento da alma de uma realidade corpórea e material para alcançar uma realidade incorpórea, invisível e transcendente ao próprio homem. Todavia, cumpre destacar que, paradoxalmente, esta mesma verdade transcendente é também, *pari passu*, imanente ao próprio homem. Esta questão será tratada no capítulo seguinte.

Deste modo, sendo a alma parte integrante deste processo dialético, ela se nutre e supera – via razão –, as realidades empírico-sensíveis atingindo às realidades inteligíveis mais elevadas: neste caso, as ideias eternas presentes no intelecto divino. Com isto, a dialética agostiniana se ajusta e assume um sentido metafísico-ascensional, harmonicamente ligado a todas as partes do seu sistema filosófico de pensamento.

Ao dispor a beatitude como escopo final do seu sistema, o Tagastiano estava apontando para um método que garantia o caráter prático da filosofia (*πραξις*), ou seja, uma forma de justificar pragmaticamente as ações e a conduta humana na Antiguidade.

Com isto, todo o esforço ascético, ético, moral e racional empreendido pelo homem para alcançar a verdade, passaria então, a ser etapa de um processo *eudaimônico* de busca da sabedoria, com um *telos* centrado em uma realidade diametralmente superior a esta esfera sensível, que trancafia e impede o homem de alcançar a outra realidade (inteligível) que também lhe é própria, mas que, ao mesmo tempo, lhe escapa aos sentidos.

Toda esta dimensão metafísica presente de forma ingênita no método dialético-agostiniano nos autoriza afirmar que, o mesmo não se trata de um simples método de perguntas/respostas em que por vezes a dúvida é colocada como meio de atingir estrategicamente seu alvo. Ao contrário, muito mais que isto, é um método metafísico de busca da verdade transcendente e requer habilidade e desenvoltura em sua aplicação prática, bem como, na arte de lidar com as palavras (retórica). É um saber perguntar (*ερωταν*) e responder

¹⁰² Em Santo Agostinho, a Verdade ontológica é transcendente. Ela se identifica com o próprio Deus. Conhecer a Verdade é conhecer a Deus. Deste modo, a busca da verdade, coincide com a busca ou retorno da alma (ser-criado) para Deus (Ser-criador) é exatamente nisto, que consiste a plena felicidade ou o fim teleológico do homem.

(*αποκρινεσθαι*) para se atingir o seu fim. Assim, a retórica apresenta-se como um forte aliado e instrumento de apoio, que pode ser usado no exercício prático da dialética, sem, contudo, desconsiderar a primazia desta sobre aquela.

Nos estóicos, a retórica sempre caminhava junto com a dialética, sendo estas duas ciências, formavam o composto-integrante da lógica estóica. Nesse sentido, a arte de falar com eloquência (retórica), servia como mecanismo para auxiliar na verbalização do conhecimento adquirido por meio da dialética. Entretanto, devido ao materialismo extremado dos estóicos, sua dialética acabou por apresentar certas limitações. Limitações estas, que seriam superadas por Agostinho, ao apontar sua nobre *arte de pensar* para o ilimitado-transcendente.

A dialética agostiniana destaca-se também por seu caráter pedagógico. Por ser um método de perquisição e especulação filosófica, é necessário que este seja aplicável e, portanto, capaz de ser aprendido e ensinado. Para isso, possui em sua íntegra, etapas compostas de princípio, meio e fim, que dão o sentido prático e pedagógico ao mesmo.

O encadeamento sequencial do método especulativo agostiniano que ora defendemos obedece a seguinte estrutura: apropriação e colocação da dúvida como instrumento de busca do conhecimento (princípio), discussão racional sobre a questão-problema (meio) e superação da dúvida ou a descoberta do conhecimento velado no objeto de estudo (fim).

Isto posto, a dialética agostiniana se reveste então, não apenas de sua natureza originária – metafísica, epistemológica e especulativa –, mas também de um caráter didático-pedagógico que exige da mesma a capacidade instrutiva de ensinar, ao mesmo tempo em que com ela se aprende. Assim, esse binômio – ensinar/aprender – sempre estarão unidos e entrelaçados dialeticamente no método agostiniano de busca e apreensão do conhecimento.

Certamente, uma das características mais marcantes do método dialético-agostiniano refere-se à sua constituição completamente voltada para a interioridade do próprio ser. Isto implica dizer que, a via de acesso escolhida por Santo Agostinho para alcançar a verdade foi através da mente humana, a *mens*. E a maneira mais racional de alcançar esta realidade inteligível e transcendente ao próprio homem, seria penetrando os densos e desconhecidos caminhos de sua própria alma.

Para isso, Agostinho apropriou-se mais uma vez de uma técnica dialética bastante conhecida e utilizada pelos antigos Filósofos gregos – o conhecimento de si mesmo (*γνωθισεαυτον*) –, como forma de aprimorar o seu autoconhecimento, para assim, adquirir as reais condições de ascender racionalmente, do mundo empírico-sensível para o mundo inteligível.

Por fim, a dialética da interioridade agostiniana possui uma estrutura matricial essencialmente plotiniana. Ela é o caminho racional de retorno que o homem perfaz, da exterioridade que circunda o seu próprio ser, ao seu íntimo-transcendente, isto é, a Verdade ontológica imanente que habita a interioridade do seu próprio íntimo. Assim sendo, ao adentrar em si mesmo, na tentativa de alcançar o perfeito conhecimento-de-si, o homem está, verdadeiramente, percorrendo um caminho circular (*conversio*) de volta ao princípio *deídico* de onde ele mesmo proveio. Obviamente, este retorno é apenas parcial, pois ele só será completo na beatitude.

Estas são, pois, as principais características que elencamos a partir da análise do método dialético da interioridade de Santo Agostinho e do qual a dúvida acadêmica é parte integrante deste processo investigativo de busca do conhecimento. Todavia, consideramos ainda necessário um rápido estudo conceitual da dialética para melhor situá-la no âmbito do pensamento do Santo Doutor e, assim, podermos melhor compreender a visão agostiniana acerca deste aporte racional de busca da Verdade.

4.1.2 O método dialético (*η διαλεκτική τεχνη*) no horizonte histórico-filosófico

Sem a pretensão de prolongar-se nos aspectos históricos e conceituais da dialética, nem tampouco exaurir os esforços no levantamento de um vasto aparato teórico acerca da temática em questão, nos propomos a investir na realização de um referencial sintético e conciso, mas que sirva de lastro para auxiliar na justaposição deste método dialético (*διαλεκτική τεχνη*) no contexto do pensamento agostiniano.

Tendo em vista que a dialética, no tempo de Agostinho, assumia elementos do platonismo, do aristotelismo e, sobretudo do estoicismo, enfatizaremos a perspectiva histórica da dialética a partir destas correntes filosóficas, procurando associá-las, quando possível, ao pensamento do Filósofo africano.

4.1.2.1 A dialética platônica

A dialética surgiu na Grécia antiga como um método racional capaz de levar o filósofo ao conhecimento verdadeiro da realidade, bem como auxiliar o cidadão grego (*πολιτης*) nas discursões políticas das Cidades-Estados da Grécia (*πολις*), especialmente em Atenas, berço da democracia grega.

O termo “dialética” (*διαλεκτική*) deriva da palavra “diálogo” e, grosso modo, significa “a arte de raciocinar por meio de perguntas e respostas”. Todavia, envolve questões de ordem muito mais complexas que foram surgindo ao longo da sua história, conforme o pensamento do filósofo que a estudava.

Em Platão, a dialética pode ser entendida como um método utilizado para se alcançar a Ideia suprema de Bem. Dessa forma, para o ateniense, não existe diferença entre dialética e filosofia, ambas coincidem e possuem o mesmo fim, levar o Filósofo de um conhecimento aparente e opinativo (*δοξα*) do mundo sensível ao conhecimento verdadeiro (*επιστημη*) do mundo das Ideias.

Para explicar a estrutura da sua “teoria do conhecimento”, Platão se utilizou da “alegoria da linha dividida”, presente no livro VI de “*A República*”. Esta analogia traduz perfeitamente todo o movimento de raciocínio dialético realizado pela razão para se alcançar a *episteme* (conhecimento verdadeiro), que se encontra no nível *noético* do pensamento.

- Supõe então uma linha cortada em duas partes desiguais; corta novamente cada um dos segmentos segundo a mesma proporção, o da espécie visível e o da inteligível; e obterás, no mundo visível, segundo a sua claridade ou obscuridade relativa, uma seção, a das imagens. Chamo imagens (*εικονες*), em primeiro lugar, às sombras; seguidamente, aos reflexos nas águas, e àqueles que se formam em todos os corpos compactos, lisos e brilhantes, e a tudo o mais que for do mesmo gênero, se estás a entender-me.
- Entendo, sim.
- Supõe agora a outra seção, da qual esta era imagem, a que nos abrange a nós, seres vivos, e a todas as plantas e toda espécie de artefatos.
- Suponho.
- Acaso consentirias em aceitar que o visível se divide no que é verdadeiro e no que não o é, e que, tal como a opinião está para o saber, assim está a imagem para o modelo.
- (...) Apreendeste perfeitamente a questão – observei eu –. Pega agora nas quatro operações da alma e aplica-as aos quatro segmentos: no mais elevado, a inteligência (*νοησις*), no segundo, o entendimento (*διανοια*); ao terceiro entrega a fé (*πιστις*), e ao último a suposição (*εικασια*) (*Rep.* 509d-511c - destaque nosso).

Por esta metáfora, Platão evidencia o que, para ele, pode ser entendido como as formas do conhecimento humano, isto é, a *doxa* (opinião) e a *episteme* (ciência). Nestas duas categorias de pensamento inserem-se as afecções da alma (*παθηματιστατης ψυχη*) as quais foram posicionadas em paralelo a cada uma das quatro partes seccionadas da linha dividida, a *eikasias* (*εικασια*), a *pistis* (*πιστις*), a *dianoia* (*διανοια*) e a *noesis* (*νοησις*). Em suas devidas ordens, estas terminologias gregas correspondem as seguintes operações da alma: suposição/hipótese, fé/crença, entendimento e a inteligência. Assim, para cada uma destas operações intelectivas corresponde um objeto da realidade existente.

O objeto inerente à primeira afecção (*eikasias*) refere-se às imagens (*εικονες*) das coisas externas que são apreendidas pelos sentidos (imaginação), como por exemplo, as sombras, os

reflexos, as figuras e representações das coisas sensíveis (pinturas, esculturas, etc.), as ilusões dos *ob-jectum*¹⁰³ que nos chegam à mente, são falsas imagens, ou *simulacros* da realidade existente.

À segunda escala de afeção (*πιστις*), equivale a todos os entes visíveis presente no mundo, como os seres humanos, os animais, os vegetais, os minerais e toda a gama de artefatos e utensílios possível. O conhecimento comum gerado a partir destes entes é apenas *aparente*, ou seja, ainda se encontra em nível da opinião (*doxa*). Pois, mesmo estando diante do ob-jecto real, não somos capazes de apreender via sentidos, a coisa tal como ela é. Portanto, não é ainda um conhecimento verdadeiro do objeto, mas apenas de uma *suposição* ou de uma *crença* gerada a partir de uma falsa constatação do ente.

Ultrapassando o mundo físico e alcançando uma realidade mais nobre, no mundo inteligível, nos aproximamos de uma realidade racional bem mais próxima do conhecimento verdadeiro, a *dianoia*. Os objetos geradores de conhecimento correspondentes a esta categoria de pensamento são as entidades matemáticas (os números, a geometria, a música etc.).

Assim, o conhecimento é produzido a partir do *entendimento* hipotético destes entes incorpóreos. Através destes, o indivíduo ascende do mundo dos sentidos para o mundo inteligível, obtendo desta forma, a primeira experiência de um conhecimento mais puro e livre da fragilidade das opiniões, tendo assim, o primeiro contato com a realidade metafísica do mundo inteligível.

Por fim, a *noesis*. Para esta afeção estão às *Formas* (*ειδος*) e a essência de todas as coisas sensíveis. É o mais elevado nível de conhecimento (*episteme*), inteligência pura. No ápice deste plano inteligível encontra-se a Ideia superior, a superessência de toda a realidade, o Bem que coincide em Platão com o Belo (*το καλο και το αγαθος*). É ele quem confere inteligibilidade a todas as coisas existentes. Ele é o fim *teleológico* de todo filósofo.

Pode-se perceber nitidamente uma estreita relação entre a “alegoria da linha dividida” com o “mito da caverna” apresentado logo nas primeiras linhas do livro VII de “*A República*”.

Analogamente, todos os níveis de existência presentes na “alegoria da linha dividida” são também contemplados no famoso “mito da caverna”, onde as sombras projetadas na parede da caverna representam o conhecimento aparente do mundo sensível, gerado no nível da *eikasia*; a observação dos objetos na caverna, o fogo, etc. são inerentes à *pistis* ou a crença que

¹⁰³ A palavra objeto tem sua raiz no latim, formada pela preposição *ob* (diante de; em frente de) e o verbo *iacio* (*iacum*: jogar, atirar). Assim, “*ob-jectum*” designa tudo aquilo que se encontra “jogado”, “atirado” diante dos nossos sentidos/alma, ou ainda, tudo aquilo que é exterior à nossa mente. Para efeito elucidativo, sempre que nesta pesquisa nos referirmos ao objeto no sentido de coisa externa à mente humana, trataremos pelo termo “ob-jecto” para diferenciá-lo do sentido comum que geralmente é atribuído ao termo em questão.

é gerada a partir destes objetos; ao sair da caverna – entrada no mundo inteligível – e contemplar os homens, as árvores e os demais seres, o cavernícola se aproxima do conhecimento verdadeiro, a *dianóia* e, finalmente, ao conseguir olhar para o sol, ele tem acesso ao nível *noético* e conseqüentemente, ao conhecimento puro e verdadeiro, a *episteme*.

Destarte, a dialética apresenta-se como o instrumento de perquisição de perguntas e respostas que possibilita retirar do caminho do filósofo, tudo aquilo que se interpõe entre o ele e o seu firme propósito de alcançar a Verdade suprema (Bem) no mundo inteligível. É antes de qualquer coisa, uma busca racional da Verdade, um método de aproximação do Divino que possibilita a sua contemplação (*θεωρία*), ainda que esta aconteça apenas de forma parcial.

Neste sentido, a dialética platônica desenvolve-se através da elevação gradativa da alma pelos quatro níveis de *pathematas* do pensamento – ou, dito de outra forma, pelos níveis de existência da realidade – na medida em que se afasta, simultaneamente, dos objectos/conhecimentos sensíveis para alcançar às realidades inteligíveis (*noesis*).

Agostinho, apesar de ter estudado a dialética a partir da filosofia estóica, sinaliza para a incorporação de elementos platônicos em seu modelo dialético. Tais sinais tornam-se especialmente nítidos, quando analisamos o sentido trajectorial que o seu método perfaz – interioridade –, bem como, o carácter ascensional que este modelo apresenta.

Se bem observarmos, todo o esquema agostiniano de apropriação e superação da dúvida acadêmica, perpassa por todo o itinerário gnosiológico da “linha dividida de Platão” – *eikasia, pistis, dianoia e a noesis*. Todavia, Agostinho não descreve este processo formalmente em seus textos, é preciso penetrar na agudez do seu pensamento para perceber a forma com que o Santo Doutor expõe seus argumentos que servirão de base para a superação da dúvida e, conseqüentemente, do ceticismo vigente na antiga Academia de Atenas. O detalhamento e evidenciação deste modelo gnosiológico será apresentado mais adiante.

4.1.2.2 A dialética aristotélica

Em Aristóteles a dialética perde um pouco a sua notoriedade. Isto porque, para o Estagirita – diferentemente de Platão – a dialética não tem personalidade epistemológica, ou seja, não tem carácter utilitário na busca do conhecimento. Para ele, este múnus fica ao encargo

da lógica¹⁰⁴ que, através do processo de indução e dedução (silogismo), pode-se chegar ao conhecimento de novas verdades. Todavia, no que se refere à dialética, esta deve ser empregada como método de disputa, ataque e defesa de argumentos tendo, portanto, a sua aplicabilidade na política, nas artes e especialmente na retórica.

A definição aristotélica de dialética pode ser encontrada logo no início do livro I dos “*Tópicos*” ao descrever o propósito do referido método:

O propósito deste tratado é descobrir um método que nos capacite a raciocinar, **a partir de opiniões de aceitação geral**, acerca de qualquer problema que se apresente diante de nós e nos habilite na sustentação de um argumento a nos esquivar da enunciação de qualquer coisa que o contrarie (*Top.* 100a18-20 - destaque nosso).

Dois pontos essenciais podem ser considerados nesta citação. Primeiramente, no tocante à base de sustentação da dialética aristotélica, a qual deve partir de opiniões comuns e aceitáveis pela maioria ou pelos mais ilustres sábios – *endoxa* (*ενδοξα*) –, servido de orientação e apoio para as interlocuções discursivas do filósofo.

Assim, embora as *endoxas* se pautem na crença e opinião (*δοξα*), aquelas são mais consistentes e fidedignas do que estas, pois estão fundamentadas nas crenças e costumes da Polis (*Πολις*). Todavia, por estarem assentadas no campo das opiniões, não podem ser tomadas como premissas capazes de conduzir o filósofo à verdade, pois ainda assim, a sua base de sustentação continua sendo a opinião.

O outro ponto a ser considerado refere-se à própria estrutura do pensamento dialético de Aristóteles. Ele é devidamente organizado segundo as noções lógicas do silogismo (*συλλογισμος*), método racional que parte do estabelecimento de uma premissa que se concatena com outra estabelecendo a partir deste movimento uma nova premissa conclusiva, com ligações estritas com as duas premissas anteriores.

No entanto, dentre as formas de silogismo apresentadas, Aristóteles distingue o silogismo científico do silogismo dialético. Para o fundador do Liceu, o primeiro, é aquele que parte de premissas e sua conclusão são apodíticas¹⁰⁵ e, portanto, universais, necessárias e verdadeiras. Isto implica dizer que sua premissa conclusiva também tem necessariamente, que ser verdadeira.

¹⁰⁴ Para Aristóteles, a *Lógica* (*λογικη*) não pode ser considerada como ciência. Mas antes, um instrumento (*οργανον*) para uso das ciências teóricas, práticas e produtivas. Assim sendo, é uma disciplina de caráter propedêutico, ou seja, uma introdução que servirá de base para as pesquisas e investigações filosóficas.

¹⁰⁵ Adjetivo derivado da palavra grega *apodicticus* (*αποδεικτικος*). Usado por Aristóteles para designar o silogismo cujas premissas são verdadeiras e capazes de ser demonstradas, e que apresentam conclusões também verdadeiras. Ou seja, aquelas premissas que tem como fundamento não a crença e a opinião (*δοξα*), mas a universalidade e a necessidade, sendo assim, impossíveis de serem contestadas e refutadas.

Já o silogismo dialético, ao contrário do científico, tem como lastro a opinião comum (*endoxas*). Suas premissas são apenas prováveis ou possíveis. O que lhe confere um caráter hipotético, e, portanto, um conhecimento também hipotético ou verossímil. Aristóteles considera ainda por dialético, o silogismo *erístico*, ou seja, aquele que parte de premissas que parecem prováveis, mas que na realidade não são, podendo levar o filósofo a inferir conclusões errôneas.

Portanto, estes são os principais pontos do pensamento aristotélico no que concerne ao silogismo dialético. Sua influência no pensamento de Santo Agostinho dá-se de maneira indireta – uma vez que foi dos estóicos que nosso Filósofo adquiriu os primeiros conceitos acerca deste método de perquisição filosófica – e, estes, por sua vez, construíram e desenvolveram o seu método de busca da verdade, a partir da estrutura silogística do pensamento aristotélico.

4.1.2.3 A dialética dos estóicos

A dialética foi introduzida na Estoá por Crísipo¹⁰⁶. Ele a concebeu como componente de sua lógica, que por sua vez, se ramificava em duas disciplinas: a retórica e a dialética. A primeira era definida como, a ciência de falar bem sobre determinados assuntos de forma clara e elegante. E, a dialética, como sendo a ciência de discutir (*διαλεγεσθαι*) corretamente por meio de perguntas e respostas.

Havia também uma clara subordinação da retórica em relação à dialética, pois, aquela era entendida como um instrumento utilizado para apresentar de forma clara e eloquente o conhecimento adquirido, mas a dialética, por sua vez, era o método formal para se alcançar o conhecimento. Em outras palavras, sem a dialética não haveria possibilidade de alcançar a verdade e, portanto, a retórica perderia seu valor.

Não obstante, os estóicos estavam bastante convictos da possibilidade de alcançar uma certeza absoluta e indubitável. Este espírito imediatista e dogmático prevalecente sobre a doutrina estóica, certamente, favoreceu para que os cétricos se lançassem tão vorazmente contra a Estoá, fazendo desta o seu alvo preferido.

¹⁰⁶ Crísipo foi um dos maiores representantes do estoicismo. Aluno de Cleanto de Assos, assumiu a direção da escola após a morte do seu mestre em 232 a.C. Sua Maestria na arte da dialética levou Diógenes Laércio a mencioná-lo em *Vidas*: “Este filósofo conquistou tanta fama na dialética que a maioria das pessoas pensava que se os deuses sentissem necessidade da dialética não adotariam outro sistema senão o de Crísipo” (*Vidas*, VII, VII, 180).

Muito embora a dialética estoíca carregue consigo traços próprios e peculiares – oriundos da sua doutrina materialista-dogmática – todavia, não podemos omitir a sua nítida e marcante influência, herdada do método maiêutico-socrático de perguntas e respostas, nem tampouco, a sua base estrutural provinda do silogismo aristotélico.

Quanto a este último, sabemos que sua lógica fundamenta-se no silogismo apodítico (*αποδεικτικός*), ou seja, naquele cujas premissas são evidentes, portanto, *demonstráveis* e, por isso, a sua conclusão, necessariamente, deve ser verdadeira. Assim, contrapondo-se a este axioma, os estoícos desenvolveram sua lógica tendo como base de raciocínio o silogismo *anapodítico* (*αναποδεικτικός*), ou seja, aquele cujas premissas, são evidentes apenas aos sentidos, portanto, não necessitam de demonstração – são premissas *não-demonstráveis* –, mas que podem a partir delas extrair conclusões evidentes e verdadeiras.

Com base nisso, Sexto Empírico escreve:

Mas também o argumento duvidoso, redundantemente, não se distingue dos argumentos demonstráveis (*αποδεικτικών*), pois inclui os indemonstráveis (*αναποδεικτικοί*) que os estoícos tanto falavam, resultarão inconclusivos por redundância; e se estes forem abolidos toda a dialética será destruída, pois são os argumentos que, segundo afirmam, devido a sua própria consistência, não necessitam de demonstração, mas são demonstráveis de quanto concluem os demais argumentos, mas que são redundantes resultará evidente uma vez que temos exposto os indemonstráveis e confirmado o que dissemos (*H.P.* II, 156 - tradução nossa)¹⁰⁷.

Considerando exposto, apesar do contraponto acima discriminado (a oposição entre a lógica aristotélica e a lógica/dialética estoíca), ambos os raciocínios encontram um ponto-comum, a dialética de um e de outro, partem de premissas de valor hipotético, muito embora os resultados sejam opostos, pois, como vimos, para o Estagirita, uma premissa hipotética não pode gerar conclusões verdadeiras, um argumento desconsiderado pelos estoícos, posto que, para os filósofos da Estoá, as demonstrações deveriam partir do mais compreensível – daquilo que é evidente aos sentidos – para o menos compreensível – que não é evidente aos sentidos, mas apenas à razão.

Concatenado tudo o que foi exposto, outro ponto a ser considerado na dialética estoíca é que esta se apresenta como uma grande teoria dos signos e, assim como em sua lógica, também é formada por dois elementos primordiais: a) linguagem (ou, o exprimível) e sua estrutura,

¹⁰⁷ “*Άλλα και ο κατα παρολκην λεγομενος ειναι μοχθηρος αδιακριτος εστιν απο των αποδεικτικων. Οσον γαρ επι τη παρολκην και οι θρυλοθμενοι παρα τοις στωικοις αναποδεικτικοι ασυνανκτοι ευρεθησονται ων αναιρουμενων η πασα διαλεκτικη ανατρεπεται ουτοι ναρ εισιν ους φασιν αποδειξωσ μεν μη δεισθαι προς την εαυτων συστασιν, αποδεικτικους δε υπαρχειν του και τους αλλους συναγειν λογους. Οτι δε παρελκουσιν, εσται σαφες εκθεμενων ημων τους αναποδεικτους και ουτως ο φαμεν επιλογιζομενων*”.

componente *significante*; e b) as formas de pensamento, que representam o *significado* (*λεκτον*) do objeto.

O componente *significante* compreende três elementos, a saber: à voz, objeto não articulado que é proferido e ouvido nos discursos – o som em si –, portanto, parte corpórea da dialética estóica, já que pode ser apreendida pelos sentidos, neste caso, a audição; a *palavra*, sinal que se apresenta de forma articulada, mas que não guarda em si nenhum significado *à priori*, pois é desprovida de qualquer sentido; e a *razão* (*λογος*) que é o elemento que dá significação à palavra.

Já o *significado* está relacionado com as noções e conceitos inculcados na palavra, ou seja, o sentido da palavra em si. Desta forma, o *lekton* ou o significado, era, por assim dizer, o elemento incorpóreo da dialética, porque se apresentava como “imagem” do pensamento referente ao objecto externo, guardando estreita relação com o Logos.

Toda esta estrutura racional de pensamento influenciou sobremaneira na forma e na estrutura do pensamento dialético Santo Agostinho. Desta ementa, surge o que poderíamos denominar de “*teoria dos sinais agostiniana*”, que começa a ser esboçada em seu tratado inacabado *De Dialectica*, mas que alcança o seu apogeu no *De Magistro (Sobre o Mestre)*. Importante lembrar que, paulatinamente esta empreitada pela filosofia da linguagem o levará à apropriação e à inserção da dúvida como instrumento principal do seu método dialético de sua perquirição filosófica na busca da verdade.

4.1.3 Linguagem e dialética no pensamento de Santo Agostinho

A dialética agostiniana, na qual está incluso o processo de *apropriação e superação da dúvida acadêmica* perpassa pela compreensão dos aspectos primordiais da linguagem que podem ser analisados a partir das principais obras de Agostinho que envolvem a temática em questão: *De Dialectica*, *De Magistro* e o *De Doctrina Christiana*. Isto porque, em tais obras, nosso Filósofo delineia toda estrutura preliminar que se entrelaça ao método dialético-dubitativo-agostiniano de busca e apreensão do Conhecimento/Verdade.

Castañeda, se referindo à associação do *De Dialectica* com a estratégia de refutação do ceticismo por Agostinho, escreve em seu estudo introdutório e complementar publicado com a referida obra:

Como visto anteriormente, a escrita dos *Princípios da dialética*, precedem uma série de textos que se apresenta uma relação fundamental entre a fé e dialética. Esta disciplina é necessária para refutar a cepticismo acadêmico e assim, poder cruzar o limiar da fé, é necessária para obter acesso a compreensão do que se acredita e também

é considerado como uma manifestação da verdade, e de sua eternidade e incondicionalidade, dentre outros aspectos (CASTAÑEDA, p. 30, 2003 - tradução nossa)¹⁰⁸.

O *De Dialectica* é um opúsculo inacabado composto por dez capítulos, escrito na primavera do ano 387, como parte de um projeto de Agostinho –*De Libri Disciplinarum* – iniciado em Milão, onde planejava produzir um estudo completo sobre as disciplinas das Artes Liberais (*Trivium* e *Quadrivium*). Todavia, este projeto jamais chegou a ser concluído. Contudo, chegou a finalizar o *De Grammatica* (lamentavelmente, perdido ainda em seu tempo), o *De Dialectica*, *De Rhetorica*, *De Musica*, dentre outros que compunham as sete disciplinas liberais da antiguidade. Sobre isto, o próprio Agostinho escreve em suas *Retratações*:

Por este mesmo tempo, em que fui à Milão para receber o batismo, me esforcei para escrever os livros das disciplinas, perguntei aos que estavam comigo e que não se aborreciam com estes estudos; **Desejando poder chegar ou continuar avidamente a passo seguro, das coisas corpóreas às incorpóreas.** Mas só pude concluir o livro ‘A Gramática’, que logo em seguida perdi em nossa estante, e os seis volumes de ‘A Música’, relativos aquela parte que recebe o nome de ritmo. Porém, estes seis livros escrevi já batizado, quando regressava da Itália para África, pois havia começado a tratar unicamente desta disciplina em Milão. Em relação às outras cinco disciplinas comecei a escrever também ali – ‘A Dialética’, ‘A Retórica’, ‘A Geometria’, ‘A Aritmética’, ‘A Filosofia’ – só restaram os princípios que também perdemos, mas suponho que alguém ainda os tenha (*Ret.*, I, 6 - tradução e destaque nosso)¹⁰⁹.

Esta obra que ora nos propomos a estudar – o *De Dialectica* – alude sobre os princípios rudimentares e linguísticos da dialética, tais como, as palavras (simples e complexas), as proposições (completas e incompletas), as categorias, as condicionais, dentre outros. Todo este conteúdo se alinha quase que perfeitamente, com a base da dialética estoíca, o que demonstra a sua marcante influência no pensamento filosófico do nosso Autor.

Agostinho inicia a referida obra, apresentando o conceito de dialética como, a “ciência de discutir (*disputandi*) bem”¹¹⁰. Definição esta, que nos leva ao entendimento de uma concepção de dialética, saturada por elementos platônicos e estoícos, uma vez que, analisando

¹⁰⁸ “Según lo previamente visto, la escritura de los Principios de dialectica le preceden una serie de textos en los que se presenta una relación orgánica entre fe y dialectica. Esta disciplina es necesaria para refutar el escepticismo académico y así poder cruzar el umbral de fe, se requiere para lograr acceder a la comprensión de aquello se cree y, además se la considera como manifestación de la verdad, de su eternidad e incondicionalidad, entre otros aspectos”.

¹⁰⁹ “Per idem tempus, quo Mediolani fui baptismum percepturus, etiam Disciplinarum libros conatus sum scribere, interrogans eos qui mecum erant atque ab huiusmodi studiis non abhorrebant; per corporalia cupiens ad incorporalia quibusdam quasi passibus certis vel pervenire vel ducere. Sed earum solum De grammatica librum absolvi potui, quem postea de armario nostro perdidi, et De musica sex volumina, quantum attinet ad eam partem quae rithmus vocatur. Sed eosdem sex libros iam baptizatus iamque ex Italia regressus in Africam scripsi, inchoaveram quippe tantummodo istam apud Mediolanum disciplinam. De aliis vero quinque disciplinis illic similiter inchoatis - de dialectica, de rethorica, de geometria, de arithmetica, de philosophia - sola principia remanserunt, quae tamen etiam ipsa perdidimus; sed haberi ab aliquibus existimo”.

¹¹⁰ “Dialectica est bene disputandi scientia”.

a etimologia da palavra ‘discutir’ (*disputandi*) encontramos em sua raiz latina o verbo ‘*disputatio*’ que significa, dentre outros vocábulos: examinar, disputar com argumentos contrários (daí a ideia platônica acerca deste ramo da filosofia), debater ou argumentar.

Todos estes significados nos dão uma tênue noção do conceito construído por Agostinho em relação à dialética. Dessa forma, elastecendo a definição agostiniana supracitada, podemos compreendê-la como uma ciência que visa à investigação de questões filosóficas, por meio da disputa (perguntas e respostas) e do exame meticoloso de argumentos, cuja finalidade está em alcançar o conhecimento velado pela obscuridade da própria dúvida.

Com a aplicação do método dialético, Santo Agostinho pretendia, assim como em Platão, alcançar o incorpóreo afastando-se do que é corpóreo, isto é, desprender-se do mundo sensível para alcançar o mundo inteligível – o qual só se daria por meio da Iluminação Divina – que na concepção do Santo Doutor, constitui-se no encontro com a Verdade suprema, presente paradoxalmente, no interior da alma humana e, ao mesmo tempo, transcendente a ele próprio.

Os principais pontos convergentes da dialética agostiniana com a dialética estóica concentram-se principalmente numa arrojada teoria apresentada por Agostinho, que envolve uma das primeiras interpretações da *palavra* como *sinal* da linguagem na filosofia. “A ‘palavra’ é o sinal de cada coisa, que pode ser compreendida por quem ouve e proferida por quem fala [...]. ‘Falar’ é produzir um sinal com a voz articulada. Digo articulada, porque pode ser compreendida por letras” (*De dial.*, V - tradução nossa)¹¹¹.

Como percebemos na citação acima, Agostinho faz uma associação da *palavra* com o mundo ao interpretar aquela, como sinais das coisas que compõe a realidade do mundo que o circunda. Desta forma, ao estabelecer esta tricotomia – palavra/sinal/coisa – o Hiponense está apontando para a presença de uma *significação* da própria palavra (*dicibili*), algo realmente próximo do *lekton* estóico, uma vez que a palavra em si (*verbum*) é desprovida de significado – ou, o elemento *significante* para o estoico – não passando esta, de mero som reverberado nos sentidos (audição) do ouvinte.

Esta ideia foi retomada por Santo Agostinho no *De Magistro*¹¹², quando ali, mais uma vez, ele analisava os aspectos elementares da linguagem (palavra-sinal-significado), sua ligação

¹¹¹ “*Verbum est uniuscuiusque rei signum, quod ab audiente possit intelligi, a loquente prolatum [...]. Loquiest articulata você signum dare. Articulata autem dico quod compreendi litteris potest*”.

¹¹² O *De Magistro* é uma obra escrita por Santo Agostinho no ano 389 em sua terra natal, Tagaste, logo nos primeiros anos após seu batismo em Milão. Trata-se de um diálogo realizado entre o nosso Filósofo e o seu filho Adeodato. A obra é composta de um único livro, subdividido em quatorze capítulos, onde os interlocutores discutem sobre os aspectos primordiais da linguagem – palavras, sinais e significado –, e suas relações com o ensino/aprendizagem, bem como, como o conhecimento da realidade do mundo em si. Tudo isto, apontando para o tema fulcral de toda a obra, o Mestre interior, que é apresentado no último capítulo do livro em estudo.

com os entes em sua realidade de mundo objetiva e concreta, assim como sua articulação no processo de desvelamento do conhecimento pela verdade latente no interior do homem:

“Todavia, considerando diligentemente, talvez nada encontre que se apreenda por seus sinais. Quando um sinal nos é apresentado, eu ignoro a coisa que o sinal representa, ele não pode me ensinar nada; se, no entanto, já conheço [assim sendo], o que aprendo por meio do sinal? Pois a palavra, não me mostra a coisa que ela significa quando leio: “e seus turbantes não se estragaram” Porque, se por este nome [*sarabarae*] se denomina aquilo que se reveste a cabeça, acaso eu aprendi o que é cabeça, ou o que a reveste apenas ouvindo este nome? Antes, eu as conhecia; e tomei conhecimento delas, não por serem pronunciadas por outros, mas porque as vi. Com efeito, quando pela primeira vez estas duas sílabas [*caput*] feriram meus ouvidos, eu não sabia o que significava, assim como, quando ouvi ou li pela primeira vez a palavra turbante. Mas, como se falava repetidamente a palavra ‘cabeça’, notando e percebendo sempre que ela era pronunciada, descobri que era o nome de uma coisa que já me era conhecido por ter visto. Mas antes desta descoberta, a tal palavra era para mim somente som; entendi que era um sinal, quando descobri de qual coisa ela era sinal; pois, como disse, aprendi não pelo seu significado, mas porque a vi. Assim, mais se aprende o sinal com a coisa conhecida, do que a coisa com o sinal (*De mag.* I, 10, 33 - tradução nossa)¹¹³.”

Agostinho foi um dos primeiros pensadores a despertar para a questão da *palavra* como sinal articulado da *voz*, diferenciando estes dois elementos da linguagem. Para o nosso Filósofo, a *palavra* não pode ser compreendida apenas como aquela que é externalizada articuladamente com o auxílio da voz, mas também ela é palavra interior, não pronunciada e, portanto, silenciosa, que surge no íntimo do homem, já como sinal de sua vontade, conforme ele mesmo expressa no *De Magistro*: “Quem fala, exprime exteriormente o sinal de sua vontade pelo som articulado” (*De mag.* I, 2 - tradução nossa)¹¹⁴.

Sob este aspecto Christoph Horn cita:

Um ponto que se destaca por todo pensamento agostiniano sobre a filosofia da linguagem é a tese de que palavras constituem sinais. Parece residir aqui uma inovação digna de nota, diante dos seus predecessores, razão pela qual se afirmou repetidamente que Agostinho é o patrono de uma concepção semiótica (teoria dos sinais) da semântica, da teoria dos significados linguísticos (HORN, 2008, p. 51).

Assim sendo, Santo Agostinho faz uma reinterpretação da noção de *palavra* encontrada na dialética estoica. Enquanto para estes, o estudo das palavras relacionava-se ao

¹¹³ “*Quod si diligentius consideremus, fortasse nihil invenies, quod per sua signa discatur. Cum enim mihi signum datur, si nescientem me invenit cuius rei signum sit, docere me nihil potest: si vero scientem, quid disco per signum? Non enim mihi rem quam significat ostendit verbum cum lego: Et sarabarae eorum non sunt immutatae. Nam si quaedam capitum tegmina nuncupantur hoc nomine, num ego hoc audito, aut quid sit caput, aut quid sint tegmina didici? ante ista noveram; neque cum appellarentur ab aliis, sed cum a me viderentur, eorum est mihi facta notitia. Etenim cum primum istae duae syllabae, cum dicimus, Caput, aures meas impulerunt, tam nescivi quid significarent, quam cum primo audirem legeremve, sarabaras. Sed cum saepe diceretur: Caput, notans atque animadvertens quando diceretur, reperi vocabulum esse rei quae mihi iam erat videndo notissima. Quod priusquam reperissem, tantum mihi sonus erat hoc verbum: signum vero esse didici, quando cuius rei signum esset inveni; quam quidem, ut dixi, non significatu, sed aspectu didiceram. Itaque magis signum re cognita, quam signo dato ipsa res discitur”.*

¹¹⁴ “*Qui enim loquitur, suae voluntatis signum foras dat per articulatum sonum”.*

entendimento dos enunciados silogístico-aristotélicos, para Agostinho, a *palavra* era sinônimo de *senal* (*signo*) da linguagem, e, conseqüentemente, elemento *a priori* à própria voz (*voce*) humana. Esta por sua vez, pode ser entendida como o som (*sonus*) que auxilia na ressonância e na materialização da palavra gerada no interior da alma humana, que pode ou não ser verbalizada, dependendo unicamente da sua vontade.

Desta forma, a *palavra* se apresenta para Santo Agostinho como elemento linguístico-dialético necessário, que eleva o homem do seu exterior (apreensão da coisa ou do objecto) ao seu próprio interior (geração da palavra como ‘*verbum*’ e/ou ‘*dicibili*’) e deste, para o encontro com a Verdade transcendente e imanente a ele próprio. Assim, a dialética agostiniana segue este itinerário: exterior-interior-Deus.

Mas uma questão se impõe: – Como um estudo da teoria da linguagem em Santo Agostinho pode se ajustar em sua dialética da apropriação e superação da dúvida acadêmica? Primeiramente, um ponto a ser analisado é que Agostinho nunca intencionou construir uma teoria ou filosofia da linguagem. Seu desejo sempre foi evidenciar a presença de uma realidade transcendente no pensamento e na fala humana e, para isso, adentra por este campo do conhecimento, expondo com maestria, um pensamento bastante original e pertinente, no tocante ao cumprimento do seu objetivo.

Assim sendo, para Agostinho, a Verdade que transcende toda realidade permanece velada por meio de sinais que nos são desconhecidos, seja no âmbito do pensamento, dos sentidos, do discurso ou mesmo da escrita, como é o caso das *Sagradas Escrituras* e dos textos filosóficos, os quais requerem um esforço intelectual do pensamento para que possam ser acessados e compreendidos.

No que concerne ao pensamento, é preciso associá-lo aos sentidos, uma vez que tudo que é apreendido pelo intelecto humano e transformado em substância racional, tem como origem as coisas físicas que se manifestam a nossa frente como entes-no-mundo. Todavia, o interesse de Agostinho está em acessar esta verdade transcendente oculta na própria realidade das coisas sensíveis presentes no mundo criado, para que estas sirvam de degrau para o alcance das coisas inteligíveis (*νοούμενον*).

Para isto, se faz necessário a compreensão dos signos e significados que estes entes carregam consigo mesmo. Com base nisso, o nosso Filósofo escreve no *De Doctrina Christiana* (*Sobre a Doutrina Cristã*):

Todo ensinamento tem por objeto as coisas ou os sinais. Porém, as coisas são conhecidas por meio de sinais. Todavia, agora apropriadamente, denominamos coisa, tudo que não é usado para significar algo, como um cajado, uma pedra, um cordeiro, dentre outros; Mas, não me refiro aquele cajado que lemos [nas escrituras] o qual

Moises lançou nas águas amargas para que desaparecesse sua amargura; nem aquela pedra que Jacó pôs debaixo da sua cabeça. Nem aquele cordeiro que Abraão imolou no lugar do seu filho. De fato, estas coisas são coisas em si, mas são também sinais de outras coisas (*De doc. christ.*, I, II, 2 - tradução nossa)¹¹⁵.

Talqualmente, a verdade permanece velada tanto nos textos sagrados, quanto nos textos filosóficos, devido a acentuada linguagem alegórica e simbólica com a qual foram escritos. O seu teor eminente metafísico-teológico é outro fator preponderante, que dificulta ainda mais o desvelamento da realidade contida intrinsecamente no arcabouço estrutural destes escritos.

Esta aporia exige do indivíduo que se propõe à leitura e ao estudo de tais textos habilidades hermenêuticas próprias, que auxiliem na interpretação e decodificação dos mesmos, para que a verdade possa ser descapsulada dos códigos e sinais que a envolvem. É precisamente neste momento que a apropriação e o conhecimento dos princípios da dialética, ou seja, dos signos e significados contidos na linguagem, lhes serão úteis e necessários para que se consiga uma melhor interpretação e entendimento acerca destes escritos, obscurecidos pela linguagem que lhe é própria.

Duas são as causas da não compreensão das escrituras, ou pelo desconhecimento ou pela ambiguidade por trás dos sinais. No entanto, os sinais são próprios ou metafóricos. São chamados próprios, quando empregados para significar as coisas para as quais foram estabelecidas, como quando dizemos [a palavra] boi, entendemos o animal que todos nós, homens da língua latina, denominam por este nome. Os sinais são metafóricos, quando as mesmas coisas que designamos com suas próprias palavras, são tomadas para significar algo diferente, como quando dizemos boi, e por estas duas sílabas [*bovem*] entendemos que se refere ao animal que se costuma chamar por este nome, mas entendemos também que este animal nos remete ao Evangelista, conforme indica as escrituras, na interpretação do Apóstolo, que diz: não porás freio na boca do boi que tritura sua comida (*De doc. christ.*, II, X, 15 - tradução nossa)¹¹⁶.

Pensando em todas estas variáveis Agostinho, então, propôs o estudo das diversas ciências de sua época, incluindo o *trivium* e o *quadrivium*, como instrumentos de apoio no processo de desvelamento do conhecimento da verdade escondida sob o véu dos signos em todas as instâncias supracitadas – pensamento, sentidos, discurso e escrita – e, associado a estas

¹¹⁵ “*Omnis doctrina vel rerum est vel signorum, sed res per signa discuntur. Proprie autem nunc res appellavi, quae non ad significandum aliquid adhibentur, sicuti est lignum, lapis, pecus atque huiusmodi cetera; sed non illud lignum quod in aquas amaras Moysen misisse legimus, ut amaritudine carerent neque ille lapis quem Iacob sibi ad caput posuerat neque illud pecus quod pro filio immolavit Abraham. Hae namque ita res sunt, ut aliarum etiam signa sint rerum*”.

¹¹⁶ “*Duabus autem causis non intelleguntur quae scripta sunt, si aut ignotis aut ambiguis signis obteguntur. Propria dicuntur, cum his rebus significandis adhibentur, propter quas sunt instituta, sicut dicimus bovem, cum intellegimus pecus, quod omnes nobiscum latinae linguae homines hoc nomine vocant. Translata sunt, cum et ipsae res quas propriis verbis significamus, ad aliquid aliud significandum usurpantur, sicut dicimus bovem, et per has duas syllabas intellegimus pecus quod isto nomine appellari solet, sed rursus per illud pecus intellegimus Evangelistam, quem significavit Scriptura, interpretante Apostolo, dicens: Bovem triturantem non infrenabis*”.

disciplinas, o estudo da língua grega e hebraica como requisito fundamental e necessário a todos aqueles que se dedicam ao exame acurado das *Sagradas Escrituras*, uma vez que, estes textos foram escritos nestas mesmas línguas, por isso, a necessidade de se conhecer os seus originais.

Isto posto, o estudo da linguagem e dos seus elementos, contribui decisivamente na aplicação do processo dialético-agostiniano de busca e apreensão do conhecimento/verdade, seja nos aspectos que diz respeito a palavra como parte elementar da escrita, seja nos aspectos que a envolve como elemento motor do discurso/disputa no processo de superação da dúvida acadêmica, uma vez que é por meio da disputa dialética que se consolida a evidenciação da verdade procurada além da dúvida que a envolve.

4.1.4 O método agostiniano inquiridor: discussão (*disputatio*), questão (*quaestio*), descoberta (*inventio*)

O método investigativo-epistemológico de busca e apreensão do conhecimento de Santo Agostinho tem como partes integrantes do seu processo, a *apropriação* e posteriormente a *superação* da dúvida cético-acadêmica com fins de descortinar o conhecimento velado além dos limites da própria dúvida, seja no âmbito de uma realidade empírico-sensível ou de uma realidade inteligível ainda desconhecida pelo entendimento (*intellegentia*) ou intelecto (*intellectus*) do homem.

No entanto, este processo dialético de investigação filosófica é revestido de uma metodologia formada por uma tríade de elementos que dão sentido ao método agostiniano de busca do conhecimento. Isolando-os temos: a disputa (*disputatio*), a questão (*quaestio*) e a descoberta (*inventio*).

A evidenciação direta deste arcabouço primário que encapsula a dialética da interioridade agostiniana pode ser encontrada em suas Retratações: “Por esta mesma época escrevi um livro cujo título é ‘O Mestre’, nele se **disputa, questiona e descobre**” (*Ret.*, I, 12 - tradução e destaque nosso)¹¹⁷.

Examinando esta estrutura metodológica (disputa-questão-descoberta) sob a luz do esquema dialético-agostiniano de apropriação e superação da dúvida cético-acadêmica, encontramos neste primeiro momento – na *disputa*– a aplicação e o desenvolvimento do processo dialético em si, uma vez que, todos os elementos envolvidos neste movimento reflexivo-racional, tais como, a construção de conceitos, a formulação de argumentos, a

¹¹⁷ “*Per idem tempus scripsi librum cuius est titulus: De magistro, in quo disputatur et quaeritur et invenitur*”.

superação do problema, além do próprio exercício dialético da razão se dão exatamente nesta etapa do processo.

Posteriormente, a colocação da *questão-problema* está associada à apropriação da dúvida acadêmica como recurso utilizado na apreensão do conhecimento. Ao inserir a dúvida em sua discursão epistemológica, Agostinho está com isso, se apropriando de um instrumento eminentemente cético e posicionando-o antagonicamente, no cerne de um processo epistemológico de busca da verdade, com a finalidade de evidenciar a veracidade do objeto em estudo.

Por fim, a *descoberta* refere-se ao momento de superação da própria dúvida. Neste ínterim, depois de formulados todos os conceitos e estabelecidos todos os argumentos, a dúvida é então ultrapassada, podendo-se enfim, dar o assentimento ao conhecimento gerado a partir da moção dialético-racional, empregada por Agostinho como meio para confirmar a possibilidade de apreensão de um conhecimento que não seja de base opinativa (*δοξα*), mas comprovadamente, lídimo e verdadeiro (*επιστημη*).

Há, no entanto, outra forma de entender esta metodologia, se desconsiderarmos a lógica sequencial apresentada nas Retratações (disputa-questão-descoberta), e deslocarmos o segundo elemento do processo – a **questão** – do seu posicionamento original, para o início do processo dialético, intercambiando assim o seu lugar com o primeiro elemento, a **disputa** (questão-disputa-descoberta). Este novo modelo é certamente uma possibilidade plausível, tendo em vista que, em seus diálogos filosóficos é com a colocação da dúvida que Agostinho sempre inicia as suas discussões metafísico-rationais, conforme vemos no *Contra Academicos*:

Por conseguinte, encorajados por mim, nos reunimos todos num lugar que me pareceu apropriado. Então lhes perguntei: Realmente duvidas que possamos conhecer a verdade? Não é bem assim, disse Trigécio. Os demais gesticularam aprovando o que ele dizia. E se, disse eu, pudéssemos ser felizes sem conhecer a verdade, ainda assim julgarias necessário compreendê-la? Disse Alípio: nessa questão, eu considero mais seguro atuar como juiz. Como fui encarregado de ir até a cidade, convém que eu seja dispensado deste encargo de decidir por uma das partes; Assim, é mais fácil eu delegar à outra pessoa a função de juiz das partes, do que propriamente defensor de uma causa. Por isso, não esperem nada de mim nenhuma das partes. Quanto a isto, todos concordaram e depois que eu repeti minha pergunta, disse Trigécio: Certamente queremos ser felizes. E se pudermos alcançar este estado de felicidade sem a verdade, não precisamos procurar a verdade em nós. O que vos parece? Disse eu. Julgais que podemos ser felizes, mesmo sem ter descoberto a verdade? Então disse Licencio: Podemos desde que a busquemos verdadeiramente. Com um aceno procurei saber a opinião dos outros, disse Navígio: convence-me o ponto que tocou Licencio. Talvez, viver uma vida feliz, seja viver em busca da verdade. Defina, portanto, disse Trigécio, o que é a vida feliz, para que eu possa inferir uma resposta conveniente. Pensas que viver feliz é algo diverso de viver segundo o que há de melhor no homem? Sou temente quanto a palavras irrefletidas: definas para mim o que é mesmo esse melhor. Quem duvida, disse eu, que o melhor que há no homem nada mais é do que aquela parte da alma, cujo domínio é conveniente que se submetam todas as outras coisas no homem? E para que não peças outra definição, digo que esta potencialidade pode ser

chamada mente ou razão. Mas se não te parece correta, procures você mesmo definir a vida feliz, ou a melhor parte do homem. Concordo com você (*Contra acad.*, I, II, 5 - tradução nossa)¹¹⁸.

Neste recorte dos *Contra Academicos*, a dúvida ou questão (*quaestio*) é colocada como ponto de partida para elaboração da discursão filosófica (*disputatio*), onde serão construídos os conceitos e desenvolvidos os argumentos que darão suporte à descoberta (*inventio*) do novo conhecimento que será estabelecido naquela parte da alma responsável pela atividade intelectual do processo dialético, a mente humana (*mens*).

Sob esta perspectiva, o arranjo formal do processo dialético (questão-disputa-descoberta) coincide agora perfeitamente com a ordenação do esquema de apropriação e superação da dúvida cético-acadêmica. Com o estabelecimento desta nova ordem lógico-sequencial, a dúvida passa a ser elemento primordial e motor que impulsiona a discussão filosófica no processo dialético para descoberta, que encontra seu equivalente no elemento superação do processo dialético proposto.

Destarte, este método racional de especulação agostiniana encontra sua matriz na dialética platônica e, assim como esta, pode ser entendido como um caminho ascensional da razão que conduz o homem pelas vias da interioridade de sua própria alma, ao conhecimento das Ideias eternas e imutáveis subjacentes no mundo inteligível.

Mister se faz lembrar, que este movimento dialético-ascensional da razão tem como fim teleológico a preparação do espírito humano para o seu encontro com a Verdade, ou, dito de outro modo, para o alcance daquele estado perfeito de felicidade (*beata vita*) almejado por todo homem.

Com isto, podemos perceber certa circularidade na moção do método dialético-agostiniano, uma vez que o mesmo homem que busca o conhecimento da verdade encontra o

¹¹⁸ “*Cum igitur omnes hortatu meo unum in locum ad hoc congregati essemus, ubi opportunum visum est: Numquidnam dubitatis, inquam, verum nos scire oportere? Minime, ait Trygetius: caeterique se vultu ipso approbasse significaverunt. Quid si, inquam, etiam non comprehenso vero beati esse possumus; necessariam veri comprehensionem arbitramini? Hic Alypius: Huius quaestionis, inquit, iudicem me tutius puto. Cum enim iter mihi in urbem sit constitutum, oportet me onere alicuius suscipiendae partis relevari; simul quod facilius iudicis partes, quam cuiusquam defensoris, cuipiam delegare possum. Quare dehinc pro alterutra parte ne a me quidquam expectetis. Quod ei cum concessum esset ab omnibus, et ego rogationem repetissem: Beati certe, inquit Trygetius, esse volumus; et si ad hanc rem possumus absque veritate pervenire, quaerenda nobis veritas non est. Quid hoc ipsum, inquam? Existimatisne beatos nos esse posse, etiam non inventa veritate? Tunc Licentius: Possumus, inquit, si verum quaeramus. Hic cum ego caeterorum sententiam nutu flagitassem: Movet me, inquit Navigius, quod a Licentio dictum est. Potest enim fortasse hoc ipsum esse beate vivere, in veritatis inquisitione vivere. Defini ergo, ait Trygetius, quid sit beata vita, ut ex eo colligam quid respondere conveniat. Quid censes, inquam, esse aliud beate vivere, nisi secundum id quod in homine optimum est, vivere? Temere, inquit, verba non fundam: nam id ipsum optimum quid sit, definiendum mihi abs te puto. Quis, inquam, dubitaverit, nihil aliud esse hominis optimum, quam eam partem animi, cui dominantem obtemperare convenit caetera quaeque in homine sunt? Haec autem, ne aliam postules definitionem, mens aut ratio dici potest. Quod si tibi non videtur, quaere quomodo ipse definias vel beatam vitam, vel hominis optimum. Assentior, inquit”.*

seu *telos* (τελος) epistemológico no berço de sua gênese, ou seja, na própria Deidade. Uma nítida e marcante influência da dialética plotiniana no pensamento do Santo Doutor.

4.1.5 O núcleo “*a priori*” do método investigativo-agostiniano: “*credo ut intelligam, intelligo ut credam*”

A fórmula agostiniana “*credo ut intelligam, intelligo ut credam*” (creio para compreender, compreendo para crer) é o ponto-motor – o elemento movente – que antecede todo o processo de especulação filosófica em Agostinho. É ela quem propulsiona todo o método dialético de apropriação e superação da dúvida na busca pela Verdade, uma vez que, sem a antecipação da fé (πιστις), não se pode haver entendimento de tudo aquilo que constitui o transcendente.

Por conseguinte, a investigação filosófica-agostiniana se estabelece como um buscar, no sentido de entender via razão, tudo aquilo que já foi assentido inicialmente pela fé. Portanto, não há, neste caso, um desconhecimento completo e absoluto do objeto investigado (Verdade), mas uma noção, ou, uma imagem concreta – embora dessubstancializada –, daquilo que se busca, mas ainda assim, uma representação, obnubilada pelo véu da incognoscibilidade que separa o mundo sensível do mundo inteligível.

Agostinho sempre que perscrutava sobre a Verdade, efetivamente estava procurando entender, via razão, aquilo em que sua fé já o tinha levado a assentir interiormente. É óbvio, que não podemos confundir este momento de perquirição filosófica, pós-conversão, com as inquietações de Agostinho acerca da Verdade antes da conversão.

Indiscutivelmente, a fórmula “creio para compreender, compreendo para crer”, se deu após a sua conversão definitiva ao cristianismo. Sendo justamente por esta razão que não se pode entender o método dialético agostiniano como um processo de perquirição filosófica puramente técnico-racional que nos conduzirá inevitavelmente ao assentimento da Verdade. A fé tem necessariamente, que ser o lastro fundamental que dá sentido e sustentação a todo o método de Agostinho.

Com base nisso, ao analisarmos a estrutura do método agostiniano de busca da Verdade, encontramos um esquema metafísico-dialético de investigação filosófico-teológico devidamente organizado e perfeitamente harmonizado em suas partes. Todo ele, fundamentado e inserido na racionalidade da fé. Disto também resulta o filosofar na fé de Santo Agostinho.

Isto posto, em sua origem, esta máxima proposta por Agostinho, remonta a um texto veterotestamentário do profeta Isaías onde se lê: “*Nisi crideritis, non intelligentis*” – se não

crerdes, não entendereis (Is VII, 9 - tradução nossa). Todavia, esta tradução resulta de uma interpretação incorreta do texto antigo, aparecendo apenas na versão grega “dos setenta”¹¹⁹. A versão latina traduzida por São Jerônimo, comumente conhecida como *Vulgata*, traz uma sentença bem mais aproximada do original hebraico: “*si non credideritis, non permanebis*” – se não crerdes, não subsistireis (Is. VII, 9 - tradução nossa).

Para efeito desta pesquisa, não importa ponderarmos sobre a relevância e a primazia de um texto sobre o outro, nem tampouco, sobre a interpretação do seu sentido mais exato quanto ao texto hebraico, mas apenas sublinhar o fato de que Agostinho conhecia bem as duas traduções, e as interpretava sem considerar quaisquer divergências que pudesse comprometer uma ou outra tradução. Ao contrário, ele as condensava em um só pensamento e as usava para substancializar a sua fórmula conforme podemos constatar em sua obra, *De Doctrina Christiana*:

Outrossim, o mesmo Isaias escreve: se não crerdes, não compreendereis. Em outra tradução temos: se não crerdes, não permaneceris. Quais destas palavras devem ser seguidas, se não lermos os textos originais que os precederam? Todavia, para os leitores mais instruídos, ambos os textos dizem algo mais profundo. É difícil que dois tradutores divirjam tanto entre si, sem que tenham algum ponto em comum. Portanto, uma vez que, compreender é ter a visão cognoscível e sempiterna de Deus, sendo a fé que nos alimenta como crianças, com leite neste berço das coisas temporais. Agora andamos pela fé, não pela visão; se não andarmos pela fé, não poderemos chegar aquela visão que não passa, mas que permanece para sempre, ou seja, somente quando aderimos à verdade com entendimento purificado. Por isso, um tradutor falou: se não crerdes, não permaneceris; e o outro: se não crerdes, não compreendereis (*De doc. christ.*, II, XII, 17 - tradução nossa)¹²⁰.

Para Agostinho, apesar de a especulação filosófica ser uma atividade puramente racional, o entendimento das coisas inteligíveis que naturalmente nos conduz à sabedoria não pode se dar sem que a fé ou a crença atue como fundamento desta mesma atividade. Isto porque o homem é de fato capaz de conhecer a ciência das coisas sensíveis apenas via razão – ou seja, sem o auxílio da fé –, todavia, a sabedoria que lhe é iluminada no intelecto pela Verdade, esta, necessita da corroboração e o auxílio da fé para sua perfeita operação no interior da alma humana.

¹¹⁹ A versão “Dos Setenta” (LXX) ou Septuaginta, é o nome dado aos manuscritos da Bíblia hebraica traduzida do seu idioma original hebraico para o grego durante o século III a. C. Esta feita foi realizada pelos setenta e dois eruditos (escribas), representantes das doze tribos de Israel (sendo seis de cada tribo).

¹²⁰ “*Item illud eiusdem Isaiae: Nisi credideritis, non intelletis, alius interpretatus est: Nisi credideritis, non permanebitis. Quis horum verba secutus sit, nisi exemplaria linguae praecedentis legantur, incertum est. Sed tamen ex utroque magnum aliquid insinuat scienter legentibus. Difficile est enim ita diversos a se interpretes fieri ut non se aliqua vicinitate contingant. Ergo quoniam intellectus in specie sempiterna est, fides vero in rerum temporalium quibusdam cunabulis quasi lacte alit parvulos, nunc autem per fidem ambulamus, non per speciem, nisi autem per fidem ambulaverimus, ad speciem pervenire non possumus quae non transit sed permanet, per intellectum purgatum nobis cohaerentibus veritati, propterea ille ait: Nisi credideritis, non permanebitis, ille autem: Nisi credideritis, non intelletis*”.

Dessarte, apesar do postulado dialético “*crer para compreender, compreender para crer*” aparentar certa incoerência em sua ordem estrutural de pensamento, ou mesmo nos períodos de sua oração – pois, de acordo com a nossa racionalidade, dever-se-ia antes compreender, para somente depois, crer naquilo que foi constatado pela razão – este caminho axiomático é na verdade o que encontra, na visão de Agostinho, maior nexos e sentido, haja vista ser a fé o pressuposto-base no qual se fundamenta toda investigação agostiniana de busca pela verdade.

Esta asseveração pauta-se no fato de que sem certa crença na existência do objeto investigado, não há o que se buscar, ou mesmo, se investigar. Seguindo este raciocínio, o próprio ceticismo dos acadêmicos não estaria livre de certa parcela de dogmatismo, uma vez que estes, conforme mencionado no início deste capítulo, **não duvidavam da existência da verdade**, mas apenas da possibilidade do seu assentimento.

Porém, há uma maneira de se aceitar a inversão da fórmula agostiniana. Se, somente se, considerarmos que mesmo para se acreditar em algo, é necessário antes entender aquilo que é proferido por meio da palavra. Neste caso, é preciso primeiramente entender a linguagem daquele que profere a mensagem, para que só depois, possa assentir em sua mente (*mens*), por meio da fé.

Sobre isto, Agostinho escreve no final do seu célebre *Sermão* 43, onde explica sobejamente todo o significado da referida fórmula:

Portanto, caríssimos, aquele que se colocou contra mim, dando origem a uma disputa que me levou a recorrer ao juízo de um profeta, ele não está falando algo sem sentido quando afirma: “entendo para crer”. Na verdade, falo deste modo [creio para entender], para que creiam aqueles que não acreditam. Contudo, se não compreendem o que falo, não poderão acreditar, portanto, de alguma forma é verdadeiro o que ele falou: “entendo para crer”. Todavia, digo com o profeta: “melhor, crer para entender”. Concordemos, é verdadeiro o que dissemos. Portanto, compreenda para crer, creia para entender. Brevemente explicarei como aceitar ambas [sentenças] sem quaisquer dificuldades. Entendo para crer, a minha palavra; e, creio para compreender, a palavra de Deus (*Serm.*, 43 - tradução nossa)¹²¹.

De toda forma, apesar de Santo Agostinho reconhecer como verdadeira a inversão dos períodos da sentença que define a sua fórmula – entender para crer, crer para entender –, ele mantém a estrutura “*crer para compreender, compreender para crer*” como requisito-base que

¹²¹ “*Ergo, carissimi, et ille quem contra me constitui, et propter cuius controversiam inter nos natam Prophetam iudicem postulavi, non nihil dicit etiam ipse, cum dicit: "Intellegam ut credam". Nam utique modo quod loquor, ad hoc loquor ut credant qui nondum credunt. Et tamen nisi quod loquor intellegant, credere non possunt, 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*”.

alimentará a sequência das partes que compõe o processo do seu método dialético de investigação filosófica, ou seja, o esquema que define esta pesquisa: a apropriação e superação da dúvida acadêmica na busca pela Verdade.

Com isso, não encontramos em Agostinho, qualquer tipo de tensão existente entre fé (*πιστις*) e razão. Ao contrário, elas estão sempre se relacionando mutuamente. A fé fundamentando a especulação racional, ao mesmo tempo que lhe serve de objeto de estudo, uma vez que o entendimento entende sobre a crença na tentativa de compreender o transcendente que lhe escapa. Nesse entreme dialético – *fides et ratio* –, a razão comprova a consistência da fé, fortalecendo-a na medida em que se constata, via racionalidade, aquilo que já se sabia mediante ela própria.

Em Agostinho, a fé pode ser entendida como uma afecção racional da alma que entende sobre a realidade de mundo, deduzindo a partir desta existencialidade, uma ideia gerada (a fé-em-si) por um assentimento racional fruto da moção intelectual da alma humana. Daí afirmar o Santo Doutor que a fé consiste em um “*cogitare cum assensione*”, ou seja, é um pensar seguido de assentimento. Ou em outras palavras, a fé é um ato próprio da vontade e da inteligência do homem e, portanto, não há nada de irracional em sua adesão.

Este conceito preserva o Filósofo cristão de toda e qualquer acusação de uma atuação fora dos limites da razão humana, pois mesmo no momento em que este assenta o seu pensamento num pressuposto, aparentemente, apenas de caráter fideístico, é na verdade, num elemento próprio da razão humana que ele está se fundamentando seu assentimento.

Todavia, para dar maior sustentação ao seu pensamento acerca da fé como um ato próprio da razão, Agostinho vai se pautar na feita de que toda e qualquer forma de conhecimento se dá ou mediante a autoridade ou mediante a razão. Assim, o Filósofo recém convertido, cita no *Contra Academicos*: “Não há dúvida, que há um duplo pesar, que nos leva à aprendizagem: a autoridade da razão” (*Contra acad.*, III, 20, 43 - tradução nossa)¹²².

Mister se faz iniciarmos pela razão. É importante considerarmos que o conhecimento é derivação de uma atividade pura do intelecto, que especula sobre as coisas existentes no mundo, as quais se afiguram aos nossos sentidos, obtendo a partir deste contato (objecto/sentido), uma representação imaginativa-empírico-conceitual das coisas sensíveis. Esta imagem, puramente racional, apreendida pelo intelecto, representa o conhecimento gerado a

¹²² “*Nulli autem dubium est gemino pondere nos impelli ad discendum, auctoritatis atque rationis*”.

partir da observação do ob-jecto, manifestada aos sentidos pela sua simples pre-sença¹²³ no mundo. Daí, ser a razão uma das formas citadas por Agostinho como causa da aprendizagem ou do conhecimento humano.

Além desta forma racional de apreensão cognitiva, também podemos apreender o conhecimento, a partir das histórias e dos testemunhos particulares das pessoas, que segundo a *autoridade* dos mesmos, podem ser tidos como verdadeiros ou falsos. Por exemplo, as histórias contadas sobre os nossos antepassados (pais, avós, bisavós, etc.) dos quais acreditamos serem verdadeiras, pelo simples fato de não existir motivo algum para que não sejam.

Esta forma de conhecimento, onde um fato em que não fomos testemunhas oculares do acontecido, nem tampouco experienciamos o evento sucedido, torna-se, ao mesmo tempo, um modo de saber fundamentado unicamente na dialética da fé com a razão, uma vez que a razão opera sobre o fato, considerando a plausibilidade do ocorrido, a qual definirá ou não o seu assentimento. Isto tudo, respaldado apenas na crença e no testemunho de outrem.

Todavia, ainda amparado pela teoria platônica do mundo sensível/inteligível, Agostinho defendeu a existência de uma dupla autoridade – a humana e a divina – e, conseqüentemente, a existência de uma hierarquia colocada e estabelecida entre ambas autoridades, onde a primeira subordina-se à segunda devido ao seu elevado grau de excelência. Assim, o Santo Doutor escreve no *De Ordine*: “A autoridade, no entanto, é parte divina, parte humana: mas a verdadeira, concreta e suprema, é a que denominamos divina” (*De ord.*, II, IX, 27 - tradução nossa)¹²⁴.

Este intercâmbio dialético entre fé e a razão, perpassa por toda a filosofia de Agostinho. É ele que dá forma ao seu método de busca e apreensão da Verdade. Assim, faz-se necessário que a fé preceda a especulação filosófica (apropriação e superação da dúvida acadêmica) para que esta atue sobremaneira naquela, conferindo-lhe sentido a tudo aquilo que foi assentido anteriormente pela fé.

Outra máxima agostiniana relacionada ainda à primeira fórmula que ora debatemos – creio para compreender, compreendo para crer –, pode ser encontrada no *De Trinitate*: “a fé busca, o entendimento encontra” (*De Trin.*, XV, II, 2 - tradução nossa)¹²⁵. Este enunciado foi deduzido a partir dos versículos bíblicos do Evangelho de São Mateus VII, 7-8, onde lemos:

¹²³ O termo presença tem origem no latim: *prae* (à frente) + *esse* (ser, estar). Assim, para distinguir o sentido filosófico – aquilo que está à frente – do seu sentido comum, utilizaremos a palavra hifenizada “*pre-sença*” como intuído de resguardar o seu sentido metafísico-ontológico.

¹²⁴ “*Auctoritas autem partim divina est, partim humana: sed vera, firma, summa ea est quae divina nominatur*”.

¹²⁵ “*Fides quaeritis, intellectus inventi*”.

“Pedi e vos dará. Buscai e achareis. Batei e vos será aberto. Pois, todo aquele que pede, recebe e quem busca, acha e a todo aquele que bate, será aberto” (*Mt. VII, 7-8 - tradução nossa*)¹²⁶.

O primeiro ponto a se analisar é que Agostinho acredita plenamente na verdade contida nas *Sagradas Escrituras*. Assim, a partir do recorte supracitado, o Santo Doutor tem a firme convicção de que a investigação filosófica aplicada sobre os mistérios da fé, não apenas é legítima, pois está fundamentada na autoridade escriturística (*buscai, pedi, batei*), mas também necessária, devido à sua capacidade de trazer *à lume* conhecimentos e verdades antes inascíveis a ele mesmo (*todo aquele que pede, recebe e quem busca, acha e a todo aquele que bate, será aberto*).

Não obstante, torna-se importante frisar que esta descoberta (*inventio*), permanece ladeada pela limitação própria da razão humana em compreender o inteligível, daí à necessidade de uma atuação metafísica da própria Verdade imanente, que agirá de forma direta no intelecto humano, como forma de gratificação por seu salto na fé, fulgurando e fortalecendo a crença daquele que primeiramente acreditou, para só depois então, procurar entender o mistério oculto no objeto de sua fé.

O segundo ponto a ser analisado, trata do sentido que atribui-se a busca, quando relacionada com à fé. Uma vez que Agostinho agora acena para a realidade de uma *fé que busca* e não mais para uma razão que *procura* entender. Como entender esta aporia tendo como pano de fundo uma razão que busca e uma fé que assente, ou vice-versa?

Agostinho não está se referindo aqui à busca dialética e metodológica realizada pela razão, na tentativa de encontrar a Verdade transcendente. Mas, a uma pré-disposição volitiva da alma que crê e que almeja não apenas o conhecimento-em-si, mas também a *fruição*¹²⁷ da essencialidade do Ser do qual se originou.

¹²⁶ “αἰτεῖτε, καὶ δοθήσεται ὑμῖν· ζητεῖτε, καὶ εὕρήσετε· κρούετε, καὶ ἀνοιγήσεται ὑμῖν. πᾶς γὰρ ὁ αἰτῶν λαμβάνει καὶ ὁ ζητῶν εὕρισκει καὶ τῷ κρούοντι ἀνοιγήσεται”.

¹²⁷ O binômio *uti/frui* (uso ou fruição) atravessa todo pensamento filosófico-teológico de Santo Agostinho. O mesmo encontra-se estabelecido na concepção filosófica dos termos “uso” e “fruição” (gozo), sobre os quais Agostinho construiu e solidificou todo o seu sistema metafísico-ético-moral. Sua ideia fundamental consiste na determinação do grau de valor com o qual aferimos às coisas existentes. Para Agostinho, tudo que existe divide-se nas coisas que devem ser usadas (*uti*) e nas coisas que devem ser fruídas (*frui*). As coisas que devem ser fruídas são aquelas consideradas eternas e imutáveis; enquanto que aquelas que devem ser usadas são as consideradas mutáveis e efêmeras. Assim, para Santo Agostinho, fruir é aderir (*inhaerere*) a um objeto, por amor a ele próprio, enquanto que usar consiste em servir-se de algo para alcançar o objeto a ser fruído (*De Doctrina Christiana*, I, IV, 4). Em outras palavras, as coisas mutáveis, devem servir ao homem para que através da sua utilização o mesmo possa alcançar à Verdade Suprema, telos (τελος) de sua própria existência. Nisso consiste a teoria metafísico-ascensional de Agostinho: elevar-se das coisas sensíveis para atingir às coisas inteligíveis. Não obstante, sempre que o homem inverte esta ordem estabelecida ontologicamente, ou seja, quando ele goza daquilo que deve ser usado e faz uso daquilo que deve ser fruído ele comete um ato abusivo (*abusus*), incorrendo em erro, afastando-se cada vez mais de sua felicidade plena (*beata vita*). O que nos leva a presumir que as coisas que realmente devem ser fruídas são aquelas consideradas imutáveis e eternas. É importante notar que, de fato existe uma certa ordem

Sabe-se que o papel da fé, é tão somente admitir interiormente aquilo que considerou crível e digno de assentimento. Enquanto que é função da razão especular e procurar entender aquilo que foi assentido mediante a fé. Este processo de pensar sobre o objeto da fé (*id quod*), configura-se *per si*, em uma busca pelo entendimento da verdade embutida na fé.

Assim, a busca empreendida pela fé a qual se refere Santo Agostinho, trata-se na verdade, de um impulso proveniente da própria fé, que instiga na alma o anseio da compreensão do objeto no qual apoiou a sua crença. Nesse sentido, esta atividade estimuladora pode ser caracterizada como uma *busca* investigativa devido ao movimento especulativo gerado pela mesma. Todavia, torna-se importante sublinhar que a função própria de especular e examinar com agudez filosófica questões tanto de ordem sensível quanto inteligível não compete a fé, mas tão somente à razão. A fé torna-se, portanto, o combustível que alimenta a atividade racional.

Diante do exposto, considerando a fé/crença (*πιστις*) como elemento *à priori* do método especulativo-agostiniano de apropriação e superação da dúvida acadêmica, inferimos que na realidade a busca da verdade no pensamento do Santo Doutor, enquadra-se mais perfeitamente como uma busca pelo *entendimento* de uma Verdade já assentida anteriormente.

Em outras palavras, Agostinho já estava de posse da Verdade quando se apropriava da dúvida fazendo deste instrumento de busca e perquirição. A sua intenção era entender, na medida da capacidade humana de compreensão, aquilo em que acreditava interiormente, conforme podemos verificar em um trecho das suas Confissões: “O que amo, quando Vos amo?” (*Conf.*, X, VI, 8 - tradução nossa)¹²⁸.

Contudo, isso não significa que o método agostiniano não possa ser aplicado com êxito em outros campos do conhecimento que não necessite da fé como lastro para alcançar verdades, sejam sensíveis ou mesmo metafísicas. Afinal de contas, o Santo Doutor aplica o seu método dialético-dubitativo contra os cétricos, que não acreditavam na possibilidade de posse da

hierárquica estabelecida entre as coisas efêmeras e as coisas imutáveis. Todavia, aquelas não devem ser consideradas como más, pois são na realidade bens criados – de certo que inferiores – mas bens, com todos os seus atributos e caracteres próprios. Aceitar qualquer realidade existente como uma coisa má, seria admitir Deus como fonte e autor do mal, já que esta Inteligência Criadora (Deus) é responsável direta pela criação de todas as coisas existentes no universo. Portanto, as coisas não são más, apenas são utilizadas de maneira inadequada, isto é, fruindo ao invés de usá-las. Após analisar este binômio, sob a perspectiva da relação criatura-Criador, podemos inverter esta ordem para indagarmos sobre a relação Criador-criatura. Ou seja, Deus usa (*uti*) ou goza (*frui*) de nós criaturas? Deus não pode gozar ou fruir das suas criaturas, pela simples razão de que o ato próprio de fruição já traz em si a carga da necessidade do ser, de voltar-se para aquilo que lhe é superior ou para o que é imutável e eterno, e Deus já contempla nEle mesmo tais atributos. Desta forma, fica evidente que Deus usa de nós. Porém, este usar não assume a mesma conotação que costumamos atribuir às coisas. Quando Agostinho afirma que Deus usa (se utiliza) de nós, está se referindo à forma que Deus usa para manifestar a sua Bondade ao homem (*De doc. christ.*, I, 32, 35). Nesse sentido, Ele atua em sua criatura/imagem, para o próprio bem de sua obra prima.

¹²⁸ “*Quid autem amo, cum te amo?*”.

verdade, apesar de darem assentimento à sua existência. Porém, mesmo nestas condições, Agostinho consegue, através do seu método, chegar à evidência de verdades sem fazer uso da fé, apenas da razão, conforme veremos adiante.

Resumindo, não há dissensão entre fé e razão em Santo Agostinho. O fato do Doutor e Mestre do Ocidente tomar a fé como lastro para fundamentar o seu pensamento, não significa que a filosofia seja parte excludente de seu método de perquirição. Ao contrário, ele a utiliza sobejamente, sem nenhuma hesitação ou temeridade, para especular os mistérios encontrados na doutrina cristã, a qual um dia abraçou. Na concepção de Agostinho, a fé sem a razão se empobrece, e a razão, sem o auxílio da fé, leva a alma ao desespero.

4.2 A APROPRIAÇÃO DA DÚVIDA CÉTICA-ACADÊMICA COMO INSTRUMENTO DE BUSCA DA VERDADE

Parece-nos deveras estranho, o fato de que a mesma dúvida que tanto desconforto causou ao jovem Filósofo de Tagaste seja justamente ela, o instrumento metodológico por ele adotado na busca do conhecimento ou da verdade. Entretanto, a realidade é que o nosso Doutor não entendia a dúvida como elemento puramente negativo na metodologia de busca e apreensão do conhecimento. Ao contrário, Santo Agostinho era um estudioso do platonismo e, como tal, apontava a dúvida como método dialético-investigativo para se conhecer a verdade e, isto, nos parece ter sido a grande originalidade do método por ele aprimorado.

O problema é que, numa primeira análise, os acadêmicos parecem ter se concentrado em demasia no método maiêutico-socrático e ali permaneceram, esquecendo-se do caráter utilitário-teleológico que a dúvida pode oferecer. Ou, em outras palavras, para Santo Agostinho, os acadêmicos obliteram-se do conhecimento que o método dialético-interrogativo poderia engendrar, estacionando na negatividade da dúvida e ali permanecendo.

Nesse sentido, em sua peleja contra o ceticismo (ou, a concepção de ceticismo vigente na Academia), Agostinho se apropria da dúvida acadêmica, conferindo-lhe, um sentido completamente novo. Sua genialidade transportou a acepção grega da dúvida como fim estacionário, para uma concepção mais arrojada e utilitária da mesma, passando esta agora a ser instrumento dialético-investigativo na busca e apreensão do conhecimento, que não se prende em si mesmo, mas supera seus próprios extremos, suscitando o desvelamento do conhecimento – sensível/inteligível – que outrora se encontrava obnubilado pelas trevas abissais da ignorância humana.

4.2.1 O método dialético-socrático-agostiniano de perguntas e respostas

A dúvida sempre foi vista como um obstáculo à fé. A fé por sua vez, refugio e escape para o incompreensível. Esta assente, aquela questiona. A fé: romântica, devota e ingênua. A dúvida: inteligente, filosófica e perspicaz. Tudo isto, fez destas duas variáveis, ao longo do tempo, correspondentes incompatíveis e, diametralmente opostas e antagônicas uma da outra.

Agostinho, com agudez de inteligência e um espírito perquiridor ávido por respostas, conseguiu inverter este pensamento e dar um novo sentido à relação dúvida/fé. Isto porque o nosso Filósofo jamais olhou para a dúvida com sobressalto ou amedrontamento, ao contrário, ele a confrontou com voracidade ao apropriar-se da mesma e introduzi-la em meio do método dialético dos gregos para investigar questões relacionadas à fé cristã.

Assim sendo, a dúvida permeia todo o método dialético-socrático-agostiniano de perguntas e respostas; sem todavia, causar qualquer tipo de incômodo ou dissonância na ordem do processo de investigação filosófica.

Apesar de o método agostiniano partir de um pressuposto fideístico-racional, a preocupação do nosso Filósofo está em aplicar o seu método dialético-perquiridor, de forma honesta e imparcial, de modo que com o seu desenvolvimento natural, a Verdade se descortine naturalmente, evidenciando de forma cada vez mais nítida o objeto de sua busca.

Desta forma, podemos encontrar em seus primeiros escritos – os Diálogos Filosóficos – momentos em que Agostinho se apropria do método maiêutico-socrático de pergunta e resposta, e o utiliza como instrumento de perquirição do conhecimento/verdade. No *Contra Academicos*, Santo Agostinho inicia seu discurso interpelando seu discípulo Licênio sobre o posicionamento dos neoacadêmicos em relação à doutrina do *Pithanon* (*πιθανον*) ou Provável:

És complacente com os neoacadêmicos? Disse eu. Em sua maior parte, respondeu ele. Então eles dizem a verdade? Retruquei. E quando ele já estava para dar seu assentimento, percebendo o sorriso de Alípio, foi mais cauteloso e hesitou um pouco. E disse: repete esta pequena pergunta. Disse eu, os Acadêmicos te parece dizerem a verdade? E novamente ele ficou calado por um longo tempo: Se ele diz a verdade eu não sei: mas sim, que é Provável. Pois não vejo mais o que seguir. Você sabe, que eles também denominaram o provável de verossímil? Assim é o que parece, disse ele. Portanto, disse eu, o verossímil é uma sentença Acadêmica. Sim, disse ele. Agora, seja diligente e procure prestar atenção, disse eu. Se alguém ao ver teu irmão, afirmar que é semelhante ao teu pai, e não conhece teu pai, você não o consideraria insano, ou mesmo um tolo? Ele ficou calado por um longo tempo. Então ele falou: eu não acho que isto seja um absurdo (*Contra acad.*, II, VII, 16 - tradução nossa)¹²⁹.

¹²⁹ “*Placentne, inquam, tibi novi Academici? Plurimum, inquit. Ergo verum videntur tibi dicere? Tum ille cum iam esset assensurus, arrisione Alypii cautior factus, haesit aliquantum. Et deinde: Repete, inquit, rogatiunculam. Verumne, inquam, tibi videntur Academici dicere? Et rursus cum diu tacuisset: Utrum, ait, verum sit, nescio: probabile est tamen. Neque enim plus video quod sequar. Probabile, inquam, scisne ab ipsis etiam verisimile*

O que nos interessa para o momento, não é o mérito do argumento em si – o que nos parece bastante plausível –, mas, o modo como o Hiponense esquematiza seu método perquiridor, gerando um verdadeiro encadeamento de perguntas e respostas (método maiêutico-socrático) que se concatenam umas com as outras, engendrando a partir deste movimento dialético-racional, o argumento da ideia conceitual investigada, que servirá de base para construção e geração do conhecimento do ob-jecto, neste caso, a refutação a doutrina do “*Pithanon Carneadiano*”.

Em outro momento, ainda permanecendo em seus diálogos filosóficos, agora nos *Soliloquium (Solilóquios)*, Agostinho aplica novamente o seu método dialético-investigativo, na tentativa de obter o conhecimento, desta vez, de Deus e da alma humana. Para isto, assume o papel de discípulo de sua própria razão, por meio da qual, é conduzido através das vias racionais da alma, rumo ao interior do seu próprio ser.

- R. O que você quer saber?
 A. Todas estas coisas que pedi enquanto orava.
 R. Resuma.
 A. Desejo conhecer a Deus e a alma.
 R. Nada mais?
 A. Absolutamente nada (*Sol.*, II, V, 7 - tradução nossa)¹³⁰

Entretanto, este belo diálogo da alma consigo mesma, não deve ser considerado um monólogo solipsista de um “eu” perdido no interior de si mesmo. Mas, um denso e arrojado colóquio, de caráter essencialmente filosófico, aberto ao encontro da verdade imutável e inteligível presente de forma inata e, paradoxalmente, transcendente, no mais profundo e íntimo do homem.

Deste modo, escreve Santo Agostinho nos Solilóquios:

- R. Parece-te verdadeira esta sentença: o que quer que exista, existe em algum lugar?
 A. Nada me força a consentir.
 R. Admites que a verdade existe?
 A. Sim.
 R. Portanto, é necessário investigar onde ela se encontra; Não está em um lugar, a não ser que considere que alguma coisa além do corpo ocupe lugar, ou você ache que a verdade seja um corpo.
 A. Não considero isto.

nominari? Ita, inquit, videtur. Ergo, inquam, verisimilis est Academicorum sententia. Ita, inquit. Iam quaeso attende, inquam, diligentius. Si quisquam fratrem tuum visum patris tui similem esse affirmet, ipsumque tuum patrem non noverit; nonne tibi insanus, aut ineptus videbitur? Et hic diu tacuit. Tum ait: Non mihi hoc videtur absurdum”.

¹³⁰ “R. *Quid ergo scire vis?*

A. *Haec ipsa omnia quae oravi.*

R. *Breviter ea collige.*

A. *Deum et animam scire cupio.*

R. *Nihilne plus?*

A. *Nihil omnino”.*

R. Onde então você acredita que ela esteja? Pois concedemos que ela existe em algum lugar.

A. Se soubesse onde ela está, possivelmente não mais perguntaria.

R. Ao menos sabes onde ela não está?

A. Se me fizeres lembrar, talvez eu possa.

R. É certo que não está nas coisas mortais. Pois o que quer que exista em alguma coisa, não pode permanecer, se não permanece naquilo em que ele existe: mas a verdade subsiste ainda que as coisas verdadeiras pereçam, assim concordamos a pouco. Portanto, a verdade não está nas coisas mortais. Mas a verdade existe, e não está em nenhum lugar. Portanto, existem coisas imortais. Mas, nada há de verdadeiro, que nela não esteja a verdade. Assim, ficou provado que não existe coisas verdadeiras, exceto as imortais (*Sol.*, I, XV, 29 - tradução nossa)¹³¹.

Neste recorte dos *Solilóquios* percebemos, mais uma vez, a metodologia usada pelo Hiponense na construção do saber filosófico-cristão via apropriação e colocação da dúvida cético-acadêmica, como parte includente do método maiêutico-socrático, gerando a partir do seu cerne, o desvelamento e, conseqüentemente, o conhecimento do objeto investigado.

No entanto, torna-se salutar destacar o papel que a dúvida-acadêmica exerce no formato do método inquiridor de busca do conhecimento em Santo Agostinho. Ela se origina a partir do afrontamento do filósofo ante o problema a ser investigado. Nesse sentido, a dúvida pode ser entendida como “*um olhar do filósofo em direção ao desconhecido-transcendente*” que, diante da perplexidade do mistério por ele deparado, se debruça aguçadamente na busca do entendimento do problema à sua frente.

Assim, inspirado nas já citadas palavras do *Evangelho de São Mateus* – “pedi e vos dará; buscai e encontrareis; batei e vos será aberto. Pois, todo aquele que pede, recebe; e quem busca encontra; e àquele que bate se abrirá” (*Mt.* VII, 7-8)¹³² –, Agostinho, já convertido, principia uma busca voraz pelo Conhecimento/Verdade, tomando agora outra direção, o interior da alma humana.

¹³¹ “R. *Verane tibi videtur ista sententia: Quidquid est, alicubi esse cogitur?*

A. *Nihil me sic ducit ad consentiendum.*

R. *Fateris autem esse veritatem?*

A. *Fateor.*

R. *Ergo ubi sit, necesse est quaeramus; non est enim in loco, nisi forte aut esse in loco aliquid aliud praeter corpus, aut veritatem corpus esse arbitraris.*

A. *Nihil horum puto.*

R. *Ubinam igitur illam esse credis? Non enim nusquam est quam esse concedimus.*

A. *Si scirem ubi esset, nihil fortasse amplius quaererem.*

R. *Saltem ubi non sit, potes cognoscere?*

A. *Si commemores, fortasse potero.*

R. *Non est certe in rebus mortalibus. Quidquid enim est, in aliquo non potest manere, si non maneat illud in quo est: manere autem, etiam rebus veris intereuntibus, veritatem paulo ante concessum est. Non igitur est veritas in rebus mortalibus. Est autem veritas, et non est nusquam. Sunt igitur res immortales. Nihil autem verum in quo veritas non est. Conficitur itaque non esse vera, nisi quae sunt immortalia”.*

¹³² “*Petite et dabitur vobis quærite et invenietis pulsate et aperietur vobis. Omnis enim qui petit accipit et qui quærit invenit et pulsanti aperietur*”.

Entrementes, ao olhar para a dúvida, Agostinho concede a mesma, um papel extremamente central no processo de especulação filosófica do seu método investigativo, uma vez que é sobre esta que se dará o exercício dialético da razão, com a finalidade de obter os conceitos necessários para construção do argumento que definirá a solução do problema investigado.

Para efeito de elucidação, consideremos este pequeno trecho de suas *Confissões*: “O que amo, quando Vos amo?” (*Conf.*, X, VI, 8 - tradução nossa)¹³³. Ao trazer mais uma vez dúvida para o debate, Agostinho, assim como nos *Solilóquios*, especula sobre o conhecimento de Deus, tendo a razão como caminho e instrumento que lhe dá acesso ao inteligível. Deste modo, passa a fazer perquirições sobre a insondável essência do Ser, ultrapassando o nível dos sentidos para alcançar a Verdade imutável e sempre presente em seu interior. “No entanto, Vós éreis mais profundo que o meu próprio íntimo” (*Conf.*, III, VI, 11 - tradução nossa)¹³⁴.

Assim, o autor das *Confissões* cita:

Que eu amo, quando amo meu Deus? Quem é que está na parte mais elevada da minha alma? Por minha própria alma subo até Ele. Transcenderei a força que adere ao corpo e preenche vitalmente toda a minha estrutura. Não é com essa força que encontro o meu Deus: pois, caso fosse, o cavalo e a mula que não possuem intelecto O encontrariam, pois possuem a mesma força que vivifica seus corpos. Há outra força, que não só vivifica, mas também insufla a minha carne que meu Senhor criou, mandando ao olho que não ouça, e ao ouvido que não veja, mas aqueles para que vejamos e estes que ouçam, e a cada um dos outros sentidos seus próprios lugares e ofícios: as quais por meio deles, eu que sou único 1, exerço diversas funções. Ultrapassei esta minha força; que igualmente o cavalo e a mula possuem, pois eles também sentem através do corpo (*Conf.*, X, VII, 11 - tradução nossa)¹³⁵.

Cumpra ainda destacar, além do caráter utilitário e metódico, toda a carga metafísico-ontológica que a dúvida cético-acadêmica comporta no pensamento do Santo Doutor. Não é uma vil questão-problema colocada como parte expressiva de um método especulativo. A dúvida assume em Santo Agostinho também, o papel de elemento motor, e indispensável no desenvolvimento do método epistemológico de busca, que pode nos ser elucidado e manifestado linguisticamente em forma de pergunta, mas que não representa, tão somente, a

¹³³ “*Quid autem amo, cum te amo?*”

¹³⁴ “*Tu autem eras interior intimo meo*”.

¹³⁵ “*Quid ergo amo, cum Deum meum amo? Quis est ille super caput animae meae? Per ipsam animam meam ascendam at illum. Transibo vim meam, qua haereo corpori et vitaliter compagem eius repleo. Non ea vi reperio Deum meum: nam reperiret et equus et mulus, quibus non est intellectus, et est eadem vis, qua vivunt etiam eorum corpora. Est alia vis, non solum qua vivifico sed etiam qua sensifico carnem meam, quam mihi fabricavit Dominus, iubens oculo, ut non audiat, et auri, ut non videat, sed illi, per quem videam, huic, per quam audiam, et propria singillatim ceteris sensibus sedibus suis et officiis suis: quae diversa per eos ago unus ego animus. Transibo et istam vim meam; nam et hanc habet equus et mulus; sentiunt enim etiam ipsi per corpus*”.

pergunta-em-si, mais que isto, ela assume um sentido onto-teleológico que procura atingir e superar o mais profundo plano metafísico do Ser, onde a raiz de sua ideia primeira se originou.

Com isso, vemos que, para o Nosso Pensador cristão, a dúvida cético-acadêmica apresenta-se não como um fim estacionário, mas como um “momento” no processo dialético de investigação filosófica. Ou seja, para encontrar resposta para problemas existenciais, a dúvida em Agostinho se faz necessária. Ela é um momento de escuridão que é aclarado por meio do pensamento dialético. E, aqui se encontra o grande mérito de Santo Agostinho, se apropriar de um instrumento cético para combater o ceticismo em seu próprio campo de batalha.

4.3 A SUPERAÇÃO DA DÚVIDA CÉTICA-ACADÊMICA

Dando seguimento à nossa linha de raciocínio, temos que a segunda etapa do processo especulativo-agostiniano – a superação da dúvida acadêmica – acontece no momento em que o conhecimento é gerado a partir do movimento do pensamento dialético, que suplanta a incerteza da própria dúvida e estabelece o assentimento à uma certeza filosófico-teológica antes silenciada (*αφασια*) pela própria dúvida que levava o cético a entrar em epoché (*ἐποχή*).

Neste novo plano especulativo, a dúvida – antes *apropriada* como instrumento metodológico de busca e apreensão do conhecimento –, é agora *superada* pela racionalidade dialética, fruto da especulação filosófica agostiniana. Ela se dissolve ante à evidência dos argumentos dialético-rationais, cedendo lugar ao assentimento de uma certeza desvelada pelo exercício da razão que especula a Verdade na interioridade do próprio Ser.

A partir deste momento, podemos então perceber claramente a dúvida perdendo seu caráter cético-estacionário e passando a assumir agora um aspecto bastante singular no processo de busca e apreensão do conhecimento: o caráter puramente metódico da dúvida agostiniana, uma vez que a mesma foi usada unicamente com o propósito de garantir este momento de superação e assentimento do conhecimento/verdade.

Todavia, a apreensão do conhecimento nesta segunda etapa do processo de especulação filosófica, envolve a compreensão de alguns dos principais aspectos da gnosiologia agostiniana tais como, o entendimento da *alma* humana e suas potencialidades (*memória, vontade, pensamento, imaginação*), os *sentidos exteriores* ou corpóreos, o *objeto e imagem* do objeto (*species*), o *sentido interior*, a *razão*, *assensações* da alma e suas relações no processo de construção do conhecimento sensível, dentre outros.

A análise pormenorizada desses aspectos é ponto fundamental para o aprofundamento e perfeito entendimento da aplicabilidade do método de apropriação e superação da dúvida

acadêmica em Agostinho, uma vez que o *processo de construção do conhecimento em nível sensível* acontece na medida em que o método dialético-especulativo se desenvolve, de modo que, um mantém-se ligado ao outro, ambos contendo em si a sua carga gnosiológica própria.

4.3.1 A gnosiologia agostiniana

Toda a teoria do conhecimento de Santo Agostinho foi construída sobre o lastro do pensamento platônico. As principais influências do Filósofo ateniense na filosofia agostiniana podem ser notadas especialmente no campo das sensações; no modelo ascensional de apreensão do conhecimento, que parte sempre das coisas inferiores para às superiores, do visível para o invisível e do sensível para o inteligível; na teoria das Ideias Eternas (*ιδεαζ* ou *ειδος*), na doutrina da interioridade (*γνωθισεαυτον*) e, sobretudo, na teoria platônica da reminiscência (*αναμνησις*), onde conhecer nada mais é que recordar.

Nesta esfera, mais uma vez torna-se evidente, o sentido de interioridade que a trajetória gnosiológica traçada por Agostinho, assume em seu método dialético-filosófico-especulativo. Talqualmente em Platão, o Hiponense também parte de uma realidade de mundo exterior (*ad extra*) para uma realidade interior (*ad intra*), isto é, o íntimo da alma humana. Com base neste enquadramento, podemos assim visualizar em sua inteireza todo o processo de apreensão do conhecimento desenvolvido pelo Bispo de Hipona.

É nesse sentido que somos então autorizados a falar de uma possível *teoria do conhecimento* em Santo Agostinho. Uma vez que é por meio da apropriação e superação da dúvida acadêmica, que a gnosiologia agostiniana toma forma e desponta no campo da filosofia, atingindo o seu ápice e plenitude com a Teoria da Iluminação Divina¹³⁶, onde o conhecimento da Verdade eterna e imutável se torna ali possível, graças a irradiação da luz interior no intelecto humano.

Todavia, para bem entender o processo de construção do conhecimento sensível e sua relação com o método de apropriação e superação da dúvida acadêmica, se faz necessário antes, transformar em objeto o ente que está envolvido em todo este processo de busca e apreensão do conhecimento: o próprio homem. Feito isto, examinaremos toda estrutura metafísico-onto-antropológica que compõe o ser humano, perpassando desde as suas dimensões físico-sensíveis mais elementares, até alcançar as dimensões racionais-espirituais, consideradas por Agostinho, numa cadeia hierárquica de valor, como aquelas mais elevadas.

¹³⁶A Teoria da Iluminação Divina será tratada no capítulo posterior.

4.3.1.1 A constituição física, metafísica e ontológica do homem

A resposta agostiniana para a pergunta “o que é o homem?” está repleta de platonismo¹³⁷: o homem é, diz Agostinho no *Tratado sobre o Evangelho de São João*, “uma alma racional que habita em um corpo” (*Io. evang. tract.*, XIX,15 - tradução nossa)¹³⁸, ou como diz no tratado *Sobre os Costumes da Igreja Católica e os Costumes do Maniqueus*, uma “alma racional que se serve de um corpo terreno e mortal” (*De mor. Eccl. Cath. et mor. man.*, I, XXVII, 52 - tradução nossa)¹³⁹.

A separação destas duas substâncias (morte), implica a descaracterização conceitual da estrutura ontológica que qualifica o Ser-Homem. Dessa forma, a matéria separada da alma assume o *status* de corpo sem vida, cadáver e, portanto, não mais caracterizado como homem, uma vez que este só pode ser concebido como tal, se estiver composto por estas duas partes (corpo/alma) juntas.

Tal concepção, faz do homem um ser composto (*conjunctum*), formado por dois elementos distintos – o corpo (*σώμα*), a substância material e a alma (*ψυχή*) a substância espiritual – porém, ambas unidas e completando-se mutuamente, numa relação em que o corpo serve de habitação para a alma e esta, por sua vez, concede vida ao corpo, daí a ideia de que o homem nada mais é que uma “*alma racional que habita em um corpo material*”.

a) A concepção de corpo no pensamento de Agostinho

Na Antiguidade clássica não foram poucos os pensadores na antiguidade que guardavam esta visão obtusa acerca do corpo.

Platão em seu diálogo *Fedro* (*Φαῖδρος*), expõe a doutrina órfica da queda das almas nos corpos humanos, como pena pelos seus vícios e pecados – donde surge a concepção de corpo como cárcere da alma – que lhe impediam de contemplar o Bem (Verdade) no mundo inteligível. Plotino, por considerar toda matéria como sendo de natureza má, chegou a envergonhar-se de si mesmo pelo fato de estar preso a um corpo físico.

Orígenes, seguindo a mesma linha de pensamento, também atribui aos corpos um local de castigo, destinado às almas que pecaram antes mesmo de se encarnarem. Agostinho rompe

¹³⁷ Cf. Diálogo “Alcebiades” (129b-130a) de Platão. Todavia, Agostinho parece ter recebido este conceito indiretamente por meio das leituras de Plotino.

¹³⁸ “*quid est homo? Anima rationalis habens corpus*”.

¹³⁹ “*Homo igitur, ut homini apparet, anima rationalis est mortali atque terreno utens corpore*”.

com este pensamento negativo e reveste o corpo de uma dignidade até então pouco concebida pelos pensadores do seu tempo. Deste modo, em sua antropologia filosófica, o corpo aparece delineado de grandeza e magnitude na hermenêutica agostiniana do projeto ontológico-criacional-judaico-cristão.

Neste ponto, percebemos na originalidade do pensamento de Agostinho, o seu consequente distanciamento da doutrina platônica, resultado de sua conversão e aproximação do cristianismo. Assim, que para o Hiponense, o corpo é criatura da Deidade cristã e, tudo o quanto Deus criou é bom, e portanto, um bem com todas as suas qualidades e características próprias. Com base nisso, podemos então pensar numa dimensão estética-transcendente que envolve a metafísica do corpo em Agostinho. De modo sintético, segue alguns dos aspectos inerentes a este tema.

- **A estética agostiniana do corpo e sua equivalência com o belo**

Com a inserção da relevância do aspecto “*corpo*” em sua antropologia, Santo Agostinho restaura a significativa condição deste elemento do composto humano, concedendo-lhe lugar de destaque no sistema estético-metafísico-ontológico de seu pensamento.

Não obstante, assim como toda realidade físico-material existente, o homem exterior (*σώμα*), é obra-prima e arte (*τέχνη*) primordial da Deidade, cujo modelo estético-criacional, compreende a tríade *cosmo-ontológica* do *Livro Sagrado da Sabedoria*¹⁴⁰: medida, número e peso (*mensura, numerus et pondus*), também designado por nosso Filósofo como: “modo, espécie ou forma e ordem” (*De Gen. litt. imp. IV, III, 7* - tradução nossa)¹⁴¹.

Esta tríade de grandeza está presente em toda a criação, mesmo nas coisas invisíveis e incorpóreas, como, por exemplo, a alma humana. Todavia, neste caso, a medida e o peso são manifestados, não pela sua capacidade aferidora natural, mas através das atitudes e reações que se configuram em atos mais ou menos mensuráveis ou ponderados. Daí, no *Comentário aos Salmos*, Agostinho relacionar à medida ao *modo* de existir de cada ser; e o peso à *ordem*, no sentido de uma força que obriga o ser a ocupar seu lugar apropriado na existência (cf. *Enarr. in Ps. XXIX, II, 10* - tradução nossa).

No corpo humano, a *medida* (gr. *μετρον*; lat. *mensura*), corresponde à delimitação própria de si mesmo. É aquilo com qual se depara, de forma imediata, o sentido da visão em

¹⁴⁰ “Mas, dispuseste tudo com medida, número e peso - *Sed omnia mensura et numero et pondere disposuisti*” (*Sap.*, XI, 21).

¹⁴¹ “*Modus, species et ordo*”.

todas as suas dimensões de latitude, longitude e profundidade. São estas grandezas que permitem que o homem exterior seja quem ele é, concorrendo uma com a outra para a harmonia do corpo e sua perfeita simetria, tudo em conformidade com o grau de beleza (*formosura*) que é próprio à sua *natureza*.

O *número* (gr. *αριθμος*; lat. *numerus*), além de representar a unidade e a multiplicidade das coisas – no sentido pitagórico do termo¹⁴² –, compreende, por vezes, a *forma* que determina a existência dos corpos ou aquilo que confere inteligibilidade e *beleza* à matéria. Dessarte, também é designado como *specie*, que em seu sentido próprio, pode significar *aspecto*, *aparência*, *forma exterior* ou mesmo *vista*, entendida como um dos cinco elementos dos sentidos externos.

Todos estes termos – *numerus*, *forma e species* – são por vezes, usados como sinônimos em Agostinho e nos alude sobre a maneira como os objetos são em seu aspecto figurativo-pessoal, ou seja, a *forma* como o objecto se apresenta a outrem, em sua realidade existencial de ente no mundo.

Há, porém, outro sentido que o este vocábulo assume, quando submetido à análise filológica do termo. *Specie*, costumeiramente traduzida por “espécie”, traz em seu cerne também o significado de beleza, donde se admite também a tradução de *belo*, *lindo* ou *bonito*. Esta outra acepção do vocábulo, explica tanto o sentido fundamental de *formosura* impresso em toda obra da criação, bem como, o motivo pelo qual nosso Filósofo emprega o termo como sinônimo de forma.

Por essa época, eu ignorava tudo isto e amava estas belezas inferiores, assim, caminhava para as profundezas dizendo aos meus amigos: “Amamos alguma coisa, que não seja o Belo” Portanto, que é o Belo? E o que é a Beleza? O que é que nos atrai e nos liga aos objetos que amamos? Se não houvesse neles certa graça e formosura, nada nos moveria para eles (*Conf.*, IV, 13, 20 - tradução nossa)¹⁴³.

O peso (gr. *βαρυς*; lat. *pondus*), por sua vez, além de representar a quantidade sólida de matéria, ele significa também, a *ordem* e a natureza própria do corpo, ou seja, a tendência que o impele a ocupar o seu lugar na natureza (cf. *Enarr. in Ps.*, 29, 2, 10). Assim, o homem exterior, cumpre com o seu mister ao unir-se à alma conduzindo o composto – sem nenhum

¹⁴² O *número* assume em Santo Agostinho uma concepção semelhante à encontrada na filosofia grega, especialmente nos pitagóricos, onde a realidade dos números é transcendente. Estes só podem ser alcançado mediante a força do pensamento dialético, que produz na alma, o conhecimento referente aos entes matemáticos, ou seja, a *dianoia* (*διανοια*) platônica.

¹⁴³ “*Haec tunc non noveram et amabam pulchra inferiora et ibam in profundum et dicebam amicis meis: "Num amamus aliquid nisi pulchrum? Quid est ergo pulchrum? Et quid est pulchritudo? Quid est quod nos allicit et conciliat rebus, quas amamus? Nisi enim esset in eis decus et species, nullo modo nos ad se moverent"*).

obstáculo, isto é, sem o peso das paixões –, ao telos de sua existência, a configuração plena com a Beleza Eterna e Imutável da qual ele próprio, o homem é a imagem (*εικονες*).

Diante de tudo que foi apontado, apesar do homem ser em sua alma (*animus*), imagem e semelhança de Deus (*Imago Dei*), a sua parte corpórea também guarda correspondência com o seu criador – embora que de maneira inferior – não como imagem, mas através desta tríade substancial: medida, número e peso. Assim, mesmo a Deidade não sendo em si, nem medida, nem número e nem peso, Agostinho refere-se a Ela como o *Número* sem número; a *Medida* sem medida e o *Peso* sem peso (cf. *De Gen. litt.imp.* IV, 4, 8).

Isto porque todos os elementos da tríade fundamental foram concedidos às criaturas por Deus, e, por assim dizer, acaba d’Ele procedendo, embora possa nos parecer paradoxal, conforme comenta Cristiane Ayoub:

As ligações entre Deus e homem são traçadas destarte: Deus é suma Medida (*summum modum*), a Medida das medidas, pois controla e confere a medida dos corpos, dos espíritos e das mentes, ou seja, atribui o ser com certos limites às criaturas; por outro lado, ele é a Medida sem medida (imensurável, que não se pode medir) e independe de outrem para ser a Medida. Ele é o Número dos números, o princípio das formas concedidas às criaturas e, nesse sentido, forma tudo; entretanto, não pode ser formado, daí ser Número sem número (incalculável – cf. *Gn litt.*, IV, iii, 7 e iv, 8). Enfim, Deus é o Peso dos pesos, porque confere peso a tudo que compõe o universo criado, atribuído ordem a cada coisa; e também o Peso sem peso, pois seu repouso e sua estabilidade, não estão em nada senão nele mesmo (AYOUB, 2011, p. 153).

Isto posto, refletir sobre o homem exterior, Santo Agostinho o posiciona em lugar de destaque na esteira do seu pensamento estético-metafísico-antropológico. Para ele, a formosura do corpo humano provém da participação com o Belo (*Pulchrum*) transcendente, que no Santo Doutor, é retratado naquela antiga Beleza tão ardentemente citada no livro X das *Confissões*.

Portanto, temos no doutor de Hipona, uma autêntica representação do corpo humano como expressão máxima e visível da arte divina, mas que só pode ser contemplada em sua inteireza se superado os limites sensíveis que separam o mundo material do mundo inteligível, e isso só pode se dar, mediante o esforço e aplicação do método dialético que ora empenhamos para compreender.

b) A alma racional: origem, imaterialidade, relações e imortalidade

O enigma da alma humana vem sendo objeto de estudo ao longo do tempo. Agostinho penetrou a fundo nesse mistério e fez deste um dos principais temas de seu pensamento, tornando-o matéria quase que obrigatória a quem se propõe estudar a sua filosofia.

Algumas questões que envolve a temática da alma humana permaneceram obscuras para o Bispo Filósofo. Uma delas é em relação à sua origem. Para analisar esta questão é necessário dividi-la em dois pontos: Primeiro, sobre a gênese da alma do primeiro homem; e, a segundo sobre alma dos descendentes do primeiro homem.

Sobre o primeiro ponto, Agostinho não vê nenhum problema. Deus criou o a alma do nada (*creatioex-nihilo*) e insuflou no homem o seu espírito ou sua alma, tudo conforme o relato genesíaco, muito embora, Agostinho entenda que este ato de insuflar ou soprar, seja apenas uma linguagem metafórica usada pelo autor do Gênesis, para figurar a natureza na alma, bem como, a autoria de Deus em relação a esta.

O problema está no segundo ponto, ou seja, como a alma é transmitida aos descendentes de Adão. Sobre este problema, Agostinho apresenta no *De Libero Arbitrio* (III, IV, 59), quatro hipóteses, existentes em seu tempo, para explicar este problema: 1) A alma é transmitida por geração através dos pais aos filhos (traducionismo); 2) Deus cria a alma e envia aos homens no momento da sua concepção (criacionismo); 3) As almas são preexistentes aos seus corpos e habitam algum lugar secreto e são enviadas por Deus para animar os corpos no momento da sua concepção; e, 4) As almas são preexistentes em algum lugar, mas não são enviadas por Deus aos corpos, elas descem espontaneamente aos corpos no momento da concepção.

Todas as hipóteses possuem problemas de ordem filosófico/teológico. Marcos Costa (2002), afirma que Agostinho reluta em aceitar qualquer uma delas. A primeira, por conduzir ao traducionismo emanacionista/panteísta dos neoplatônicos, onde a alma humana é uma emanção da Alma do mundo; que o faria recair traducionismo panteístico/materialista dos maniqueus, onde a alma se propaga juntamente com o sêmen do indivíduo.

A segunda contradiz o *Livro do Gênesis* (cf. I, 31; II, 1-2), onde se afirma que com a criação do homem, Deus concluiu toda a sua obra, portanto, não poderia continuar criando almas conforme a multiplicação dos corpos humanos. Ademais, mesmo que se considerando a continuidade da criação, teríamos aqui, um certo agravamento do problema pois, isso colocaria Deus como autor direto do mal moral, uma vez que ao criar a alma pura e sem pecado, a condenaria no momento que a enviasse a um corpo corrompido.

A terceira hipótese pode ser analisada juntamente com a quarta, pois ambas partem de um mesmo ponto: a preexistência das almas em algum local secreto. Este argumento, se assemelha à teoria da metempsicose (*μετεμψύχωσις*) de Platão, que o conduziria a aceitar a ideia órfica da transmigração das almas e de sua condenação nos corpos humanos.

Deste modo, durante toda sua vida, Agostinho jamais adotou nenhuma das hipóteses supracitadas, apesar de mostrar-se propenso ao criacionismo, tampouco conseguiu apresentar alguma alternativa que pudesse satisfazer a problemática da origem da alma humana, legando assim estes problemas aos dias atuais.

Tal afirmação fundamenta-se nos textos de sua importante *Epístola* 166, endereçada à São Jerônimo e inteiramente dedicada ao debate sobre a origem da alma humana. Nela, Agostinho escreve a Jerônimo que vivia na cidade de Belém, pedindo esclarecimento acerca da origem da alma humana, ao final da citação deixa claro a sua propensão ao criacionismo, porém pelas objeções acima discutidas, reluta em aceitá-la:

Para não nos alongarmos, façamos o seguinte, sabemos que aceitas o fato de que Deus cria a alma de cada indivíduo que nasce. E para que não se exponha o fato que Deus concluiu toda a criação no sexto dia e no sétimo dia descansou, recorres ao testemunho do Evangelho: meu Pai não cessa de trabalhar. Assim, escreveu a Marcelino: Numa carta em que você generosamente se digna a fazer menção a mim, que moro na África, e poderia explicar-lhe mais facilmente essa questão. Mas se eu pudesse, presumo que ele não teria recorrido a ti, que moras tão longe; já que ele te escreveu aqui da África. Na verdade, não sei quando ele te escreveu; só sei que ele está bem ciente da minha hesitação: daí ele ter desejado te escrever sem me consultar. Embora, caso ele tivesse me consultado, eu teria insistido para que ele te escrevesse, e lhe seria grato, por conferir a resposta a todos nós, a não ser que tu o respondesses brevemente, evitando trabalhar em vão estando eu aqui, supondo ser eu conhecedor do que ele procurava. Minha vontade é que esse discurso fosse o meu, mas não posso confirmar (*Ep.*, CLXVI, IV, 8 - tradução nossa)¹⁴⁴.

Sobre a primazia destes dois elementos do composto humano, Agostinho considerava uma espécie de hierarquia ontológica existente entre o homem exterior (corpo) e o homem interior (alma). Uma hierarquia tão bem definida, que o composto humano era representado em sua filosofia/teologia, por sua parte mais nobre, a alma racional (nova aproximação do platonismo).

Nesse ponto, a alma racional, excede o corpo em tão alto grau, que mesmo corrompida pelos vícios e paixões mundanas, ainda assim, mantém a sua primazia em relação ao corpo ou a qualquer outro ser corpóreo criado incorrupto. “Assim, ao que se refere às naturezas

¹⁴⁴ “*Proinde ne longum faciamus, hoc certe sentis quod singulas animas singulis nascentibus etiam modo Deus faciat. Cui sententiae ac obiciatur quod omnes creaturas sexto die consummaverit Deus et septimo die requieverit, adhibes testimonium ex Evangelio: Pater meus usque nunc operatur. Sic enim ad Marcellinum scripsisti: in qua epistola etiam mei commemorationem benevolentissime facere dignatus es, quod hic me haberet in Africa, qui ei ipsam facilius possem explicare sententiam. Quod si potuissem, non ille hoc abs te tam longe posito inquireret; si tamen id tibi ex Africa scripsit. Nam quando scripserit nescio; tantum scio quod de hoc bene cognoverit cunctationem meam: unde me inconsulto facere voluit. Quamquam etiam si consuleret, magis hortarer, et gratias agerem quod nobis omnibus conferri posset, nisi tu breviter rescribere, quam respondere maluisses: credo ne superfluo laborares, ubi ego essem, quem putabas id optime scire quod ille quaesiverat. Ecce volo ut illa sententia etiam mea sit, sed nondum esse confirmo*”.

superiores e espirituais, o espírito racional mesmo corrompido por uma má vontade é superior ao irracional incorrupto” (*De nat. Boni*, V)¹⁴⁵.

A concepção filosófica da alma humana, por sua vez, constitui-se umas das grandes aporias no pensamento de Santo Agostinho. Ele mesmo declara em seus *Diálogos* a dificuldade para penetrar em tais misteriosos (cf. *De quant. anim.*, I, 2) sem, contudo, se perder em sua obscuridade.

Todavia, apesar de serem questões de ordem puramente metafísica e, portanto, bastante difíceis de serem tratadas, algumas ponderações quanto as suas qualidades ontológicas, natureza (corpórea ou incorpórea) e resistência (mortal ou imortal); quanto as suas funções e relações com o corpo (para que seve e como adere ao corpo); e, quanto as suas operações no tocante a apreensão do conhecimento sensível/inteligível. Todos estes pontos são abordados e alguns podem até ser elucidados se o colocarmos sob a luz do método e da gnosiologia/antropologia agostiniana.

Quanto as suas qualidades ontológicas, a começar pela sua natureza, Agostinho não duvida que a alma seja imaterial e incorpórea. Para o Santo Filósofo, a alma é composta por uma substância puramente espiritual/racional, diferente de toda e qualquer corporeidade. A prova dessa imaterialidade ele encontra no próprio pensamento, que é capaz de imaginar dimensões e figuras muito maiores que a própria dimensão ôptica de si mesmo (cf. *Ibid.*, I, V, 9).

Mais que isso, a alma é capaz de imaginar figuras que não podem ser vistas com os olhos corporais, mas tão somente com os olhos da alma, o que leva o Pensador africano a deduzir que as coisas existentes – materiais e imateriais (físicas e fantasmas) –, são apreendidas conforme o seu grau de simetria com o sentido que a apreende. Isto é, as coisas corpóreas são vistas pelo sentido corpóreo (visão) e as coisas incorpóreas pelo sentido incorpóreo (visão interior da alma).

Portanto, a alma por apreender o que é imaterial, necessariamente deve ser desprovida de toda e qualquer medida (comprimento, largura e profundidade), pois, só assim para conceber a possibilidade de apreensão destas imagens (fantasmas) que aparecem na mente, derivadas da moção própria do pensamento humano. Assim, é a compatibilidade das naturezas dos sentidos com o ob-jecto/imagem que proporcionará a sua apreensão, daí se deduz a incorporeidade da alma humana.

¹⁴⁵ “*Sic et in naturis potentioribus atque spiritalibus, melior est etiam corruptus per malam voluntatem spiritus rationalis quam irrationalis incorruptus*”.

No entanto, *a prova da imaterialidade da alma*, conduz a um assunto ainda mais árduo: a sua relação com o corpo. O grande medievalista do nosso tempo, Étienne Gilson, em seu imponente estudo sobre o pensamento de Santo Agostinho, analisa esta questão:

Se a alma é uma substância espiritual, como ela pode “usar” de uma outra substância? Na verdade, sequer se concebe qual poderia ser a natureza de suas relações. Uma vez que ela é inextensa por definição, não se pode imaginar que uma parte da alma esteja em uma parte do corpo. Ela não está presente nos órgãos que anima por uma espécie de divisão ou de difusão local. De fato, para encontrar uma comparação que sugere de alguma maneira o modo da presença da alma no corpo, Agostinho opõe a hipótese da difusão local, que ele rejeita, à uma espécie de atenção vital. **A alma está toda inteira em todas as partes do corpo, tomado em conjunto, e toda inteira em cada parte, considerando em particular.** A prova disso é que, de uma parte quando um ponto do corpo é tocado, ainda que este ponto não seja o corpo inteiro, e mesmo que ele seja difícil ser visto, devido a sua pequenez, a alma inteira é informada; de outro modo, se isto ocorre não é porque a impressão corporal se encontra difusa através do corpo inteiro, pois ela presente esta impressão onde foi produzida; isso seria impossível se a alma estivesse parcialmente presente em um membro e parcialmente em outro; **É necessário que sua presença seja de uma ordem totalmente diferente, puramente espiritual**, e que ela consista menos numa difusão que a dividiria, que no exercício de uma ação onipresente, a qual nenhuma parte do corpo extenso escaparia (GILSON, 1949, p. 63 - tradução e destaque nosso)¹⁴⁶.

Na citação acima podemos constatar que, diferentemente da doutrina estoica e epicurista, a alma em Santo Agostinho não é composta por nenhuma substância material, é antes constituída por uma realidade puramente espiritual e incorpórea, o que faz a mesma, ser desprovida de qualquer extensão espacial, peso ou medida, fazendo desta uma substância bem mais próxima da essência simples e una da Deidade.

Contudo, tal proximidade da alma com a essência divina, não se refere a um dimensionamento de caráter espacial, mas uma proximidade ontológica alusiva à substância de ambas as naturezas, ou seja, elas são próximas por serem semelhantes no quesito natureza.

Não obstante a semelhança entre ambas, Agostinho não confere às mesmas graus de igualdade de substância, pois elas não são idênticas (cf. *De nat. et orig. anim.*, II, II, 4), apenas

¹⁴⁶ “Si l’âme est une substance spirituelle, comment peut elle « user » d’une autre substance ? A vrai dire, on ne conçoit même pas quelle pourrait être la nature de leurs relations. Puisqu’elle est inétendue par définition, on ne saurait imaginer qu’une partie de l’âme soit dans une partie du corps. Elle n’est donc pas présente aux organes qu’elle anime par suite d’une sorte de division ou de diffusion locale. En fait, pour trouver une comparaison qui suggère en quelque façon de mode de présence de l’âme au corps, Augustin oppose à l’hypothèse de la diffusion locale, qu’il rejette, celle d’une sorte d’attention vitale. L’âme est toute entière dans toutes les parties du corps prises ensemble et toute entière dans chaque partie prise en particulier. La preuve en est que, d’une part, lorsqu’un point du corps est touché, bien que ce point ne soit pas le corps tout entier et même qu’il soit à peine visible par sa petitesse, l’âme tout entière en est informée ; d’autre part, si elle l’est, ce n’est pas que l’impression corporelle se trouve dissuée à travers le corps entier, car elle reçoit cette impression à l’endroit même où elle se produit ; or ceci serait impossible si l’âme était partiellement présente dans un membre et partiellement dans un autre ; il faut donc que sa présence soit d’un ordre tout différent, purement spirituel, et qu’elle consiste moins dans une diffusion que la diviserait, que dans l’exercice d’une action onniprésente, à laquelle nulle partie du corps étendu n’échappe”.

guardam níveis de similitudes quanto a algumas características como racionalidade, incorporeidade, invisibilidade, imortalidade – apesar de a alma ser criatura e portanto, não-eterna –, etc.

Um paradoxo difícil de resolver, o qual Agostinho parece não ter encontrado solução, está no fato de como a alma sendo composta por uma substância puramente espiritual, racional e inextensa, pode se manter unida a um corpo físico e material diametralmente oposto à sua natureza. Esta dificuldade introduzida por Etienne Gilson na citação supracitada é acentuada com a afirmação de que além de estar unida ao corpo, ela se mantém de forma inteira e completa em todo o corpo e também em cada órgão em particular (cf. *De imort. anim.*, XVI, 25).

Agostinho chega a esta conclusão após refletir sobre o fato de que, ao sofrer uma dor em determinada parte do corpo – no pé, por exemplo, como ele mesmo cita no *De Imortalitate Animae* –, a alma inteira sente a dor naquele local específico e não em todo corpo. Isso leva nosso Filósofo a concluir que a alma, necessariamente, deve estar toda naquela parte afetada (ferida) do corpo.

Isto se dá também, devido a sua imaterialidade, uma vez que sendo a alma desprovida de extensão, conseqüentemente, ela não comporta nenhum tipo de repartição ou segmentação de si mesma, assim sendo, é necessário que esteja toda e completa no homem exterior (corpo) por inteiro, bem como, toda e inteira em cada órgão corporal em particular.

Abordados então estes assuntos, resta-nos tratar sobre a imortalidade da alma. Para averiguar essa questão, o pensador africano lança mãos da teoria platônica de que um princípio não pode comportar em si mesmo o seu próprio contrário. Assim, sendo a alma humana o princípio de vida no corpo, ela não poderia conter em si o seu oposto, ou seja, a morte.

Todavia, esta prova nos parece um tanto quanto controversa, pois se considerarmos que um princípio não comporta em si o seu contrário, logo seríamos também obrigados a reconhecer a indestrutibilidade das almas de todos os seres vivos, inclusive nos mais ínfimos vermes, uma vez que a sua alma é também entendida como princípio animador destes seres (*anima*), diferenciando da alma humana apenas devido à racionalidade desta última (*animus*).

Porém, Agostinho nos apresenta uma prova bem mais consistente que a primeira. Para isso, se utiliza do argumento da indestrutibilidade da verdade para comprovar a imortalidade da alma. Desta forma, inicia seu argumento sustentando que a verdade é imortal, pois ainda que todas as coisas pereçam, a verdade de que as coisas um dia existiram permanecerá para sempre, e, ainda que a verdade venha a perecer (o que seria impossível), seria verdadeiro o fato de que ela pereceu, e como o verdadeiro não pode subsistir sem que a verdade exista, fica então comprovado, portanto, que a verdade é de fato, indestrutível.

Baseado nisso, Agostinho constata que a verdade está presente em nossa alma, pois somos conhecedores de alguns fatos verdadeiros como, por exemplo, as verdades geométricas, as verdades lógicas e, especialmente, a certeza irrefutável da própria existência, alcançada através do argumento ontológico-existencial “*si fallor sum*”.

A. Mas referente à sua pergunta, quem concederia, ou a quem possa parecer possível, que o objeto (id quod) que está no sujeito permaneça, quando o próprio sujeito perece? É certamente absurdo e estranho à verdade, dizer que o objeto não subsiste se não estiver no mesmo sujeito, mesmo que o sujeito não exista mais.

R. Portanto, descobrimos o que procurávamos.

A. Que dizes?

R. O que ouviste.

A. Portanto, já está claro que a alma é imortal?

R. Obviamente que sim, se for verdadeiro tudo o que você consentiu: a não ser, que você diga que a alma, mesmo depois de morta, continue sendo alma.

A. Jamais diria isto, ao contrário, digo que se ela perecer não mais será alma. Tampouco me afasto do parecer dos grandes Filósofos, que afirmavam que o que concede a vida, onde quer que vá, não pode admitir a morte em si.

R. Não se aflija, a alma humana é imortal.

A. Como você prova?

R. Penso, que pelo que você mesmo consentiu acima, ao meu ver, com muita cautela.

R. [...] se tudo que é próprio do sujeito permanece para sempre, é necessário que o próprio sujeito permaneça. Toda ciência (disciplina) está na alma com o sujeito. Portanto, é necessário que a alma permaneça sempre, uma vez que a ciência sempre permanece. Ademais, a ciência é verdade, e como a razão nos convenceu no início do livro, ela sempre permanece. Portanto, a alma sempre permanece, de modo que, nunca afirmamos que alma morre (*Sol.*, II, XIII, 23 - tradução nossa)¹⁴⁷.

O que Santo Agostinho faz notar é que a presença destas verdades (objeto/conhecimento) na alma humana do sujeito, faz da mesma, *sede indestrutível da verdade*, uma vez que, segundo o Pensador de Tagaste, tudo que é próprio do sujeito (objeto/conhecimento/verdade) deve necessariamente permanecer com ele, e, sendo a verdade (objeto em questão) indestrutível, também a sua habitação deverá sê-lo, pois segundo nosso

¹⁴⁷ “A. *Illud vero quod interrogasti, quis concesserit, aut cui posse fieri videatur, ut id quod in subiecto est, maneat ipso intereunte subiecto? Monstruosum enim et a veritate alienissimum est, ut id quod non esset nisi in ipso esset, etiam cum ipsum non fuerit possit esse.*

R. *Illud igitur quod quaerebamus inventum est.*

A. *Quid narras?*

R. *Id quod audis.*

A. *Iamne ergo liquido constat animum esse immortalem?*

R. *Si ea quae concessisti vera sint, liquidissime: nisi forte animum dicis, etiamsi moriatur, animum esse.*

A. *Nunquam equidem hoc dixerim; sed eo ipso quo interit, fieri ut animus non sit, dico. Nec me ab hac sententia revocat, quod a magnis philosophis dictum est, eam rem quae, quocumque venerit, vitam praestat, mortem in se admittere non posse.*

R. *Noli gemere, immortalis est animus humanus.*

A. *Unde hoc probas?*

R. *Ex iis quae cum magna cautione, ut arbitrator, superius concessisti.*

R. [...] *Omne quod in subiecto est, si semper manet, ipsum etiam subiectum maneat semper necesse est. Et omnis in subiecto est animo disciplina. Necesse est igitur semper ut animus maneat, si semper manet disciplina. Est autem disciplina veritas, et semper, ut in initio libri huius ratio persuasit, veritas manet. Semper igitur animus manet, nec animus mortuus dicitur”.*

Filósofo, não é possível que o objeto (conhecimento/verdade) permaneça quando o próprio sujeito perece.

Além de todos estes atributos da alma humana, mister se faz ainda ressaltar algumas de suas principais características operativas, uma vez que estas apresentam-se como particularidades puramente racionais que atuam no composto humano, auxiliando na interação da realidade externa (mundo exterior) com o sujeito, do qual é parte integrante, favorecendo assim, o processo de apreensão do conhecimento sensível/inteligível interior do homem.

c) Análise sumária das terminologias gnosiológicas agostinianas

As faculdades e operações da alma humana constituem-se em um complexo e arrojado conteúdo na antropologia/gnosiologia agostiniana do homem interior. A começar pela variedade de terminologias que são adotadas por Agostinho para designar, o que poderíamos chamar de camadas racionais da alma.

Uma dificuldade que encontramos em relação às terminologias agostinianas da alma, refere-se à ideia que Agostinho confere aos muitos termos atribuídos por ele às operações e faculdades da alma. Tais nomenclaturas acabam divergindo do conceito que cada realidade assume nos dias de hoje. Assim, o que consideramos hoje como terminações sinonímias ou mesmo substanciais, para o nosso Filósofo, são coisas bastante distintas e imateriais.

Para complicar ainda mais, Agostinho não mantém um padrão exato destas nomenclaturas, ora define uma faculdade da alma de uma forma, ora, a define de outra forma. No início dos *Contra Academicos*, por exemplo, *ratio* é definida como um movimento da *mens*:

Quem duvida, disse eu, que o melhor que há no homem nada mais é do que aquela parte da alma, cujo domínio conveniente que se submetam todas as outras coisas no homem? E para que não peças outra definição, digo que esta potencialidade pode ser chamada mente ou razão (*Contra acad.*, I, II, 5 - tradução nossa)¹⁴⁸.

Já no *De Ordine*, obra igualmente escrita no Retiro de Cassiciáco, Agostinho escreve que a “razão é o movimento da mente, que tem o poder de distinguir e associar conhecimentos” (*De ord.*, II, XI, 30)¹⁴⁹. Estas discrepâncias terminológicas aparecem em outras de suas obras, tornando árduo um esclarecimento quanto a instabilidade destes vocábulos na gnosiologia agostiniana.

¹⁴⁸ “*Quis, inquam, dubitaverit, nihil aliud esse hominis optimum, quam eam partem animi, cui dominantis obtemperare convenit caetera quaeque in homine sunt? Haec autem, ne aliam postules definitionem, mens aut ratio dici potest?*”.

¹⁴⁹ “*Ratio est mentis motio, ea quae discuntur distinguendi et connectendi potens?*”.

O mais provável é que isso se deva a um certo refinamento dos conceitos, advindo da *gradação evolutiva* do pensamento de Agostinho – muito embora, estas duas obras pertençam a praticamente o mesmo período de estudos e produção filosófica –, tendo em vista, a complexidade dos mistérios que comporta a alma humana, suas faculdades e operações, enfim, tudo que envolve a problemática agostiniana do Homem interior.

É importante lembrar que muitos desses conceitos receberam a influência dos neoplatônicos, e Agostinho sempre se empenhou para conciliar a filosofia grega com a doutrina cristã. Em alguns casos, teve realmente bastante dificuldade em harmonizar tais pensamentos. Assim, não é de se estranhar que o conhecimento exato das potencialidades da alma não tenha sido absorvido de forma já acabada em sua mente, mas que tenha sido construído de forma gradativa. Isto explicaria o porquê do desalinhamento conceitual dessas terminologias, presente nos textos agostinianos.

A própria “alegoria da caverna de Platão” nos lembra que o cavernícola não consegue enxergar com clareza no instante mesmo que abandona a sua habitação subterrânea e entra em contato com a superfície e com toda a realidade de mundo que o circunda. Ele necessita de tempo para que os seus olhos se habituem com a luz exterior, de modo que só mais tarde, é capaz de contemplar a luz do Sol, isto é, o Bem-em-si (cf. *Rep.*, VII, 514a - 517c.).

Da mesma forma, acontece com o filósofo que sai das sombras da ignorância para contemplar à luz do conhecimento e da Verdade. Ele não consegue assimilar de forma clara e cristalina o denso conteúdo com o qual se depara de imediato. É necessário esforço dialético e tempo, para que o conhecimento seja de fato apreendido e impresso na alma com toda a sua carga e correspondência com a Verdade. Até então, tudo são apenas nuvens e sombras.

Não é nosso intuito direcionar esta pesquisa para o aprofundamento destas questões, mas apenas evidenciar a existência de tais problemas na epistemologia agostiniana. Diante disto, para efeito de elucidação, optamos por manter os devidos termos na língua em que foram escritos (latim), dada a dificuldade de se encontrar termos exatos em nosso idioma, que possam traduzir de maneira transparente seus reais significados.

d) A alma humana, suas faculdades e operações: o homem interior

O nível de complexidade que envolve toda a estrutura da alma humana reclama uma análise pormenorizada deste invólucro espiritual que anima e dá vida ao homem exterior. Para o Doutor Patrístico, a alma humana é composta por faculdades e potencialidades que atuam sobre o corpo interligando-o com o mundo sensível/inteligível.

Tais faculdades são, por assim dizer, “partes da alma” (*pars anime*), com suas operações e funções definidas, que auxiliam o homem no processo de apreensão e geração do conhecimento, bem como, na sua relação com o mundo exterior.

Todavia, é comum que a leitura do termo “*pars anime*” nos remeta a certa noção de espacialidade, nos forçando a imaginar a alma como um ser passivo de seccionamento, quando isto na realidade não acontece. A alma é um ser incorpóreo e, portanto, não pode ser fracionado. Ao fazer uso do termo “partes da alma”, Agostinho apenas está se utilizando de um recurso linguístico-pedagógico, para explicar a complexidade das operações da alma, mas ainda assim, um recurso bastante limitado devido às restrições próprias da linguagem humana para exprimir o inteligível.

Assim, salvaguardando estes esclarecimentos, encontramos na gnosiologia agostiniana uma série de termos, como: *anima* e *animus*, *mens*, *spiritus*, *memoria*, *ratio* e *intelligentia* (*intellectus*) que precisam ser elucidados para que somente a partir daí, possamos ter uma noção mais exata da concepção de alma no pensamento do Filósofo africano.

- ***Anima e animus***

Agostinho concebe a alma como um princípio vital que anima o corpo: *amina*. Todos os seres vivos (vegetais, animais e inclusive o homem) possuem um princípio vital que os vivifica. A esta força animadora, Agostinho – seguindo a tradição filosófica grega – denominou *anima*. Porém, apesar das plantas e vegetais possuírem vida, o Santo Filósofo as qualifica como desprovidas de alma (*anima*), sendo o seu princípio vital apenas uma força animadora que impulsiona suas atividades involuntárias, necessárias à sua sobrevivência.

Assim, para o Hiponense, apenas os animais (*animalia*) são providos de alma, devido a sua capacidade de sentir as coisas externas, visto que, o corpo-em-si não é capaz de qualquer tipo de sensação, ficando esta afecção resguardada à alma dos animais, seja ela racional ou não.

Destarte, para o Pensador africano, por serem dotados de sensação, mesmo os animais mais ínfimos, como as moscas, são possuidoras deste princípio anímico denominado, alma (cf. *De duabus anim.*, I, 4). Porém, diferentemente da alma humana, a alma dos animais irracionais é mortal, ou seja, perece com os mesmos.

Não obstante, a alma humana se diferencia das demais almas dos seres, por ser uma substância racional, imortal, pensante e capaz de conectar o homem com o mundo inteligível.

Por esta razão, para diferenciá-la da alma dos demais seres inferiores¹⁵⁰, Agostinho a denominou *animus*, ou seja, o princípio vital e racional que anima o corpo do homem e que forma, juntamente com este, o composto que caracteriza o ser-homem.

- ***Mens* ou pensamento**

O *animus* é constituído por faculdades superiores e inferiores. De modo geral, a *mens* (mente) representa a parte superior, por conter potencialidades como a *ratio* e a *intelligentia* que conferem ao homem a capacidade de raciocinar e interligá-lo com o inteligível.

A *mens* é também entendida em Santo Agostinho como sinônimo do próprio pensamento, uma vez que ela lida com imagens incorpóreas que se formam na mente a partir dos objetos sensíveis, sendo este ato de *imaginar* – ou seja, de engendrar imagens – um ato do próprio e específico do pensamento.

Todavia, tais imagens, não devem ser confundidas com as Ideias Eternas (*ειδος*), arquétipos de todas as coisas existentes. Estas imagens (*ιδαλμοι*) são produtos da apreensão dos objetos sensíveis pela mente humana (*mens*) e, apesar de serem incorpóreas não são modelos *à priori* das coisas sensíveis, são antes ideias geradas a partir das imagens advindas dos sensíveis.

Há ainda que se distinguir dois tipos de imagens que se formam no pensamento humano. As fantasias (*phantasiae*) e os fantasmas (*phantasmas*). As primeiras são aquelas que são geradas a partir dos objectos corpóreos captados pela mente. A segunda, são aquelas originadas a partir da imaginação de algo não foi captado pela mente. Agostinho explica no *De Musica*:

Portanto, qualquer destes movimentos da alma conservados na memória, advindos das reações dos corpos, são denominados em grego de fantasias, pois não encontro um termo para designá-lo em latim. Ter por conhecimento estas percepções é submeter-se a uma vida de opiniões, o que se consiste em cair no mesmo erro que antes. Mas quando estes movimentos se encontram, nos diversos e contrários vendavais dos estuários da intenção, geram outros movimentos: Mas não os que se encontram a partir das paixões corporais impressos pelos sentidos, mas aquelas semelhantes, imagens de imagens chamadas de fantasmas. **De outro modo, imagino meu pai a quem vi várias vezes, assim como, meu avô que nunca vi. O primeiro é uma fantasia, o outro um fantasma. Aquele encontro na memória, este no movimento da alma, que surge**

¹⁵⁰ Em sua obra *De Libero Arbitrio* (II, 3,7), Agostinho analisa os níveis de realidade do mundo e constrói então a sua *Hierarquia Ontológica dos Seres*. Agostinho parte do princípio de que toda a realidade é formada por três tipos de seres: os seres existem (pedra), os que existem e vivem (plantas e os animais) e os seres que existem, vivem e entendem (homem). Nesse sentido, aqueles que possuem as realidades, ser e viver, são superiores, em *graus de perfeição*, aos seres que apenas existem, como é o caso da pedra. Da mesma forma que aqueles que trazem consigo, as três realidades ser, viver e entender, são superiores àqueles que apenas existem e vivem.

a partir daquilo que é armazenado na memória (*De mus.*, VI, XI, 32 - tradução e destaque nosso)¹⁵¹.

Estas imagens (*phantasiae* e *phantasmas*) apresentadas pelo nosso autor são frutos de uma atividade da alma denominada imaginação (*imaginatio*). A *imaginação* é uma atividade intermediária do pensamento (*mens*), situada entre a sensação (percepção do objeto) e o entendimento (conhecimento intelectual). Ela é responsável pela reprodução das imagens retidas e armazenadas na memória, daí ser esta operação também designada de *imaginação reprodutiva*.

- ***Spiritus* (espírito)**

O termo “*spiritus*” assume duas conotações no pensamento agostiniano. Grosso modo, o espírito não é distinto do *animus*, o homem não possui duas partes espirituais distintas, alma (gr. *ψυχη*; lat. *animus*) e espírito (gr. *πνευμα*; lat. *spiritus*). Quando o Doutor do Ocidente – fundamentado nas *Escrituras Neotestamentárias* (I Tes. V, 23; Hb. IV,12) – distingue estas duas substâncias, ele aponta para uma concepção de *espírito* como parte da alma (*pars animae*) que distingue o homem dos animais, ou seja, a sua parte racional, portanto, a *mens* (cf. *De fid. et symb.*, X, 23).

A outra concepção de *spiritus*, também adotada por Agostinho, provém do Filósofo neoplatônico Porfírio, segundo o qual o espírito corresponde à imaginação reprodutiva ou memória sensível, sendo assim, parte inferior do *animus* e, conseqüentemente, parte superior ao princípio vital, *anima* (cf. *De civ. Dei*, X, 11, 2).

Assim sendo, a aplicação e, conseqüentemente, o entendimento do termo *spiritus* nos escritos de Agostinho, muito dependerá do contexto em que se desenvolve o tema. Ora nos depararemos com a concepção escriturística, ora com a visão porfiriana. Mas o fato é que tanto em um caso quanto em outro, o espírito permanece como parte não distintiva do *animus*, formando com esta uma perfeita unidade substancial.

¹⁵¹ “*Haec igitur memoria quaecumque de motibus animi tenet, qui adversus passiones corporis acti sunt, φαντασιαί graece vocantur; nec invenio quid eas latine malim vocare: quas pro cognitis habere atque pro perceptis opinabilis vita est, constituta in ipso erroris introitu. Sed cum sibi isti motus occurrant, et tamquam diversis et repugnantibus intentionis flatibus aestuant, alios ex aliis motus pariunt; non iam eos qui tenentur ex occursionibus passionum corporis impressi de sensibus, similes tamen tamquam imaginum imagines, quae phantasmata dici placuit. Aliter enim cogito patrem meum quem saepe vidi, aliter avum quem numquam vidi. Horum primum phantasia est, alterum phantasma. Illud in memoria invenio, hoc in eo motu animi, qui ex iis ortus est quos habet memoria*”.

- *Memoria*

Tudo que a *mens* pode conceber, seja fantasias ou fantasmas, provém de recordações de imagens oriundas da *memória*. Esta compreende algumas funções que auxiliam no processo de geração e apreensão do conhecimento sensível, tais como: *retenção* e *conservação* das imagens geradas a partir da sensação para posterior acesso; *evocação* de imagens e lembranças passadas e, mesmo das coisas/objetos ausentes, não mais presentes aos sentidos; *reconhecimento* do objecto pelo simples confronto com sua imagem, e por fim, a *localização* imediata das imagens na memória, uma vez evocadas pela livre vontade da alma.

No livro X das *Confissões*, Agostinho especula sobre os vários âmbitos da memória, dentre eles, um espaço denominado pelo Santo Doutor de “palácios da memória”, onde se encontram armazenadas todas as imagens das coisas sensíveis já apreendidas pela mente (*mens*).

É uma espécie de uma vasta e gigantesca “biblioteca” da alma onde estão arquivados e classificados todos os tipos de sensações, como por exemplo, as mais variadas formas corporais e todas as tonalidades de luz e sons captados pelos sentidos (visão e audição), todos os cheiros e sabores percebidos (olfato e paladar), bem como todas as percepções palpáveis até então experimentadas (tato).

Todas estas sensações são impressas e organizadas nesse imenso receptáculo (memória) em forma de imagens e conservadas neste “lugar”, que não é lugar, para que, sempre que necessário, a alma possa muito rapidamente acessá-las – apesar de existirem imagens que não são lembradas tão facilmente –, fazendo uso e *recordando*, naquele exato momento do objeto de sua busca. Todavia, este movimento da alma, apesar de se dar de forma conscientemente, acontece como que de forma involuntária e, se não imperceptível, quase que despercebida pela própria mente, *locus* desta operação.

Entretanto, a memória não se limita à lembrança das coisas sensíveis apreendidas. Adentrando em recônditos ainda mais profundos, Agostinho descobre as realidades de tudo que lhe foi ensinado através das Artes Liberais (gramática, dialética, retórica, geometria etc.) que, diferentemente daquelas imagens apreendidas dos sensíveis, estas são as próprias realidades apreendidas em si (cf. *Conf. X*, 8, 9).

Encerrado na memória também se encontram os afetos e perturbações humanas (alegrias, desejos, tristezas e temores), mais que isto, encontram-se na memória também o lembrar-se de se lembrar e, ainda, a lembrança do próprio esquecimento. Todavia, não é o

esquecimento em si que está presente na memória, mas a sua noção ou o seu significado, uma vez que ambos são contrários e antagônicos, não podendo coexistir em um mesmo espaço.

Além disso, é também nesse espaço da memória que se encontra a imagem do eu-mesmo ou do eu-conhecido, bem como, de todos os fatos e acontecimentos passados e vivenciados pela pessoa (*persona*). É na memória que o homem tem a autoconsciência-de-si-mesmo. Ele sabe quem ele é, ao adentrar nas vias racionais desta faculdade – interioridade agostiniana –, onde descobre o verdadeiro conhecimento-de-si-mesmo, suas idiossincrasias mais íntimas e tudo que o diferencia do outro.

Todas estas informações ele compreende e tem consciência das mesmas, devido a sua memória (*memoria sui*), que guarda estas informações na medida em que as imagens *habitualmente* vão se formando com o passar do tempo, através da sua presença-no-mundo e da sua história na Terra. Daí, muitas vezes, Agostinho se referir à memória como sendo a alma inteira (*animus* ou, às vezes, *spiritus*), o próprio homem ou a pessoa-em-si.

Não obstante, encontramos ainda um último espaço da memória reservado, não às coisas sensoriais e intelectivas, como apresentado até agora, mas ao próprio Deus, a *memoria Dei*. Porém, temos que relembrar mais uma vez, a matriz platônica que envolve o pensamento de Santo Agostinho, onde conhecimento se confunde com reminiscência (*αναμνησις*).

Partindo deste pressuposto, o Doutor Patrístico de posse do seu método dialético de especulação interior, refletindo sobre a Felicidade (*beatitas*) e a Verdade (*Veritas*), constata que todo homem traz em sua alma, o desejo inato de ser feliz e de encontrar a Verdade¹⁵², onde a lembrança destes dois componentes metafísicos-onto-teleológicos, só pode se dar num âmbito de uma memória distinta daquela até então estudada, pois todas estas lembranças são mutáveis e perecíveis e isto, não pode ser aplicado a Deus, uma vez que Ele é superior e está acima de todas estas recordações.

Mas o problema permanece: Onde está Deus? Para resolver esta aporia, Agostinho então elastece o conceito de memória e descobre este novo espaço ontológico destinado à Felicidade e a Verdade, a *memória Dei*. Para nosso Pensador, o desejo do homem de ser feliz é na verdade o desejo da alma de retornar ao seu Princípio, ou seja, ao próprio Deus e, Deus e Verdade são um só. Em Agostinho, a Verdade suprema, é uma Verdade ontológica e, portanto,

¹⁵² Esta discussão sobre o desejo e a necessidade do homem de encontrar a verdade/felicidade, já havia sido iniciada no *Contra Academicos*, ela é retomada agora em suas *Confissões*, com o propósito de encontrar Deus no interior da alma humana.

o próprio Deus, daí o autor das *Confissões* afirmar: “Onde encontrei a Verdade, foi onde encontrei o meu Deus, a mesma Verdade” (*Conf.*, X, XXIV, 35 - tradução nossa)¹⁵³.

- ***Ratio e intellectus (intelligentia)***

Estas duas faculdades da alma, embora interligadas, apresentam-se de forma bastante distinta no pensamento de Agostinho. A *ratio* (razão) é a faculdade da alma responsável por associar e dissociar pensamentos, gerando a partir deste movimento um conhecimento novo. Sua operação pode ser dita inferior, quando esta se relaciona empiricamente com o mundo sensível, dando origem à *ciência experimental*. Não obstante, a *ratio* não lida somente com os objetos sensíveis, ela também opera entre os entes inteligíveis, e quando assim age, exerce sua função primordial e superior, gerando assim, a *sabedoria*.

No entanto, isto não significa que exista qualquer traço de antagonismo presente entre estas duas atividades da razão, na verdade, há certa dependência da segunda para com a primeira, uma vez que, pelo método ascensional agostiniano, o homem deve elevar-se ao inteligível usando como degrau, as próprias coisas sensíveis. Por conseguinte, esta atividade é superior àquela sem, no entanto, lhes ser ostensiva.

O *intellectus*, por sua vez, é a faculdade responsável por ligar o mundo inteligível com o mundo sensível. É nesta faculdade da alma humana que acontece o *vínculo ontológico*, ou seja, a ligação do Divino com o humano, o *locus* onde sobrevém a Iluminação divina no homem, o lugar inextenso onde o acesso ao inteligível é desvelado pela Luz metafísica que habita em seu próprio Ser. É neste espaço onde é revelado ao homem todo o conhecimento inteligível, que já estava presente nele mesmo (memória), porém, ensombrecido pela mancha do *esquecimento*, provinda do afastamento do homem de sua Deidade, uma marca deixada pela culpa do pecado original.

4.3.1.2 A teoria da sensação agostiniana e sua relação com o processo de construção do conhecimento sensível

A Teoria da Sensação agostiniana está diretamente ligada ao processo de construção do conhecimento sensível. Isto porque, é através da sensação que a alma apreende todos os

¹⁵³ “*Ubi enim inveni veritatem, ibi inveni Deum meum, ipsam Veritatem*”.

dados e informações que entrarão em processo no desenvolvimento e na formação do conhecimento humano. Sem a sensação não há conhecimento sensível, é ela quem informa à alma sobre tudo o que acontece em seu exterior.

A sensação é a tendência natural da alma perceber tudo o que acontece na exterioridade-de-si-mesma – o mundo e o próprio homem – por meio da utilização dos sentidos externos, que lhes servem de instrumento (*instrumentum*), para que a mesma possa inteligir sobre a matéria, e assim ser capaz de gerar o conhecimento que lhe é próprio. Agostinho sintetiza esta definição no *De Quantitate Animae* ao definir a sensação como, toda reação (*passio*) no corpo que não se oculta à alma (cf. *De quant. anim.*, XXV, 48).

Ao contrário do que possa parecer, o corpo não é causa de qualquer tipo de sensação, tudo quanto se passa no corpo, é sentido pela alma, raiz da sensação no homem. Isto implica dizer que na prática, tudo que apreendemos advindo do mundo exterior é primeiramente sentido/percebido para que só depois possa ser transformado em conhecimento pela alma.

É certo que a matéria corporal pode sofrer modificações, mas nunca uma sensação, haja vista que a mesma está para alma, assim como os sentidos estão para o corpo. Deste modo, mesmo em se tratando de uma sensação de dor, oriunda de um ferimento ou qualquer tipo de lesão corporal, esta será sentida sempre pela alma nunca pelo corpo, apesar de mantermos a impressão de que é o corpo que está sentindo, quando na verdade é a alma.

Isto acontece porque a alma é o princípio animador e sensitivo do homem. Sem ela o corpo é, tão somente, matéria inerte (cadáver), sem qualquer tipo de reação sensorial ou emocional. Logo, todos estes reflexos não podem ser sentidos pela substância animada, mas apenas pela substância animadora.

Em outras palavras, a sensação só pode ser sentida por uma substância que seja capaz de reagir animicamente às mudanças sofridas nos órgãos sensoriais, causadas pelas condições externas, sendo esta reação, campo privativo e exclusivo da alma. Com isso, este fato ressalta ainda mais firmemente o entrelaçamento metafísico existente entre o corpo e a alma (*conjunctum*), ao ponto daquele sofrer a modificação e este sentir.

Apesar da saída maestral de Agostinho para este problema, a aporia não se resolve por completo. O Hiponense sustenta ainda que pela gradação ontológica dos seres, o ser inferior não pode nunca afetar o ser superior, sendo apenas a ordem inversa possível. Todavia, sendo este princípio verdadeiro, como entender que a alma possa sofrer alguma afecção do corpo, uma vez que, o próprio Agostinho considera a substância espiritual superior à substância material?

A resposta à aporia está na atividade volitiva da alma. Na verdade, não é a alma que sofre afecção do corpo, o fato é que ela está toda e completa em cada uma de suas partes, por

essa razão, está ininterruptamente especulando o homem exterior, uma vez que os nossos sentidos nunca deixam de ser afetados pelas condições do ambiente externo – luz/sombra (visão), calor/frio (tato), alto/baixo (audição), doce/amargo (paladar), aroma/cheirume (olfato) –, fato que leva a alma a estar em constante vigilância e observação sobre tudo o que se passa no corpo, seja lesão corporal ou condições ambientais que estejam atuando naquele momento no corpo.

Dessa forma, a alma sem ser afetada, dirige sua atenção para a parte do corpo alterada (órgãos sensoriais) e percebe as modificações exteriores neles existentes, desencadeando assim, todo o processo intelectual-razional de apreensão dos sensíveis, através da manifestação sensorial engendrada no interior da alma humana. Processo este, que dará origem ao conhecimento sensível que auxiliará no relacionamento do homem com o mundo exterior.

Com isso, mesmo a mudança sofrida na alma pela passagem de um estado de não-conhecimento para o estado de conhecimento do objeto, para o Hiponense, este fato, não pode ser atribuído nem ao corpo e nem a nenhum objeto sensível, mas à atividade própria da alma.

Isto posto, é importante ressaltar que, para haver conhecimento sensível é imprescindível a presença de alguns elementos – intrínsecos e extrínsecos ao homem – que operacionalizam na alma, ou seja, na *mens*, com suas respectivas faculdades inerentes a este processo, cada uma das etapas de construção do saber humano, são eles: o ob-jecto, os órgãos sensoriais ou sentidos externos, a sensação produzida, o *sentido interior*, a imagem do objeto (fantasma e/ou fantasia).

A reprodução sinóptica de todo este processo de construção do conhecimento em nível sensível pode ser assim descrita: os órgãos sensoriais, ao serem atingidos pelo objeto sensível, sofrem modificação do seu estado primordial, fazendo com que a alma, que está presente em todos os órgãos corpóreos, perceba esta alteração e produza na *mens* ou no pensamento, a sensação do ob-jecto. Tal sensação é então transformada imediatamente em uma imagem semelhante ao objeto-em-si (fantasma e/ou fantasia). Com isso, o sentido interior apreende o conhecimento gerado a partir da imagem interna do ob-jecto a qual é retida na memória para uma posterior lembrança (*αναμνησις*).

Neste ponto nos deparamos com um novo componente epistemológico da noética agostiniana, o sentido interior. O sentido interior, que também é comum nos animais, distingue cada sentido e faz com que cada um busque ou rejeite o objeto que lhe é próprio. É bastante semelhante à razão, porém, lhe é inferior. Antes, pode ser considerado como uma espécie de proto-razão, ou seja, uma faculdade anterior à razão, responsável por administrar e conduzir os sentidos exteriores. Sem o sentido interior os animais sequer poderiam se mover, pois é ele

quem apetece o desejo ou a repulsa a determinado objeto sensível, conforme cita Agostinho em diálogo com seu discípulo Evódio no *De Libero Arbitrio*:

Ag. Por conseguinte, podemos julgar por qualquer um dos sentidos, o que pertence a cada um e o que é comum a cada um deles, ou a todos eles, ou a alguns deles em particular?

Ev. De nenhum modo, mas é por meio de um certo sentido interior que o julgamos.

Ag. **Não seria, talvez pela razão, a qual os animais carecem? Pois na minha opinião, é pela razão que compreendemos e conhecemos que as coisas são, assim como elas são.**

Ev. Acredito que é por meio da razão que compreendemos a existência de um certo sentido interior, a qual estes cinco sentidos, tão conhecidos por nós, nos relacionam com todos os objetos sensíveis. Pois, na verdade, uma coisa é o sentido pelo qual o animal vê, e outra muito diferente é a faculdade que faz com que ele sinta, evite ou deseje o objeto que viu. Aquele sentido tem sede nos olhos, este no íntimo da alma; Mas isto se aplica, não somente ao que se vê, mas também aqueles que são ouvidos e a qualquer outro sentido do corpo. Assim, é por meio do sentido interior que os animais apetezem e se apossam daquilo que lhes agrada, ou evitam e rejeitam o que lhes é nocivo. Neste caso, não pode ser nem a visão, nem a audição, nem o olfato, nem a gustação, nem o tato, mas não sei que, outra espécie de sentido que governa todos os outros cinco sentidos. Como já dissemos, é com a razão que compreendemos, entretanto, não posso identificar este sentido com a razão, uma vez que ele também está presente nos animais (*De lib. arb.*, II, III, 8 - tradução e destaque)¹⁵⁴.

Dois pontos são necessários destacar nesta citação: um de caráter metodológico e outro gnosiológico. Em relação ao primeiro, notemos na parte em grifo, que Agostinho mais uma vez deixa bem claro a aplicação do seu método especulativo-dubitativo do qual tratamos nesta pesquisa. Paulatinamente, nosso autor vai conduzindo de forma dialética o seu discípulo à descoberta (*inventio*) de um novo elemento no processo de apreensão do conhecimento até então desconhecido e muito pouco discutido na época. Agostinho certamente era ciente da resposta à aporia colocada por ele mesmo, todavia, prefere incitar em seu discípulo uma espécie de dúvida transitória e puramente metódica, para averiguar a consistência do seu pensamento. Neste ínterim, Evódio é intercalado por Agostinho, com o que parecia ser a resposta mais óbvia à questão da afetação dos sentidos exteriores – a razão como responsável pelo julgamento destes sentidos – porém, dada a aplicação do método dialético-dubitativo, a solução à aporia segue um

¹⁵⁴ “Aug. *Quid igitur ad quemque sensum pertineat, et quid inter se vel omnes vel quidam eorum communiter habeant, num possumus ullo eorum sensu diiudicare?*

Ev. *Nulla modo, sed quodam interiore ista diiudicantur.*

Aug. *Num forte ipsa est ratio, qua bestiae carent? nam, ut opinor, ratione ista comprehendimus, et ita se habere cognoscimus.*

Ev. *Magis nos arbitror ratione comprehendere esse interiorem quemdam sensum, ad quem ab istis quinque notissimis cuncta referantur. Namque aliud est quo videt bestia et aliud quo ea quae videndo sentit, vel vitat vel appetit: ille enim sensus in oculis est, ille autem intus in ipsa anima; quo non solum ea quae videntur, sed etiam ea quae audiuntur, quaeque caeteris capiuntur corporis sensibus, vel appetunt animalia delectata et assumunt, vel offensa devitant et respuunt. Hic autem nec visus, nec auditus, nec olfactus, nec gustatus, nec tactus dici potest, sed nescio quid aliud quod omnibus communiter praesidet. Quod cum ratione comprehendamus, ut dixi, hoc ipsum tamen rationem vocare non possum; quoniam et bestiis inesse manifestum est?.*

caminho diverso, fazendo surgir em meio a colocação da dúvida, este outro sentido de caráter intermediário, situado entre os sentidos externos e a razão, o sentido interior.

O fator gnosiológico a ser destacado na citação está no fato de que, além da discussão esclarecer pontos nevrálgicos sobre o sentido interior, Agostinho deixa ainda estabelecido, uma espécie hierarquia ontológica que vai do objeto sensível à razão humana e desta para Deus.

Para o Bispo de Hipona, os sentidos externos julgam os objetos sensíveis, que ocupam a base de toda esta estrutura ontológica de julgamento, sendo aqueles subjugados pelo sentido interior, que por sua vez, passa a ser subjugado pela razão¹⁵⁵. Desta maneira, o Santo Doutor estabelece uma ordem de julgamento que parte do menor para o maior, obedecendo à seguinte linha de atuação/influência: objeto sensível – sentido exterior – sentido interior – razão¹⁵⁶.

Todavia, como bem notamos, este modelo gnosiológico de julgamento é composto por uma estrutura de caráter ascensional, que vai armazenando na alma o conhecimento das coisas sensíveis (corpóreas), deste para o conhecimento das coisas racionais (incorpóreas), até culminar no eminente conhecimento de Deus (incorpóreo-transcendente), o Conhecimento dos conhecimentos, por ser superior a todo e qualquer tipo de saber ou ciência que possa ser alcançado pela mente humana, seja ele sensível (*eikasia/pistis*) ou mesmo inteligível (*dianoético/noético*).

¹⁵⁵ O verbo latino, *diuidico* (-as, -are, -avi, -atum) traduzido para o português por julgar, não apresenta, neste caso, o significado jurídico que lhe é próprio. É antes, empregado em seu sentido figurado, dando o entendimento de: *exercer influência, atuar sobre, dominar sobre*. Desta forma, Santo Agostinho ao afirmar no *De Libero Arbitrio* (II, V, 12) que os sentidos externos julgam os objetos sensíveis, devemos entender que, aqueles atuam sobre estes e, por este motivo, exercem certa influência e domínio sobre os mesmos. A mesma orientação aplica-se para a sequência do texto, onde o Hiponense estabelecendo a hierarquia entre os sentidos externos e internos e deste para com a razão (II, V, 13), confirmando a ordem de preeminência de um para com o outro.

¹⁵⁶ A definição da hierarquia de julgamento estabelecida entre o objeto, os sentidos (interno e externo) e a razão, se inicia no *De Libero Arbitrio* com o exame das estruturas ontológicas de base que sustentam toda a realidade dos seres criados: o ser, o viver e o entender. Agostinho inicia sua análise perquirindo sobre a natureza das coisas que apenas são (pedra), aquelas que além de ser, também vivem (plantas e animais) e por fim, aquelas que além do ser e do viver, também são capazes de entender (homem). Com isso, o santo Doutor estabelece os níveis de realidade ontológica do mundo, onde, no primeiro nível encontram-se a realidade das coisas que apenas existem, no segundo nível as coisas que existem e que vivem, e, no terceiro nível, o Homem como o único ser capaz de compreender a sua própria condição de ser que existe, que vive e que entende. Neste modelo hierárquico, há um nível de elevação natural que faz com que as coisas do primeiro nível sejam subjugadas pelo do segundo nível e, estas por sua vez, pelo terceiro nível. Isto se dá devido ao grau de perfeição dos seres que estão presentes nesta escala de gradação ontológica. Desta forma, seguindo o grau de elevação ascendente, temos no nível inferior, elementos como: a pedra, o fogo, a água, etc., ocupando o primeiro nível na escala hierárquica dos seres, por possuírem apenas uma das categorias ontológicas, o ser (ou seja, existem, mas não vivem); no nível intermediário, por possuírem não apenas o ser, mas também o viver, encontram-se as plantas e os animais, sendo estes últimos superiores aos primeiros dada à sua potencialidade sensitiva, ou seja, além de existir e viver os animais sentem, ao passo que as plantas apenas exercem a sua capacidade vegetativa de crescimento, nutrição, etc.; e por fim, no nível mais elevado, encontra-se o Homem, por possuir em si as três categorias ontológicas existenciais (ser, viver, entender). Isto faz deste, o único ser capaz de dominar toda realidade criada, sendo considerado o mais elevado dos seres criados, excetuando-se é claro, a realidade espiritual.

Em se tratando deste último, estamos diante de um conhecimento não mais alicerçado no mundo sensível, mas numa ideia de divindade *a priori*, que desperta no homem o afã pelo conhecimento do Bem supremo. Fato, que o impele a enveredar numa busca inquietante em direção ao inteligível-transcendente, cujo caminho se dá não pelas vias da exterioridade, mas pela interioridade de si-mesmo, com o fim de encontrar a tranquilidade (*αταραξία*) para sua alma inquieta. Étienne Gilson esclarece este aspecto:

Primeiramente, está claro que aos olhos de Santo Agostinho, a Ideia de Deus é um conhecimento universal e naturalmente inseparável do espírito humano. Se nos esforçarmos para definir sua característica, ela se oferece, portanto, a nós sob um aspecto, de algum modo contraditório, pois o homem não pode ignorá-la, mas ao mesmo tempo, ele não pode compreendê-la, de modo que ninguém conhecerá a Deus tal como ele é, contudo, ninguém pode ignorar sua existência. Assim, desde o início, o Deus agostiniano aparece com características distintas de Deus, que se faz suficiente e evidentemente conhecido para que o universo não possa ignorá-lo, mas que se deixa conhecer, o quanto for preciso, para que o homem o deseje possuí-lo mais e mais, e dessa forma, se empenhe em procurá-lo (GILSON, 1949, p. 11 - tradução nossa)¹⁵⁷.

Como vemos, a posse do conhecimento tanto em nível sensível quanto inteligível, eram para Santo Agostinho, realidades objetivas, concretas e indubitáveis, mas que ainda assim, necessitavam ser defendidas e comprovadas ante seus discípulos, para que pudesse sobreviver aos argumentos e investidas dos céticos da antiga Academia de Platão – especialmente dos escolarcas Arcesilau e Carnéades – os quais asseguravam que nenhum conhecimento seria possível ao homem, e que por esta razão, o Filósofo (sábio), não estaria autorizado a dar assentimento a praticamente nada – com exceção para as coisas evidentes ou razoáveis (*ευλογον*) e as prováveis (*πιθανον*) – sob pena de estar incorrendo em erro.

4.3.2 A teoria do conhecimento de Agostinho e sua relação com a “linha dividida de Platão”

Analisando a aplicação do método gnosiológico agostiniano, observamos que o esquema de apropriação e superação da dúvida acadêmica defendido nesta pesquisa, percorre todo o arcabouço da linha dividida desenvolvida por Platão no livro VI da *República*. Desta forma, Agostinho, na defesa de sua tese da apreensão do conhecimento, atravessa todos os

¹⁵⁷ “D’abord, il est clair qu’aux yeux de Saint Augustin l’idée de Dieu est une connaissance universelle et naturellement inséparable de l’esprit humain. Si l’on s’efforce d’en définir le caractère, elle s’offre pourtant à nous sous un aspect en quelque sorte contradictoire, car l’homme ne peut pas l’ignorer, mais, en même temps, il ne peut pas la comprendre, de sorte que nul ne connaît Dieu tel qu’il est, et que cepedant, nul ne peut ignorer son existence. Ainsi, dès le début, le Dieu augustinien apparaît avec son caractère distinctif de Dieu qui se fait assez évidemment connaître qu’autant qu’il faut pour que l’homme désire le posséder davantage et s’emploie à le chercher”.

quatro níveis de operações da alma – a *eikasia*, *pistis*, *dianoia*, *noesis* – identificados na “teoria da linha dividida” (509 d-511e) as quais estão integradas na célebre “alegoria da caverna” (514 a-516 b) proposta por Platão em sua magna obra.

Para justificar nossa teoria – uma vez que nosso Filósofo não teve acesso aos textos da *República* –, nos pautamos no fato de que, em ocasião da sua estadia em Milão (384), Agostinho, como árduo frequentador dos círculos de estudos neoplatônicos daquela cidade, tenha ali participado de algumas das muitas discussões filosóficas envolvendo os mais notáveis nomes neoplatônicos de sua época. Muito provavelmente, foi em meio a estes grupos de estudos que Agostinho conheceu a “teoria da linha dividida”, bem como a célebre “alegoria da caverna de Platão”, que mais tarde viriam a ser tornar conteúdo indispensável no desenvolvimento de sua doutrina da interioridade, incluindo aí, o cerne de sua epistemologia: a teoria da Iluminação divina.

Assim, nos apoiamos em pelo menos três referências dos *Solilóquios* e uma no *Contra Acadêmicos*, as quais nos levam a sustentar a plena ciência e o conhecimento de Agostinho acerca de ambas as teorias platônicas. Segue:

R. Estás no caminho certo. A razão que te fala agora, promete que te mostrará Deus na tua mente assim como o sol se mostra aos olhos. Pois, os sentidos da alma são, por assim dizer, como os olhos da mente e, **assim como os enunciados da ciência assemelham-se às coisas que o sol ilumina para que possam serem vistas, assim é o próprio Deus que ilumina a Terra e todas as coisas sobre ela** (*Sol.*, I, VI, 12 – tradução e destaque nosso)¹⁵⁸.

Neste diálogo com sua própria razão, Santo Agostinho expõe, embora que de forma discreta e sutil, uma narrativa bastante próxima daquela encontrada nos parágrafos que antecedem a exposição da “teoria da linha dividida de Platão” (cf. *Rep.* VI, 506e-509a), onde a analogia do sol iluminando os objetos para que seja possível a sua visão no mundo sensível, são para o Santo Doutor, imagens da iluminação de Deus – o Bem (*το αγαθον*), em Platão – sobre a razão humana, nos permitindo o acesso, ou mesmo, ver com os olhos não-sensíveis da alma, o olhar interior, a realidade racional do invisível-mundo-inteligível apresentado pelo Filósofo de Atenas.

Em outra passagem nos *Solilóquios*, nosso Autor continua sua metáfora do sol iluminando os ob-jectos cognoscíveis, como alusão à luz do Bem incidindo sobre a razão humana no desvelamento do conhecimento nesta esfera do saber humano:

¹⁵⁸ “*Ratio. Bene moveris. Promittit enim ratio quae tecum loquitur, ita se demonstraturam Deum tuae menti, ut oculis sol demonstratur. Nam mentis quasi sui sunt oculi sensus animae; disciplinarum autem quaeque certissima talia sunt, qualia illa quae sole illustrantur, ut videri possint, veluti terra est atque terrena omnia: Deus autem est ipse qui illustrat*”.

Agora, conforme o tempo nos permite, recebe este ensinamento a respeito de Deus, a partir da analogia das coisas sensíveis. **A saber, Deus é inteligível, e inteligível são também os princípios das ciências, no entanto, eles são diferentes.** De fato, a Terra e a luz são visíveis; mas a Terra não pode ser vista se não for iluminada pela luz. Portanto, as coisas que alguém entende que são elucidadas pela ciência, sem nenhuma dúvida, são consideradas verdadeiras, **e acreditamos que não podem ser entendidas, se não forem iluminadas por algo como o sol** (*Sol.*, I, VI, 12 - tradução e destaque nosso)¹⁵⁹.

Nesta passagem, uma vez mais, nosso Filósofo faz alusão à metáfora platônica do sol, para se referir à forma como o entendimento humano pode obter o conhecimento do existente-inteligível que lhe escapa aos sentidos (*ιδεαζ* e/ou *ειδος*), mas que por intermédio da irradiação da luz que emana do Bem – *Forma Suprema* – esta realidade invisível pode nos ser revelada.

Nesse sentido, a metáfora agostiniana do sol nos *Solilóquios*, identifica Deus como o astro que confere inteligibilidade à toda realidade existente, identicamente, como encontrado nos textos platônicos da *República*. Por fim, encerrando nossas exposições nos *Solilóquios*, Agostinho trata da capacidade do homem em contemplar a Verdade/Bem, neste itinerário gnosiológico-ascensional da alma em busca do conhecimento. Mais uma alusão à teoria do conhecimento platônica, dessa vez, de forma bem mais clara, ao “mito da caverna”:

[A sabedoria] é uma certa luz inefável e incompreensível da mente. Esta luz sensível, pode nos ensinar, na medida do possível, a ideia daquela outra luz [inteligível]. **Pois há algumas pessoas com olhos tão saudáveis e vívidos, que logo quando são abertos podem voltar-se diretamente para o sol sem qualquer incômodo.** Para estes, a própria luz é saudável, não precisa que nenhum professor o ensine, mas apenas de um ou outro conselho. Para estes, crer, esperar e amar é suficiente. **Outros, no entanto, feridos pela própria luz que desejam ver tão ardentemente, não conseguindo contemplá-la, frequentemente retornam às trevas sem hesitação.** Para estes, embora sejam considerados sãos, é perigoso querer mostrar o que ainda não conseguem ver. Portanto, primeiramente eles devem exercitar-se, e seu amor utilmente recolhido e alimentado. **Primeiramente, devem ser mostradas algumas coisas que não sejam luminosas por si mesma, mas que possam ser vistas mediante a luz, como as vestes, ou uma parede ou qualquer outra coisa semelhante. Em seguida, aquilo que não brilha por si mesmo, mas que por meio da luz, reluz de forma mais bela, como o ouro, a prata e outras coisas semelhantes, cujo brilho não danificam os olhos. Assim, talvez moderadamente deva-se mostrar este fogo terreno, depois as estrelas, depois a lua, depois o fulgor da aurora e o esplendor do céu que amanhece.** Habitando-se a estes exercícios, seguindo esta ordem estabelecida, ou pelo menos seguindo alguns destes passos, mais cedo ou mais tarde, olhará para o sol com grande alegria e sem nenhuma perturbação na vista (*Sol.*, I, XIII, 23 - tradução e destaque nosso)¹⁶⁰.

¹⁵⁹ “*Ratio. Nunc accipe, quantum praesens tempus exposcit, ex illa similitudine sensibilibus etiam de Deo aliquid nunc me docente. Intellegibilis nempe Deus est, intellegibilia etiam illa disciplinarum spectamina; tamen plurimum differunt. Nam et terra visibilis, et lux; sed terra, nisi luce illustrata, videri non potest. Ergo et illa quae in disciplinis traduntur, quae quisquis intellegit, verissima esse nulla dubitatione concedit, credendum est ea non posse intellegi, nisi ab alio quasi suo sole illustrentur*”.

¹⁶⁰ “*Lux est quaedam ineffabilis et incomprehensibilis mentium. Lux ista vulgaris nos doceat quantum potest, quomodo se illud habeat. Nam sunt nonnulli oculi tam sani et vegeti, qui se, mox ut aperti fuerint, in ipsum solem sine ulla trepidatione convertant. His quodammodo ipsa lux sanitas est, nec doctore indigent, sed sola fortasse admonitione. His credere, sperare, amare satis est. Alii vero ipso quem videre vehementer desiderant, fulgore*

Nesta citação, a semelhança com a “alegoria da caverna” é notória. Nesta alegoria, Agostinho refere-se à capacidade do homem compreender à realidade inteligível, tal qual mostrado por Platão no livro VII de *A República*, onde o homem acostumado a viver na escuridão da ignorância (*doxa*), sente-se ofuscado pela luz do Saber autêntico e verdadeiro (*episteme*), ao entrar em contato com a realidade inteligível, iluminada pela Verdade.

Esta nova visão interior, para algumas pessoas com olhos saudáveis (filósofos), não chega a causar desconforto, ao contrário, elas podem sem nenhum aparato como auxílio, contemplar o Sol (Verdade/Bem) que irradia a luz em suas mentes, fazendo com que estes, possam de fato ascender do conhecimento do mundo sensível para o mundo inteligível sem nenhum constrangimento intelectual.

Já para outros – os filodoxos, ou seja, aqueles presos ao mundo sensível das opiniões/*doxa* –, esta luz impactua de tal forma sobre a razão, que eles preferem retornar ao *status quo* de outrora (sombras/ignorância). A estes, explica Agostinho, a Verdade deve ser posta de forma gradativa, de modo que seus olhos paulatinamente, vão se acostumando com a nova realidade que se apresenta.

Por fim, no *Contra Academicos* encontramos uma pequena e sutil passagem que remete à “caverna de Platão”: “Ela [filosofia] promete mostrar-nos claramente, o Deus verdadeiro e secretíssimo, e agora se digna a nos clarear [sua imagem] como que por meio de nuvens límpidas” (*Contra acad.*, I, I, 3 - tradução nossa)¹⁶¹.

Nesta passagem, Agostinho defende, não apenas o que para ele constitui-se o propósito teleológico da filosofia, isto é, o encontro da alma com Deus (beatitude), mas também, de forma implícita na citação, está presente o seu método especulativo-ascensional que projeta o indivíduo dialética e gradativamente do nível sensível em direção ao inteligível. Ou, em outras palavras, a ascensão do Filósofo em termos de conhecimento, da *doxa* (*δοξα*) à *episteme* (*επιστημη*), representado na citação pelo aclaramento da visão beatífica do Deus inefável.

Isto posto, o Doutor patrístico perpassa então, pelos níveis de conhecimento proposto por Platão na “teoria da linha dividida” culminada em sua famosa “alegoria da caverna”.

feriuntur, et eo non viso saepe in tenebras cum delectatione redeunt. Quibus periculosum est, quamvis iam talibus ut sani recte dici possint, velle ostendere quod adhuc videre non valent. Ergo isti exercendi sunt prius, et eorum amor utiliter differendus atque nutriendus est. Primo enim quaedam illis demonstranda sunt quae non per se lucent, sed per lucem videri possint, ut vestis, aut paries, aut aliquid horum. Deinde quod non per se quidem, sed tamen per illam lucem pulchrius effulgeat, ut aurum, argentum et similia, nec tamen ita radiatum ut oculos laedat. Tunc fortasse terrenus iste ignis modeste demonstrandus est, deinde sidera, deinde luna, deinde aurorae fulgor, et albescens coeli nitor. In quibus seu citius seu tardius, sive per totum ordinem, sive quibusdam contemptis, pro sua quisque valetudine assuescens, sine trepidatione et cum magna voluptate solem videbit”.

¹⁶¹ “*Ipsa verissimum et secretissimum Deum perspicue se demonstraturam promittit, et iam iamque quasi per lucidas nubes ostentare dignatur”.*

Agostinho aplica o seu método especulativo de busca pelo conhecimento, transitando em meio às instâncias do saber humano proposto por Platão. Sua finalidade não consistia em refutar o platonismo alegando conhecimento verdadeiro num campo reservado à opinião (*doxa*), conforme escreveu o ateniense, mas, ir além desse pensamento propondo neste plano de caráter opinativo, a possibilidade de abstração de algum tipo de conhecimento.

Agostinho, era ciente das limitações próprias dos sentidos, todavia, sua intenção era demonstrar que mesmo diante das limitações sensoriais, seria possível obter certezas indubitáveis. Nesse sentido, Agostinho supera a teoria platônica do conhecimento, ao apresentar a possibilidade de assentimento do conhecimento, mesmo num campo dominado pela crença e opinião.

Mister se faz notar que não se trata aqui da superação de uma teoria preponderando sobre a outra, esta possibilidade não se encaixa em nossa defesa, tendo em vista que, a epistemologia agostiniana radica sua origem na teoria platônica do conhecimento e, desconsiderar uma, seria fadar a outra à incerteza. Contudo, a superação a que nos referimos, está na capacidade de Agostinho em compreender uma doutrina (pensamento grego) e, a partir do seu ponto subjacente, dar segmento a ela, propondo elementos ainda não discutidos e abordados na teoria por ele apropriada.

Isto posto, o Filósofo africano adentra nos campos do saber humano, munido do seu método dialético-especulativo de busca do conhecimento. Por conseguinte, já de posse da dúvida acadêmica, Agostinho agora confronta o pensamento cético com o intuito de superar a própria dúvida e, conseqüentemente, refutar doutrina da suspensão de juízo (*epoché*), oferecendo aos pensadores do seu tempo, a possibilidade de um assentimento seguro em todos os níveis de operações da alma, bem como em todas as categorias de gradação do Ser, previstos no esquema da linha dividida, sobreposta na alegoria da caverna desenvolvida pelo fundador da Academia de Atenas.

Deste modo, se bem notarmos, o método de apropriação e superação da dúvida acadêmica, implícito na busca do Conhecimento/Verdade em Santo Agostinho, se processa pelos níveis de conhecimento platônico, tendo como ponto inicial a discussão dialética (*disputatio*) incitada por nosso Pensador. Esta vai aos poucos inquietando e provocando a *dúvida* em seus interlocutores com a perspicácia e a agudez de suas perguntas (*quaestio*), cujo objetivo não é outro senão desvelar a verdade (*inventio*) obnubilada na própria dúvida. Assim, a conduta que antes lhe parecia mais apropriada (*epoché*) vai aos poucos se esmaecendo até a abertura completa à possibilidade de apreensão de um conhecimento/verdade (assentimento) antes improvável aos apologistas do ceticismo.

4.3.3 A apreensão do conhecimento sensível – *eikasia/pistis*: as imagens, os objectos e o mundo

Agostinho inicia seus argumentos a favor da apreensão do conhecimento, a partir das coisas sensíveis (visíveis), com o intuito de daí ascender às coisas inteligíveis (invisíveis). Um itinerário análogo àquele apresentado na “teoria da linha dividida de Platão”, a qual seria posteriormente retratado em sua famosa “alegoria da caverna”, onde a saída do cavernícola para o mundo exterior, representava a ascensão do filósofo do mundo sensível ao mundo inteligível, isto, perpassando pelos diversos graus de conhecimento apresentados na metáfora da linha dividida: *eikasia*, *pistis*, *dianoia* e *noesis*.

Seguindo este percurso, podemos perceber já nas primeiras contendas do terceiro livro do *Contra Academicos*, à aplicação do seu método dialético-dubitativo de busca pela verdade, na comprovação de um conhecimento seguro, perpassando incontinentemente pelas primeiras seções da “linha dividida de Platão”, ou seja, naquele nível de conhecimento inerente às imagens e aos objetos, denominado pelo Filósofo ateniense de: *eikasia* e *pistis*.

Tal expedição afigura a habilidade do Santo Doutor na superação, através do seu método especulativo, de aporias que inquietaram filósofos durante séculos de pensamentos. Deste modo, lemos no *Contra Academicos*, um exemplo prático deste momento de superação, quando em seu diálogo, o Santo Doutor acena para a célebre fórmula que define o *Critério da Verdade* do estoico Zenão de Cício.

Os Acadêmicos negam que podemos conhecer algo. Em que apoiáis esta afirmação, homens estudiosos e doutíssimos? O que nos move, é a definição de Zenão, respondem. Mas porque nos pergunta? **Porque se ela for realmente verdadeira, então conhece algo verdadeiro, quem a conhece; Se for falsa, não deveria abalar homens tão fortes.** Mas vejamos o que diz Zenão. Uma aparição só pode ser compreendida e percebida tal como é, se não houver nenhuma característica em comum como falso (*Contra acad.*, III, IX, 18 - tradução e destaque nosso)¹⁶².

O termo em destaque na citação sublinha o momento exato em que o argumento zenoniano é colocado como forma de superação daquele estado de dúvida e escuridão proporcionado pela adesão racional ao aspecto estacionário e destrutivo da dúvida cético-acadêmica. Além disso, o “Critério da Verdade de Zenão” está apoiado nas representações compreensivas (*φαντασια καταληπτική*), ou seja, no ato da mente apreender uma *imagem*

¹⁶² “*Negant Academici sciri aliquid posse. Unde hoc vobis placuit, studiosissimi homines atque doctissimi? Movit nos, inquit, definitio Zenonis. Cur quaeso? Nam si vera est, nonnihil veri novit, qui vel ipsam novit; sin falsa, non debuit constantissimos commovere. Sed videamus quid ait Zeno. Tale scilicet visum comprehendendi et percipi posse, quale cum falso non haberet signa communia*”.

(*εικονες*) a partir de um ob-jecto externo a ela, fato que coloca este argumento, no campo do conhecimento platônico da *eikasia*, representado naquela alegoria pelas imagens das *sombras* projetadas na caverna.

Agostinho é hábil na colocação do seu argumento. Ao trazer à tona a questão do “*Critério da Verdade*”, nosso Filósofo pondera, não sobre a legitimidade do argumento zenoniano, mas sobre a possibilidade real de um conhecimento seguro por parte dos céticos, pelo fato de considerarem tal Critério. Assim, independentemente de ser falso ou verdadeiro, a adesão ou renúncia à fórmula de Zenão, implica necessariamente o conhecimento de tal conceito, uma vez que não se pode rejeitar ou admitir algo, sem que se tenha conhecimento, por menor que seja, do objeto que se está rejeitando ou admitindo: “Quem não sabe o que é uma ‘coisa’, como pode ter conhecimento de que classe de coisa ela é?” (*Men.*, 71b - tradução nossa)¹⁶³.

É importante lembrar que os Céuticos Acadêmicos aceitavam a Definição de Zenão – muito embora afirmassem não existir *representações compreensivas*, na qual se apoiava a fórmula estoica – logo, a possibilidade de conhecimento nos acadêmicos, no ponto de vista de Agostinho, era uma conjectura mais que plausível, já que admitir a possibilidade de um critério, seria necessariamente conhecimento de algo.

Como se percebe, o primeiro argumento do nosso Autor em nível sensível, parte da fórmula estoica usada para definir um critério que fosse capaz de conferir plausibilidade ao assentimento da verdade. Como dito, esta discussão atinge sobremaneira, o campo do conhecimento platônico referente a *eikasia*, uma vez que este diálogo gira em torno da comprovação de uma fórmula a qual refere-se à aparição (*φαντασια*) de um ob-jecto sensível, cuja imagem (*εικονες*) apreendida na alma, reporta à uma representação racional-imaginativa deste ob-jecto que foi captado pelos sentidos. Fato este que coloca o presente argumento no âmbito da gradação dos seres referentes às *imagens/sombras* na escala platônica da linha segmentada.

Torna-se pertinente ressaltar que, muito embora em Agostinho, a apropriação e superação da dúvida acadêmica, neste caso específico, aconteça não diretamente no âmbito da imagem que é gerada na mente do indivíduo a partir do seu contato com o ob-jecto cognoscível, mas em nível de uma compreensão racional de um conceito filosófico – a fórmula de Zenão –, ainda assim, este argumento enquadra-se nos limites do conhecimento referente à *eikasia*, uma

¹⁶³ “Ο δε μη οίδα τι εστιν, προς αν οποιον γε τι ειδειην”.

vez que a própria linguagem, bem como os conceitos¹⁶⁴ e definições dos ob-jectos sensíveis, são elementos alusivos à esta *pathemata* da alma.

Recapitulando, sendo a *eikasia* um estado mental que conduz o homem às imagens das coisas reais, podemos então considerar que este primeiro passo de Agostinho contra o ceticismo, se dá justamente neste campo do conhecimento platônico, onde nosso Filósofo tenta comprovar que mesmo neste nível de percepção (*eikasia*/sombra/imagem) é possível obter conhecimento verdadeiro de algumas coisas, neste caso, a noção da veracidade de um conceito assentido – o Critério da Verdade de Zenão – que trata de imagens representadas na alma a partir de um ob-jecto sensível externo a ela mesma.

Com base nisso, permanecendo no campo da *eikasia*, Agostinho traz à tona a aporia dos Filósofos naturalistas – φυσικοί – sobre a unidade e/ou multiplicidade do mundo. Neste argumento, o Doutor Patrístico não se interessa em demonstrar se o mundo é uno ou múltiplo como pretendiam os gregos, mas unicamente em comprovar que é possível dar assentimento a um conhecimento extraído a partir desta dificuldade filosófica, neste campo de conhecimento.

Assim, tomando como instrumento a lógica aristotélica, Nosso Filósofo supera mais uma vez a questão céptica do não-assentimento da verdade, ao destacar o caráter disjuntivo do problema: “o mundo é uno, ou múltiplo”. Diante de tal proposição, o assentimento torna-se como que inevitável, pois não existe uma terceira variável na assertiva, ou mesmo uma outra realidade de mundo que não esteja contemplada na disjuntiva agostiniana.

A problemática da unidade/multiplicidade do mundo apresentada na filosofia pelos gregos é transportada por nosso Autor a um novo patamar de raciocínio, e neste ponto, destacamos a sua originalidade, uma vez que, ao usar da agudez própria de seu pensamento para penetrar na problemática em questão, Agostinho acaba por apresentar pela primeira vez no Ocidente o problema do mundo exterior, cuja envergadura e alcance de sua complexidade atinge os dias atuais.

Deste modo, para superar a polêmica do mundo externo, o Filósofo cristão contra-argumenta favorável a apreensão do conhecimento neste nível de realidade sensível – pistis –. Assim cita Agostinho: “Chamo mundo tudo isto que me aparece aos olhos, não importa o que

¹⁶⁴ Torna-se importante frisar que não nos referimos aqui, aos Conceitos Eternos e Suprassensíveis citadas por Platão em sua obra (Ideia/Forma), mas aos conceitos não-eternos, gerados na mente a partir de hipóteses e suposições humanas, advindas da observação das coisas externas presentes no mundo que nos circunda. Diferentemente do Conceito platônico, estes podem ou não ser verdadeiros, dependendo do grau de veracidade contido em cada um deles, como por exemplo, o conceito de iluminação em Platão e em Agostinho, que assumem certo grau de semelhança do ponto e vista teórico-doutrinário, mas que divergem ontologicamente em sua essência, mesmo tendo este, recebido influência daquele.

seja, tudo o que nos contém e nos sustenta, digo, tudo isto que é sentido por mim e ocupa a terra e o céu, ou o que parece ser terra e céu” (*Contra acad.*, III, XI, 24 - tradução nossa)¹⁶⁵.

Agostinho é resoluto em apresentar um fundamento confiável que garanta a possibilidade de apreensão do conhecimento, para isto, não se preocupa em indicar uma resposta ao antigo problema filosófico, mas em entender aquilo que lhe chega à alma, ou seja, a *impressão* causada pelo ob-jecto, não importando se aquela *imagem* ou sensação representa ou não a realidade do objeto sensível. O mundo para o Pensador de Tagaste, neste caso, resume-se a tudo aquilo que lhe chega à alma através dos sentidos.

Tal feita acaba por impedir a sobrevivência da dúvida neste âmbito do conhecimento – *pistis* –, uma vez que, com a colocação da fórmula lógica, “o mundo é uno, ou múltiplo”, Agostinho supera a dúvida da incerteza conferindo estabilidade a um conhecimento sensível e verdadeiro, extraído a partir do esforço dialético realizado sobre a antiga aporia grega do mundo exterior, a qual foi estrategicamente por ele colocada em sua discussão contra os céticos da Academia média, como forma de garantir a posse do conhecimento ao homem, conseqüentemente, retirar dos seus ombros o peso da instabilidade e desequilíbrio que a dúvida cética propicia.

Em suma, com este argumento Santo Agostinho acaba garantindo a primazia do assentimento (*συγκαταθεσις*) sobre a suspensão de juízo (*εποχη*), uma vez que o conteúdo da proposição disjuntiva apresenta elementos axiomáticos precisos e bastante evidente aos olhos de quem a examina, dificultando assim uma refutação lógica e acertada por parte dos adeptos da Academia.

Tal argumento credita Agostinho a posicionar-se mesmo diante de outra forte questão cética visivelmente derivada da anterior, fazendo-o retornar do campo da *pistis* à *eikasia*: “O mundo é isto que vês quando dormes?” (*Contra acad.*, III, XI, 25 - tradução nossa)¹⁶⁶. Ou, de outra forma: Sendo o mundo uma impressão da mente, ele permanece da forma que o percebemos quando não estamos em estado de vigília? Ou ainda, quando dormimos o mundo é outro ou o mesmo que conhecemos? Estas espinhosas questões são objetadas pelo Santo Doutor com o mesmo raciocínio argumentativo:

Já disse, chamo mundo aquilo que me aparece. Se, no entanto, lhe compraz denominar mundo apenas o que é visto pelos que estão em vigília ou em estado de lucidez,

¹⁶⁵ “*Ego itaque hoc totum, quaecumque est quod nos continet atque alit, hoc, inquam, quod oculis meis apparet, a meque sentitur habere terram et caelum, aut quasi terram et quasi caelum, mundo voco*”.

¹⁶⁶ “*Si dormes mundus est iste quem vides*”.

argumentas se podes, se os que dormem ou deliram, não é no mundo que dormem ou deliram (*Contra acad.*, III, XI, 25 - tradução nossa)¹⁶⁷.

Como fica claro, não é o fato do mundo ser isto ou aquilo que percebemos, seja dormindo ou em vigília, mas uma questão de fundo epistemológico que eclode a partir desta problemática: como obter uma certeza indubitável, a partir da superação de uma dúvida colocada no cerne do pensamento humano pelo ceticismo acadêmico. Assim, sob esta ótica, a imagem fenomênica de mundo colocada pela primeira vez no mundo ocidental por Santo Agostinho é o que garante resposta ao problema do conhecimento em nível sensível.

Mister se faz notar, que até aqui as respostas conferidas ao ceticismo acadêmico foram colocadas no âmbito das realidades sensíveis ou das aparências. Assim, para refutar a doutrina do não-assentimento, Nosso Pensador penetra mais uma vez no campo de domínio do ceticismo, não para contestá-lo diretamente, mas para que, fazendo uso de um instrumento seu – desta vez os fenômenos –, pudesse encontrar ali um sólido fundamento para construção dos argumentos contrários à doutrina da Academia média.

Assim, o método discursivo-dialético empregado pelo Santo Doutor é ainda utilizado na análise de uma antiga aporia que envolve a questão da limitação própria dos sentidos, um problema bastante discutido entre os cétricos gregos: a polêmica do remo mergulhado na água. Um problema centrado no campo do conhecimento platônico referente à *pistis*, cujos objectos próprios são todas coisas dispostas no mundo: as pedras, seres vivos, enfim, todas as coisas sensíveis e visíveis, sejam elas vivas (*ζωή*) ou não-vivas (*ἀψυχος*).

Neste campo de conhecimento (*πιστις*), Agostinho penetra na questão cétrica apresentada por Sexto Empírico em sua importante obra, as *Hipotiposis Pirrônicas*, no tópico relativo aos *modos que conduzem à suspensão de juízo*, mais especificamente, ao quinto modo, inerente às *posições, distâncias e localizações dos objetos em relação ao observador*. A aporia consiste no fato de que o remo quando submerso na água causa a sensação de estar quebrado, no entanto, ao ser emergido, percebe-se que o mesmo continua reto, sem qualquer deformação. A seguir o argumento cétrico:

O quinto argumento refere-se à localização, distância e lugares, pois as mesmas coisas parecem diferentes [quando distantes], por exemplo, a *stoá* (pórtico) vista do começo de um dos lados parece menor, mas, visto a partir do seu centro é inteiramente simétrico, e o mesmo navio visto de longe parece pequeno e parado, já visto de perto, vemos ele grande e em movimento, e a mesma torre vista de longe parece redonda, já perto, parece quadrangular. Isto devido à distância. Em relação aos lugares, a luz do castiçal parece fraca em meio ao sol, enquanto na escuridão aparece luminosa, e o

¹⁶⁷ “*Idem: iam dictum est, quidquid tale mihi videtur, mundum appello. Sed si eum solum placet mundum vocare, qui videtur a vigilantibus vel etiam a sanis; illud contende, si potes, eos qui dormiunt ac furiunt, non in mundo furere atque dormire*”.

mesmo remo debaixo d'água parece quebrado, enquanto fora do mar parece reto (H.P. I, XIV, 118-119 – tradução e destaque nosso)¹⁶⁸.

Como lemos no final da citação, Sexto Empírico descreve o mesmo argumento o qual será refutado mais tarde por Santo Agostinho. Segundo os cétricos da Nova Academia, o fato do remo parecer quebrado debaixo d'água e reto ao ser retirado comprovaria não apenas a limitação dos sentidos para nos transmitir algo verdadeiro, mas também a falsidade e o engano que eles nos proporcionam.

Agostinho se posiciona contra este argumento defendendo que a imagem do remo deformado é absolutamente verdadeira, e que não há engano algum na imagem alcançada pelos sentidos – neste caso, a visão –, uma vez que as circunstâncias externas combinadas, isto é, a água, o ar e o remo, proporcionam a imagem deformada do remo. E ainda, se nessas mesmas circunstâncias o remo não se apresentasse torcido, neste caso, os sentidos estariam enganando o observador, pois naquelas condições, o remo não se mostra como ele é, o que se apresenta é a ilusão e, até isto, os sentidos são capazes de apreender.

Desta forma, lemos no *Contra Academicos* a oposição de Agostinho ao argumento cétrico das *Hipotiposis*:

Resta saber, se o que [os sentidos] nos informam é verdadeiro. Pois bem! Se algum Epicurista diz: Não tenho nada a reclamar dos sentidos: é injusto exigir deles mais do que eles podem dar; Tudo o que os olhos podem ver, é verdadeiro o que veem. Portanto, é verdade o que veem do remo na água? É a mais pura verdade. Certamente, pois havendo uma nova causa próxima à coisa que aparece, se o remo submerso aparecesse reto, então poderia acusar meus olhos de informar algo falso. Por não ter visto o que deveriam ver, devido a existência de tais causas. Que mais é necessário? Isto se aplica ao movimento das torres, das asas das aves e inúmeras outras coisas (*Contra acad.*, III, 11, 26 - tradução nossa)¹⁶⁹.

E ainda, no *De Vera Religione*, Santo Agostinho reafirma o seu raciocínio em nova análise sobre a sua teoria da sensação:

De fato, nem mesmo os olhos se enganam, com efeito, eles só podem informar à alma as suas afecções. Assim, se não apenas os olhos, mas todos os sentidos corporais informam aquilo que foi afetado, não vejo porque devemos exigir mais deles. Retira pois os [agentes] ilusórios, e não haverá ilusão. Quem supõe que o remo está quebrado

¹⁶⁸ “Πέμπτος ἐστὶ λόγος ὁ παρὰ τὰς θέσεις καὶ τὰ διαστήματα καὶ τοὺς τόπους· καὶ γὰρ παρὰ τούτων ἕκαστον τὰ αὐτὰ πράγματα διάφορα φαίνεται, οἷον ἢ αὐτὴ στοὰ ἀπὸ μὲν τῆς ἐτέρας ἀρχῆς ὀρωμένη μείουρος φαίνεται, ἀπὸ δὲ τοῦ μέσου σύμμετρος πάντοθεν, καὶ τὸ αὐτὸ πλοῖον πόρρωθεν μὲν μικρὸν φαίνεται καὶ ἐστῶς, ἐγγύθεν δὲ μέγα καὶ κινούμενον, καὶ ὁ αὐτὸς πύργος πόρρωθεν μὲν φαίνεται στρογγύλος ἐγγύθεν δὲ τετράγωνος. ταῦτα μὲν παρὰ τὰ διαστήματα, παρὰ δὲ τοὺς τόπους ὅτι τὸ λυγριαῖον φῶς ἐν ἡλίῳ μὲν ἀμαυρὸν φαίνεται ἐν σκότῳ δὲ λαμπρὸν, καὶ ἢ αὐτὴ κόπη ἕναλος μὲν κεκλασμένη ἕξαλος δὲ εὐθεῖα”.

¹⁶⁹ “Restat ut quaeratur, utrum cum ipsi renuntiant, verum renuntient. Age, si dicat Epicureus quispiam, Nihil habeo quod de sensibus conquerar: iniustum est enim ab eis exigere plusquam possunt; quidquid autem possunt videre oculi, verum vident. Ergone verum est quod de remo in aqua vident? Prorsus verum. Nam causa accedente quare ita videretur, si demersus unda remus rectus appareret, magis oculos meos falsae renuntiationis arguerem. Non enim viderent quod talibus existentibus causis videndum fuit. Quid multis opus est? Hoc de turrium motu, hoc de pinnullis avium, hoc de caeteris innumerabilibus dici potest”.

na água e quando retirado retorna a sua integridade, não é que o seu intermediário esteja errado, [este alguém] é que foi mau juiz. Dada a sua natureza, o olho não poderia ter a sensação do remo na água de outra maneira, uma vez que o ar e a água são [elementos] diferentes entre si, é conveniente que no ar tenha uma sensação e na água outra. O olho está correto, ele foi feito para esta finalidade, isto é, para ver. Mas é a alma que se equivoca, é o espírito quem contempla a Suma Beleza, não o olho. A alma quer que o espírito se volte para os corpos, e os olhos para Deus. Querendo entender as coisas carnis e ver as espirituais, e isto não pode ser feito (*De vera rel.* XXXIV, 62 - tradução nossa)¹⁷⁰.

Se bem notarmos, neste exato ponto, há um deslocamento do pensamento dialético de Agostinho. A aporia grega centrada na possibilidade do conhecimento da essência da realidade-em-si (*αληθεια*) é agora transportada para uma nova esfera epistemológica de investigação: o conhecimento da manifestação da imagem do ob-jecto sensível que aparece diante de nós, isto é, o fenômeno (*φαινόμενον*).

Dessarte, a imagem racional *intra-mentis* dos sensíveis, torna-se agora o objeto da investigação na epistemologia agostiniana. De forma sumária, para Santo Agostinho, os sentidos, apesar de suas limitações, são de fato capazes de nos informar verdades, ainda que estas, não sejam a Verdade Una, Ontológica, Inteligível e Transcendente por ele tanto almejada. Para isso, empenha-se em comprovar a veracidade contida neste âmbito do conhecimento.

A questão ora debatida, apesar de permanecer num campo inerente à *pistis*, o foco de raciocínio concentra-se agora, na forma como o ob-jecto cognoscível é apreendido pelos nossos sentidos, e, conseqüentemente, como eles são impressos em nossa *anima rationalis*. Agostinho é ciente das limitações dos órgãos sensoriais. Sabe que, por muitas vezes, nos enganamos na observação das coisas *ad-extra*, todavia, para o Santo Doutor, isto não significa que não possamos ter acesso às verdades veladas na própria realidade das coisas. O acesso a estes recônditos metafísicos da realidade se dá mediante a práxis dialética, o caminho e o método escolhido pelo Bispo de Hipona para alcançar e ascender ao seu *telos* existencial, a Verdade eterna e incriada que ilumina toda a realidade.

¹⁷⁰ “*Sed ne ipsi quidem oculi fallunt; non enim renuntiare possunt animo nisi affectionem suam. Quod si non solum ipsi, sed etiam omnes corporis sensus ita renuntiant ut afficiuntur; quid ab eis amplius exigere debeamus ignoro. Tolle itaque vanitantes, et nulla erit vanitas. Si quis remum frangi in aqua opinatur, et cum inde aufertur integrari; non malum habet internuntium, sed malus est iudex. Nam ille pro sua natura non potuit aliter in aqua sentire, nec aliter debuit: si enim aliud est aer, aliud aqua, iustum est ut aliter in aere, aliter in aqua sentiatur. Quare oculus recte; ad hoc enim factus est ut tantum valeat: sed animus perverse, cui ad contemplandam summam pulchritudinem mens, non oculus factus est. Ille autem vult mentem convertere ad corpora, oculos ad Deum. Quaerit enim intellegere carnalia, et videre spiritalia; quod fieri non potest*”.

4.3.4 A apreensão do conhecimento dianoético: as evidências matemáticas

Ultrapassando o nível do conhecimento sensível, Santo Agostinho ascende em seu método à esfera das realidades matemáticas – *conhecimento dianoético* – e, portanto, já no âmbito inteligível, onde se encontram às *Formas* eternas dos números e das figuras geométricas. Nosso Filósofo é ciente do conhecimento seguro que pode obter a partir dos números e das formas eternas, assim, se utiliza da estabilidade e imutabilidade dos entes matemáticos para legitimar o assentimento da verdade numa área, onde a apreensão do conhecimento, era considerado em sua época como algo improvável.

Mas agora falo a ambos, não julgueis saber coisa alguma, a não ser o que já conheceis, que a soma de um, dois, três e quatro é igual a dez. Mas toma cuidado para julgar que não se pode conhecer a verdade em filosofia. Acreditai em mim, ou melhor naquele que disse: *procurai e encontrareis*, [assim], não percas a esperança de [encontrar] um conhecimento mais evidente que aqueles números (*Contra acad.*, II, III, 9 - tradução nossa)¹⁷¹.

Nesta citação, Agostinho apropria-se da dúvida acadêmica com a intenção de superá-la mais adiante: “*não julgueis saber coisa alguma*”. É o início do processo de busca da Verdade no plano inteligível. Assim, de posse da dúvida, nosso Filósofo então caminha dialeticamente em direção ao objeto da sua busca – o conhecimento da Verdade (Sabedoria) –, apresentando elementos argumentativos fortes em favor do assentimento, que vão aclarando e dispersando a nuvem do ceticismo que envolve a mente (*mens*) e a razão (*ratio*) dos advogados da Academia média.

O Filho de Mônica encoraja seus discípulos – Trigécio e Licêncio – a considerem a possibilidade da suspensão de juízo para as coisas sensíveis, sem todavia esquecer a estabilidade dos números que se apresentam como certezas indubitáveis à sua frente. Assim, o Hiponense sequencia sua ofensiva *contra academica* demonstrando que no campo dos inteligíveis-matemáticos o conhecimento evidencia-se de forma simples e direta aos olhos da razão daquele que se propõe a refletir sobre esta realidade (*dianoética*) inteligível.

O argumento de Agostinho é simples: “três vezes três são nove e o quadrado dos números inteligíveis é necessariamente verdadeiro, ainda que durma profundamente todo

¹⁷¹ “*Sed nunc ambobus dico, cavete ne quid vos nosse arbitremini. Nisi quod ita didiceritis, saltem ut nostis, unum, duo, tria, quatuor simul collecta in summam fieri decem. Sed item cavete ne vos in philosophia veritatem aut non cognituros, aut nullo modo ita posse cognosci arbitremini. Nam mihi vel potius illi credite qui ait: Quaerite et invenietis, nec cognitionem desperandam esse, et manifestiorem fuluram quam sunt illi numeri*”.

gênero humano” (*Contra acad.*, III, XI, 25 - tradução nossa)¹⁷². O raciocínio de Agostinho fundamenta-se no fato de que as realidades matemáticas existem independente da vontade e do querer humano. Quer o homem esteja em estado de sono ou de vigília, lúcido ou em delírio, certo ou em engano, estes arquétipos matemáticos se mantêm estáveis e imparciais em sua realidade imutável e inteligível.

Assim, cita Agostinho em seu diálogo *De Libero Arbitrio* – a fala é do seu discípulo e amigo Evódio: “quando uma pessoa se engana a seu respeito [dos números], é a pessoa quem erra, a verdade dos números permanece correta e íntegra e, quanto mais em erro está a pessoa, menos ela pode ver esta verdade” (*De lib. arb.* II, VIII, 20 - tradução nossa)¹⁷³.

Ora, não é o fato de uma pessoa estar enganada quanto a estas realidades que modificará o estado de estabilidade destes entes. Nem tão pouco isto significa que, por esta razão, não tenhamos acesso à verdade contida neles próprios. Os entes e as leis matemáticas permanecem inalterados no mundo suprassensível, independentes que qualquer ato sensível externo à sua realidade eterna e imutável e o seu acesso se dá unicamente pelo uso dialético da razão.

Na sequência, Agostinho continua validando seu argumento:

Estou certo de que sete e três são dez; e não somente agora, mas para sempre, e que de nenhum modo, nunca sete e três deixou um dia de ser igual a dez, nem nunca jamais deixará de ser. Esta é a verdade incorruptível dos números, que como eu disse, é comum para mim e para qualquer pessoa que raciocine (*De lib. arb.* II, VIII, 21 - tradução nossa)¹⁷⁴.

Com isso, os entes matemáticos são para Agostinho estruturas reais, imateriais, *a priori*, estáticas e verdadeiras, que obedecem às leis da *imutabilidade*, *necessidade* e *universalidade*: caracteres elementares que legitimam a verdade contida nelas próprias.

Aplicando este raciocínio ao recorte da citação, “sete e três são dez”, extraímos as seguintes construções: a) independentemente de qualquer coisa, o resultado desta operação jamais será susceptível à mudança, portanto, é *imutável*; b) a sua resultante permanece invariável, não porque dependa de algo ou da vontade de alguém, mas porque é *necessário* que assim o seja; c) além disso, qualquer pessoa que faça bom uso da razão, poderá facilmente constatar o seu resultado em qualquer tempo, lugar ou espaço, o que faz desta fórmula, uma expressão aritmética *universal*.

¹⁷² “*Nam ter terna novem esse, et quadratum intellegibilium numerorum, necesse est vel genere humano stertente sit verum*”.

¹⁷³ “*Nec cum in ea quisque fallitur, ipsa deficiat, sed ea vera et integra permanente, ille in errore sit tanto amplius, quanto minus eam videt*”.

¹⁷⁴ “*Sint nescio: septem autem et tria decem sunt; et non solum nunc, sed etiam semper; neque ullo modo aliquando septem et tria non fuerunt decem, aut aliquandoseptem et tria non erunt decem. Hanc ergo incorruptibilem numeri veritatem, dixi mihi et cuilibet ratiocinanti essecommunem*”.

Nos *Solilóquios*, Agostinho refere-se também às formas geométricas, como entes dianoéticos, imateriais e eternos capazes de oferecer conhecimento ao homem:

R. Diga-me, sabes ao menos o que é uma linha nas ciências geométricas?

A. Sei claramente

R. **Ao professar isto, não temes os Acadêmicos?**

A. De modo algum. Para eles, o sábio não pode incorrer em erro; mas eu não sou sábio. Por isso, não temo proferir que conheço estas coisas. Mas se eu alcançar a sabedoria, como de fato estou prestes a alcançá-la, farei o que ela aconselhar.

R. Em nada discordo; mas como havia começado a perguntar, assim como conheces a linha, conheces também a figura arredondada a qual denominam esfera?

A. Conheço.

[...]

R. **Estas coisas percebes com os sentidos ou com o entendimento?** Na verdade, [em relação] a este assunto dos sentidos, eu me sinto quase como numa embarcação. Pois, quando me levaram ao meu destino, ali os deixei, e já em terra firme, comecei a ponderar em passos titubeantes, sobre estas coisas, **me parece ser mais fácil navegar em terra, que perceber a geometria pelos sentidos**, embora, a princípio, aos estudantes sirva de alguma ajuda (*Sol.*, I, IV, 9 - tradução e destaque nosso)¹⁷⁵.

Na citação, podemos notar três pontos relevantes. O mais evidente está no fato de que as formas geométricas são entes capazes de nos proporcionar conhecimento certo e indubitável neste nível de percepção da alma (*dianoia*), uma vez que à semelhança dos números, os entes geométricos – linha, círculo, esfera, quadrado, triângulo, etc. – também permanecem imutáveis em seu estado de Ser no mundo suprassensível e, uma vez acessados via razão, seu conhecimento será sempre o mesmo.

Podemos notar também o posicionamento exato deste conhecimento no segmento dianoético da “linha dividida” de Platão. Isto se dá justamente no momento em que a razão interpela Agostinho sobre como se dá a percepção dos entes matemáticos, se com os sentidos ou com o entendimento (*intellectus*). A resposta de Agostinho, obviamente, se dirige para o entendimento. Lembrando que no “esquema da linha dividida” do Filósofo Ateniese, a *pathemata* da alma inerente a este nível é justamente o entendimento racional, o que legitima a tese de que Agostinho de fato não apenas conhecia a “teoria platônica da linha segmentada”, mas que perpassou por todos os níveis da linha ao construir sua teoria do conhecimento.

¹⁷⁵ “R. Dic, quaeso, scisne saltem in geométrica disciplina quid sit linea?

A. Istud plane scio.

R. Nec in ista professione vereris Acadêmicos?

A. Non omnino. lili enim sapientem errare noluerunt: ego autem sapiens non sum. Itaque adhuc non vereor earum rerum quas novi scientiam profiteri. Quod si, ut cupio, pervenero ad sapientiam, faciam quod illa monuerit.

R. Nihil renuo; sed, ut quaerere coeperam, ita ut lineam nosti, nosti etiam pilam quam sphaeram nominant?

A. Novi.

[...]

R. Quid haec, sensibusne percepisti, an intellectu?

A. Imo sensus in hoc negotio quasi navim sum expertus. Nam cum ipsi me ad locum quo tendebam pervexerint, ubi eos dimisi, et iam velut in solo positus coepi cogitatione ista volvere, diu mihi vestigia titubarunt. Quare citius mihi videtur in terra posse navigari, quam geometricam sensibus percipi, quamvis primo discentes aliquantum adiuvaré videantur”.

Por fim, um fato implícito, menos evidente, porém também presente na citação, é o fato de que Agostinho já está de posse da dúvida quando faz suas perquirições filosóficas. Ao dialogar com sua própria razão, ele assim o faz, por não conhecer o objeto de sua busca, ou seja, ele supostamente, não possui argumentos sólidos o suficiente, que o convença verdadeiramente sobre o assentimento de um saber seguro, neste âmbito dianoético da realidade inteligível.

Assim, ao lançar-se na dúvida, com o intuito de superá-la, o Hiponense não a teme nem se afasta um só momento da mesma. Antes a confronta raciocinando sobre ela até encontrar uma saída para o seu problema. A dúvida é o objeto fundamental neste diálogo que o levará ao porto inteligível do conhecimento e da sabedoria.

Todavia, ao lermos os originais dos *Solilóquios*, temos cada vez mais a impressão de que o Santo Doutor já superou a dúvida no momento mesmo em que escreve. O seu interesse, ao que parece, está em fazer com que seus discípulos e amigos alcancem com firmeza aquilo que ele foi capaz de alcançar metafísica e dialeticamente ao especular sobre estas questões. Para isso, faz uso de um método que garantirá o alcance do seu objetivo.

Dessarte, o Doutor Patrístico está certo de que neste campo de conhecimento não há limites para consolidação de um saber seguro e verdadeiro, diametralmente oposto à insegurança da opinião e da crença dos homens, uma vez que as verdades neste campo são mais puras e refinadas por estarem mais próximas da luz da verdade (*veritas*) que ilumina o intelecto (*intelletus*) humano, desvelando toda a *realidade cognoscível* do topo da linha segmentada apresentada por seu Mestre Ateniense.

Em suma, a superação da dúvida cético-acadêmica em Santo Agostinho se dá no exato momento em que o conhecimento é apreendido pela razão (*ratio*) e assentido pela vontade (*voluntas*). Este precípua instante acontece mediante a verificação lógico-racional que atua no encadeamento da atividade dialética, conferindo a tranquilidade (*αταραξία*) almejada pelo filósofo no momento mesmo do seu assentimento.

Deste modo, não encontramos qualquer hesitação ou peso que possa atuar sobre o filósofo, ao promover o assentimento do conhecimento obtido neste nível dianoético. Ao contrário, foi a própria razão que garantiu a segurança necessária para que a vontade assentisse o argumento que lhe foi apresentado. Deste modo, a aceitação do objeto especulado (números e formas geométricas) não se torna algo imposto pela fé, mas constatado naturalmente via especulação dialética.

É importante destacar que para Platão, o conhecimento dianoético – isto é, as ciências matemáticas (*μαθηματικὲς επιστήμες*) –, serve de intermediário ou caminho que leva ao mundo

inteligível. Formado pela preposição grega “δια” que pode ser traduzida por: entre, através de, por meio de; associado ao vocábulo “νοητικός”, que provém do substantivo noesis (νοησις) que significa literalmente: intelecto, inteligência, ou seja, a faculdade própria de pensar. A dianoia, apesar de ser um conhecimento propedêutico (προπαιδευτικός), para Platão ele é o meio que nos leva a atingir e alcançar o inteligível e, conseqüentemente, contemplar a Ideia Suprema de Bem.

4.3.5 Si fallor sum – a superação dúvida ontológica-existencial em Santo Agostinho: a auto-noética

4.3.5.1 Enquadramento terminológico: o vocábulo “auto-noética”

O método dialético-especulativo-ascensional utilizado por Santo Agostinho na busca pela Verdade transporta-o pelas vias da interioridade, a um novo patamar de intuição intelectual: a autoconsciência da sua própria existência no mundo, a partir da apropriação e superação da dúvida acadêmica que, neste momento, é elevada a um grau metafísico-ontológico-existencial mais eminente que aqueles já sucedidos nos níveis das operações anímicas anteriores. Isto se dá, devido à proximidade desta autoconsciência ontológica, com o conhecimento do Bem supremo, na escala metafísica-epistemológica da “linha dividida de Platão”.

Todavia, faz-se necessário ressaltar que, este estado de autoconsciência ontológica do homem-interior que pensa, que duvida e, portanto, que sabe-de-si e de sua pre-sença no mundo¹⁷⁶, acontece na esfera noética das operações anímicas da “linha dividida de Platão”. Agostinho continua sua *contra ofensiva acadêmica*, obedecendo à estrutura metafísica-ontológica da “linha segmentada”, sem se desviar dos níveis de operações da alma que, juntamente com os níveis de gradação dos seres, formam a base e o fundamento de toda teoria do conhecimento platônico.

Assim, para não enquadrar este ato dialético-racional de elevação da alma, tão somente, no grau das operações noéticas da “linha dividida” – gerando a possibilidade de equivoco quanto aos objetos deste nível –, consideramos apropriado tratar este grau de pensamento agostiniano, pelo termo aqui ora assinalado, *auto-noética*. Contudo, não podemos

¹⁷⁶ Todo o processo de apropriação e superação da dúvida acadêmica – neste nível inteligível (νοητα) de pensamento, denominada dúvida ontológica-existencial –, será detalhado na seqüência.

desconsiderar o fato de que este nível de afecção, seja um segmento do campo noético da linha dividida, uma vez que a *autoconsciência-de-si-mesmo* se dá mediante uma reflexão dialética realizada neste âmbito do pensamento humano.

A introdução da *autonoética* no esquema da “linha dividida de Platão” faz-se necessário por dois motivos: primeiramente, é fato que a dúvida ontológica-existencial apropriada e posteriormente superada por Santo Agostinho, é uma construção realizada em nível noético de pensamento, fazendo-se necessária uma diferenciação desta operação anímica – *autoconsciência-de-si-mesmo* –, daquela responsável pela contemplação dos *arquétipos divinos*; segundo, Agostinho segue todo o itinerário da “linha dividida de Platão” em seu embate contra o Ceticismo Acadêmico. Convinha, portanto, que o maior dos seus argumentos ocupasse lugar-preeminente no esquema da “linha dividida”, uma vez que o nosso Pensador, apesar de combinar analogamente sua defesa em favor do assentimento do conhecimento/verdade, com o esquema da “linha segmentada”, não formaliza tal analogia em seus textos, deixando esta missão aos seus leitores mais atentos.

Outrossim, para efeito de elucidação, assim como pela “teoria da linha dividida de Platão”, às *imagens* são alcançadas pela *pathemata* anímica da *eikasia*; os seres e os objetos pela *pistis*; os entes matemáticos pela *dianoia*; a autoconsciência-de-si-mesmo em Agostinho, se dá pela operação *autonoética* da alma; da mesma forma como, posteriormente, os *arquétipos divinos* serão acessados via operação *noética* de pensamento.

Feitas as devidas considerações, passemos então ao entendimento de todo o processo que contorna a problemática da apropriação e superação da dúvida ontológica-existencial na esfera *autonoética* das operações da alma humana. Dando com isso sequência ao itinerário ascensional platônico-agostiniano inserto no arranjo esquemático da “linha segmentada” do Filósofo Ateniense.

4.3.5.2 O processo de superação da dúvida ontológica-existencial em Agostinho

No combate ao ceticismo acadêmico, surge uma das questões mais cruciais e originais na filosofia agostiniana: o “*si fallor, sum*” (se me engano, existo). Aqui, mais uma vez a dúvida exerce papel primordial, na metodologia de busca de um fundamento que garanta a existência de uma verdade, que seja altamente confiável e, ao mesmo tempo, irrefutável.

O teor inovativo que Agostinho imprime em seu método especulativo, está no deslocamento da dúvida, de uma perspectiva “*ad extra*” (realidade exterior) para uma

perspectiva “*ad intra*” (realidade interior), que coloca o homem como centro, na perquirição de sua existencialidade, na interioridade de sua própria razão, que parte de uma reflexão ontológica de si mesmo, isto é, de uma observação assentada na tomada de uma autoconsciência de sua própria pre-sença na realidade do mundo que o circunda.

Por conseguinte, foi no *De Beata Vita* (386), que o pai da Igreja expôs pela primeira vez – embora que de forma rudimentar – o seu método dialético de investigação filosófica, com acento na reflexão ontológica-existencial de si mesmo, e como vimos observando, centrada no campo *autonoético* de pensamento, segundo adaptação apropriada no esquema da “linha dividida de Platão”. Nesta obra, Agostinho questiona seu irmão Návigo acerca de sua própria existência no mundo:

Sabes, disse eu, ao menos se estás vivo? Ele respondeu: sei. Sabes, portanto, que há vida em ti, visto que, ninguém pode viver sem que tenha vida. Isto, disse ele, eu sei. Sabes que tens um corpo? Ele assentiu. Sabes, portanto, que constas de corpo e vida? Sei, mas estou incerto se é só isto (*De beat. vit.*, I, II, 7 - tradução nossa)¹⁷⁷.

O que se extrai desta citação, é o modo dialético-inquiridor com o qual Agostinho vai incitando seu irmão à uma profunda autorreflexão ontológica-existencial sobre a segurança de sua própria realidade no mundo, para daí, poder extrair um argumento sólido e indubitável contra o ceticismo com o qual pejeja. Repare que a citação é encerrada com a dúvida ainda dominando todo campo do pensamento *autonoético*: “*estou incerto se é só isto*”.

Este novo caráter ontológico-existencial que Agostinho reveste à dúvida cético-acadêmica, segue se consolidando e tomando forma no decorrer de suas obras. Ele torna a aparecer nos *Soliloquium* (387), porém, assim como no *De Beata Vita*, ainda sem fórmula definida. Vejamos:

R. Tu que almejas conhecer-te a ti mesmo, sabes que existes?
 A. Sei.
 R. Como sabes?
 A. Não sei [...]
 R. Sabes que pensas?
 A. Sei.
 R. Portanto, é verdade que pensas.
 A. É verdade.
 R. [...] Tu que queres existir, viver e entender; mas existir para viver, viver para entender. Portanto, sabes que existes, sabes que vives, sabes que entendes (*Sol.*, II, I, 1 - tradução nossa)¹⁷⁸.

¹⁷⁷ “*Scisne, inquam, saltem te vivere? Scio, inquit. Scis ergo habere te vitam, siquidem vivere nemo nisi vita potest. Et hoc, inquit, scio. Scis etiam corpus te habere? Assentiebatur. Ergo iam scis te constare ex corpore et vita. Scio interim; sed utrum haec sola sint, incertus sum*”.

¹⁷⁸ “*R. Tu qui vis te nosse, scis esse te?*

A. *Scio.*

R. *Unde scis?*

A. *Nescio [...]*

Notemos que nesta altura, a questão atinge – agora, de forma mais explícita – a esfera do ser/existir (*esse*), do pensar (*cogitare*) e do entender (*intelligere*). Assim, a partir desta tríade substancial, Agostinho vai definindo seu método dialético de perquirição no âmbito ontológico-especulativo, aproximando-se paulatinamente da fórmula que definirá seu método neste nível de conhecimento da linha partida: o campo *autonoético* de pensamento.

Assim sendo, no *De Vera Religione* (389), o Santo Doutor expôs o seu pensamento, de forma bem mais elaborada e próxima de sua fórmula final e definitiva. A dialética entrelaçada em seu método de busca racional do conhecimento o leva a compreender que mesmo imerso na dúvida, o indivíduo é capaz de obter uma certeza evidente e irrefutável. Ou, em outras palavras, Agostinho observa que a Verdade imutável e inteligível se impõe mesmo estando o indivíduo absorvido pelo engano da dúvida cética.

Isto posto, escreve o Doutor Patrístico:

Se não compreendes minhas palavras, e duvida se são verdadeiras, compreendes, ao menos, que não duvida de que duvidas; [...]. Todo aquele que entende que duvida, compreende uma verdade, e sobre isto, entende que está certo: que possui uma certeza. Portanto, todo aquele que duvida que a verdade existe, seguramente, possui em si mesmo uma verdade. Em verdade, não há uma única realidade, em que a verdade não esteja. Por conseguinte, não há necessidade de duvidar da verdade, que ele foi capaz de duvidar (*De vera. relig.* XXXIX, 73 - tradução nossa)¹⁷⁹.

Na citação, Agostinho percebe que a dúvida-metódica, antes posta como elo entre o objeto desconhecido e o filósofo, é agora, objeto que fornece a evidência primária para a apreensão do conhecimento/verdade que desconstruirá de forma drástica os conceitos e argumentos dos céticos-acadêmicos. Assim sendo, conforme o Hiponense constatou, a autoconsciência de saber que se duvida de algo, já é por si só, uma evidência racional-intelectiva da verdade contida e intrincada neste saber metafísico-ontológico.

No entanto, esta verdade só pode ser constatada mediante a interioridade do esforço dialético-racional que o Filósofo empreende ao propor a si mesmo pensar (*cogitare*) sobre a sua própria condição de *ser que pensa e que duvida*. É somente a partir de então que o mesmo toma

R. *Cogitare te scis?*

A. *Scio.*

R. *Ergo verum est cogitare te.*

A. *Verum [...]*

R. *[...] esse vis, vivere et intellegere; sed esse ut vivas, vivere ut intellegas. Ergo esse te scis, vivere te scis, intellegere te scis”.*

¹⁷⁹ “*Si non cernis quae dico, et an vera sint dubitas, cerne saltem utrum te de iis dubitare non dubites; [...]. Omnis qui se dubitantem intellegit, verum intellegit, et de hac re quam intellegit certus est: de vero igitur certus est. Omnis ergo qui utrum sit veritas dubitat, in seipso habet verum unde non dubitet; nec ullum verum nisi veritate verum est. Non itaque oportet eum de veritate dubitare, qui potuit unde cumque dubitare”.*

consciência da verdade velada e escondida na própria dúvida, uma vez que não existe dúvida sem pensamento, nem mesmo qualquer centelha de pensamento sem ser/existir.

Esta surpreendente constatação é reafirmada com a mesma precisão no *De Trinitate*. Nesta obra, uma vez mais, Agostinho nos leva a refletir sobre a nossa própria condição de ser que pensa (*cogitat*), que duvida (*dubitat*), que vive (*vivit*) e, portanto, que existe (*est*):

Todavia, quem duvida que vive, lembra, entende, deseja, pensa, sabe e julga? Visto que, mesmo se duvida, vive; se duvida lembra-se da dúvida; se duvida entende que duvida; se duvida, deseja estar certo; se duvida pensa; se duvida sabe que ignora; se duvida julga que não convém consentir temerariamente. Portanto, quem duvida de outras coisas, não deve duvidar disto: pois, se não existisse, não poderia duvidar de nada (*De Trin.*, X, 10, 14 - tradução nossa)¹⁸⁰.

O que Agostinho nos propõe é uma profunda e densa reflexão sobre o ato-próprio e autoconsciente do pensar sobre o eu-pensante – o ser-mesmo que duvida – para daí, extrairmos um conhecimento verdadeiro e indubitável, que ponha em dúvida, não mais o assentimento do conhecimento ou da verdade, mas a própria credibilidade do ceticismo acadêmico.

Este saber irrefutável é evidenciado no momento seguinte da apropriação da dúvida, quando dialeticamente, o indivíduo ultrapassa os limites da dúvida-em-si e entende sobre o ato próprio de duvidar, constatando o *óbvio-desconhecido*: para duvidar é necessário antes pensar, para pensar é necessário que o ser-pensante exista. Assim, diante desta verdade ontológica-existencial, Agostinho constata que o argumento cético não encontra base de sustentação para seus argumentos, e o Acadêmico não terá outra opção, a não ser render-se ante a evidência que a própria dúvida proporcionou.

Assim, dando continuidade ao seu argumento, o Pensador de Tagaste empenhado em desconstruir de uma vez por todas a tese cética da não-apreensibilidade do conhecimento, e assim, eliminar qualquer indício de ceticismo que porventura, possa abalar as estruturas dos seus argumentos, passa então a entender sobre um novo plano intuitivo de consciência e interioridade, mas ainda dentro do seguimento *autonoético* da “linha dividida” de Platão: o das visões (impressões) que temos durante o sono (sonhos), nas vigílias (imagens sensíveis) e mesmo nos casos de delírio e loucura:

Exceto estas coisas que nos chegam à alma pelos sentidos do corpo, quantas outras nos restam que conhecemos, como por exemplo, que vivemos. Neste ponto, não temamos se deixar enganar por qualquer verossimilhança, porque mesmo quem se engana, tem a certeza de que vive. Pois, neste âmbito das visões, não se pode contestar

¹⁸⁰ “*Vivere se tamen et meminisse, et intelligere, et velle, et cogitare, et scire, et iudicare' qu; s dubitet? Quandoquidem etiam si dubitat, vivit: si dubitat unde dubitet, meminit; si dubitat, dubitare se intelligit; si dubitat, certus esse vult; si dubitat, cogitat; si dubitat, scit se nescire; si dubitat, iudicat non se temeré consentiré oportere. Quisquís igitur aliunde dubitat, de hís omnibus dubitare non debet: quae si non essent, de ulla re dubitare non posset?*”.

como se faz em relação às coisas exteriores, nas quais o olho pode se enganar, e como de fato se engana, como o remo que parece quebrado na água e, aos navegantes, as torres parecem se moverem, e centenas de outras coisas que são diferente daquilo que na realidade é; nesta situação, porém, não se enxerga com os olhos da carne. Mas, com uma ciência interior, a que sabemos que vivemos. Aqui o Acadêmico não pode dizer: **“Talvez estejas dormindo, e não saibas que vês em um sonho”**. De fato, quem ignora que as visões dos que estão sonhando são semelhantes às visões dos que estão acordados? Mas quem está certo e tem ciência de sua vida, não diz: **“sei que estou acordado”**; mas: **“sei que estou vivo”**. Pois, ou dormindo, ou acordado, vive. Nesta ciência, nem pelo sonho pode se enganar; pois, tanto para dormir, tanto para sonhar, é preciso viver. O Acadêmico não pode ir contra esta ciência dizendo: **“Talvez, estejas louco e não saibas”**; pois as visões dos sensatos são semelhantes às visões dos loucos: Mas, quem delira vive. Não se diz contra os Acadêmicos: **“sei que não estou louco”**; mas: **“sei que vivo”**. Portanto, não se engana nem mente quem diz saber que vive. Apresente mil gêneros de erros ao que diz: **“sei que vivo”**; nenhum deles ele temerá, pois quem se engana, também vive (*De Trin.*, XV, XII, 21 - tradução e destaque nosso)¹⁸¹.

É que a sensação de engano provocada pela acidez da dúvida-cética pode levar o indivíduo a contestar realidades antes tidas como óbvias e indiscutíveis. Como é o caso da diferenciação das imagens que experienciamos durante o sono, daquelas vivenciadas durante o período de vigília, assim como a certeza consciente de estar vivendo uma realidade num mundo concreto e objetivo, e não, meramente um sonho numa “realidade” abstrata, imaginativa e inexistente.

Porém, mesmo nestes casos, o Santo Doutor percebe que, seja no sono ou na vigília, na lucidez ou no delírio, ou mesmo na ardileza do mais obscuro engano-cético, a certeza produzida pela autoconsciência de sua própria existência é, por si só, suficiente para garantir a indubitabilidade de um conhecimento íntimo e verdadeiro, livre de todo erro e, portanto, passivo de assentimento.

Este raciocínio dialético-metódico-especulativo de busca do conhecimento no plano *autonoético* das afecções anímicas, assume em sua volumosa obra, *De civitate Dei*, a concepção definitiva da fórmula, *“Si fallor, sum”* (se me engano, existo). Assim, ao perquirir sobre os vestígios do Deus-Trindade no interior da alma humana, o Santo Doutor escreve:

¹⁸¹ *“His ergo exceptis quae a corporis sensibus in animum veniunt, quantum rerum remanet quod ita sciamus, sicut nos vivere scimus? in quo prorsus non metuimus, ne aliqua verisimilitudine forte fallamur, quoniam certum est etiam eum qui fallitur vivere; nec in eis visis hoc habetur, quae obiciuntur extrinsecus, ut in eo sic fallatur oculus, quemadmodum fallitur cum in aqua remus videtur infractus, et navigantibus turris moveri, et alia sexcenta quae aliter sunt quam videntur; quia nec per oculum carnis hoc cernitur. Intima scientia est qua nos vivere scimus, ubi ne illud quidem Academicus dicere potest: “Fortasse dormis, et nescis, et in somnis vides”. Visa quippe somniantium simillima esse visis vigilantium quis ignorat? Sed qui certus est de vitae suae scientia, non in ea dicit: “Scio me vigilare”; sed: “Scio me vivere”: sive ergo dormiat, sive vigilet, vivit. Nec in ea scientia per somnia falli potest; quia et dormire et in somnis videre, viventis est. Nec illud potest Academicus adversus istam scientiam dicere: “Furis fortassis et nescis”; quia sanorum visis simillima sunt etiam visa furentium: sed qui furit vivit. Nec contra Academicos dicit: “Scio me non furere”; sed: “Scio me vivere”. Numquam ergo falli nec mentiri potest, qui se vivere dixerit scire. Mille itaque fallacium visorum genera obiciantur ei qui dicit: “Scio me vivere”; nihil horum timebit, quando et qui fallitur vivit”.*

Com efeito, reconhecemos a imagem de Deus em nós, isto é, daquela Trindade suprema. De fato, não é uma imagem idêntica, mas remota. Também não é coeterna. Em suma, não possui a mesma substância de Deus. Apesar disso, não encontramos nas coisas criadas, nada que seja tão próximo quanto esta imagem. Embora, precise ser restaurada para ter uma semelhança mais próxima. Com efeito, somos sabemos que existimos, e amamos existir e conhecer. Nestas três coisas que falei, não nos perturba falsidade nem verossimilhança alguma. Realmente, não a tocamos com os sentidos do corpo como as coisas exteriores, como as cores que vemos, os sons que ouvimos, sentindo os odores, degustando os sabores, o duro e o mole que sentimos pelo tato. Destas coisas sensíveis, temos as imagens semelhantes que se formam no pensamento, porém não corpóreas, que retemos na memória e, por meio das quais, nos incita a desejarmos as próprias coisas. Contudo, sem qualquer representação ou aparição enganosa da nossa imaginação, é bastante certo para mim, que existo, que conheço e que amo. Em relação a estas verdades, não temo nenhum argumento dos Acadêmicos, que dizem: **E se estiveres enganado? De fato, se me engano, existo. Na verdade, quem não existe, não pode se enganar; e por esta razão, se me engano, existo. Pois, se me engano, existo, assim como, quem não existe, não pode se enganar, por isso, se me engano, é porque existo.** Pois, se me engano mesmo enganado, certamente, sei que existo. Disto resulta também que, eu não me engano quando conheço que me conheço. Assim como, conheço que existo, portanto, conheço que me conheço (*De civ. Dei*, XI, 26 – tradução e destaque nosso)¹⁸².

O argumento agostiniano “*si fallor, sum*” em sua fórmula já deduzida, surge no *De Civitate Dei*, a partir de uma especulação filosófico-teológica do Bispo de Hipona, enquanto o mesmo investigava – no interior da alma humana – a existência de uma realidade trinitária não-material e, portanto, semelhante àquela encontrada no Deus Tri-Uno do cristão.

No exercício da interioridade do movimento dialético, Santo Agostinho percebe que no íntimo de sua alma, subsistem três verdades análogas àquelas realidades hipostáticas presente na Trindade: ele existe (*est*), conhece/sabe (*nosse*) que existe e ama (*diligeti*) ser e conhecer. Assim, o “ser” coincide com a primeira hipóstase da Trindade (*Pater*), o “conhecer” com a segunda hipóstase (*Logos/Razão/Filii*) e o “amar” corresponde à terceira hipóstase trinitária (*Spiritu Santi*).

Estas três realidades encontradas no interior da alma humana (ser, conhecer e amar), foi para Santo Agostinho, o fundamento ontológico e primordial que deu suporte à constituição

¹⁸² “*Et nos quidem in nobis, tametsi non aequalem, immo valde longeque distantem, neque coaeternam et, quo brevius totum dicitur, non eiusdem substantiae, cuius Deus est, tamen qua Deo nihil sit in rebus ab eo factis natura propinquius, imaginem Dei, hoc est illius summae Trinitatis, agnoscimus, adhuc reformatione perficiendam, ut sit etiam similitudine proxima. Nam et sumus et nos esse novimus et id esse ac nosse diligimus. In his autem tribus, quae dixi, nulla nos falsitas veri similis turbat. Non enim ea sicut illa, quae foris sunt, ullo sensu corporis tangimus, velut colores videndo, sonos audiendo, odores olfaciendo, saporibus gustando, dura et mollia contrectando sentimus, quorum sensibilibus etiam imagines eis simillimas nec iam corporeas cogitatione versamus, memoria tenemus et per ipsas in istorum desideria concitamus; sed sine ulla phantasiarum vel phantasmatum imaginatione ludificatoria mihi esse me idque nosse et amare certissimum est. Nulla in his veris Academicorum argumenta formido dicentium: Quid si falleris? Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest; ac per hoc sum, si fallor. Quia ergo sum si fallor, quomodo esse me fallor, quando certum est me esse, si fallor? Quia igitur essem qui fallerer, etiamsi fallerer, procul dubio in eo, quod me novi esse, non fallor. Consequens est autem, ut etiam in eo, quod me novi nosse, non fallar. Sicut enim novi esse me, ita novi etiam hoc ipsum, nosse me”.*

e, conseqüentemente, à dedução da sua notável e renomada fórmula contra os céticos acadêmicos: o “*si fallor, sum*”.

Ironicamente, este argumento ganha solidez quando a dúvida repousa sobre ele mesmo. Ou seja, quando a dúvida emaranhada e aderida ao pensamento cético, questiona a veracidade daquelas três realidades encontradas no interior da alma humana, colocando sobre o Filósofo de Hipo, o peso da possibilidade do engano acerca de tal conhecimento. Nisto, Agostinho percebe a indestrutibilidade de seu argumento, pois mesmo no engano sobrevém à certeza de sua própria pre-sença no mundo, pois, até mesmo para enganar-se é preciso, antes, existir.

Neste ponto voltamos a enfatizar o fato de que Agostinho em nenhum momento foge da configuração proposta no esquema platônico da “linha dividida”. Mesmo na construção da fórmula que definirá o seu argumento ontológico-existencial – *Si fallor, sum* –, o Santo Doutor aplica sua metodologia especulativa, ao apropriar-se, mais uma vez, da dúvida cético-acadêmica, precipitando-a sobre as bases de uma premissa já antes tida por ele, como certa: ser, conhecer e amar.

Sua intenção foi submeter o seu argumento a todos os níveis de conhecimento possíveis – *eikasia, pistis, dianoético* e agora, *autonoético*. Para isso, recorreu novamente à dúvida destrutiva dos acadêmicos como instrumento averiguativo e derradeiro, capaz de constatar a precisão e a veracidade de sua teoria epistemológica, fazendo-a passar, por mais este duro crivo de teor filosófico-inquiridor.

Como foi demonstrado, o “*Si fallor, sum*” se manteve incólume perante a dúvida acadêmica. Sua capacidade de resistir à sagacidade e ao caráter aniquilador do ceticismo faz do argumento ontológico-existencial-agostiniano um notável precursor do pensamento racional, que tem no ser que pensa, que entende e que duvida, o ponto de partida para a superação da dúvida e, conseqüentemente, a descoberta de um conhecimento verdadeiro e indubitável.

Em outras palavras, a apropriação e superação da dúvida ontológica-existencial-agostiniana no nível *autonoético* da “linha segmentada de Platão”, introduz o saber filosófico do século IV, numa nova esfera metafísico-epistemológica de busca pela verdade. Com esta feita, Agostinho muda a rota de perquirição do conhecimento do mundo exterior para um mundo interior completamente novo, o íntimo da alma humana, enxertando, embora que informalmente – pois tudo que foi exposto em relação à “linha dividida”, encontra-se de forma subjacente em seus textos –, esta nova dimensão no âmbito noético do “segmento da linha dividida” do seu Mestre de Atenas, a *autonoésis*.

Resumindo, o instrumento que outrora ameaçava o pensamento dogmático – a dúvida cético-acadêmica –, nas mãos de Agostinho, inverte a sua trajetória e atinge seu próprio preceptor, configurando-se assim, numa das manobras dialético-rationais mais impressionantes de toda história da filosofia. Resta agora, penetrar num último segmento da linha dividida de Platão, a noesis enquanto ela mesma.

5 A SUPERAÇÃO DA SUPERAÇÃO: O ENCONTRO COM A VERDADE NA DOUTRINA DA ILUMINAÇÃO DIVINA

Em breve recapitulação, temos que toda a Teoria do Conhecimento agostiniana foi construída sob as bases do esquema de apropriação e superação da dúvida cético-acadêmica. Esta por sua vez, foi utilizada por nosso Filósofo como instrumento metodológico no combate ao ceticismo dominante na Nova Academia, quando a mesma encontrava-se sob a direção dos escolarcas Arcesilau e Carnéades.

Para isto, o Santo Doutor perpassou por todos os níveis de afecções da alma estabelecidos na “teoria da linha dividida de Platão” – *eikasia*, *pistis*, *dianoia* e *noesis* – com o intuito de refutar em todas as instâncias do saber humano a tese cética da suspensão de juízo (*epoché*) ou da não-apreensibilidade do conhecimento/verdade.

Neste ínterim, o Hiponense de posse de seu instrumento dubitativo, aplica o seu método dialético-inquiridor – a discussão (*disputatio*), o problema (*quaestio*) e a descoberta (*inventio*) – com o intuito de superar a dúvida por ele mesmo apropriada, uma herança dos tempos em que permaneceu no ceticismo. Seus argumentos contra os Acadêmicos, atravessaram paulatinamente cada segmento da linha platônica, superando em cada nível a incerteza (dúvida) quanto ao assentimento da verdade, e dessa forma, o faz ascender pela escala ontológica de gradação dos seres – *imagens/sombras*, *coisas/seres*, *entes matemáticos e formas eternas* – da esfera sensível à esfera inteligível de conhecimento.

Por conseguinte, ao ultrapassar o segmento *dianoético* e alcançar o nível noético de pensamento, Santo Agostinho eleva a dúvida acadêmica à sua forma negativa mais nociva e perturbadora: ele questiona a certeza da sua própria existência no mundo. Um momento de dúvida e ceticismo em meio ao processo de aplicação do seu método especulativo, que instantaneamente é superado pela reflexão dialética-autoconsciente acerca de si mesmo, resultante da meditação do ser-que-pensa, no momento exato em que duvida de sua própria existencialidade. Todo este processo epistemológico de busca pela Verdade tem seu ponto alto na fórmula agostiniana responsável pela desconstrução do pensamento cético, aos olhos do Filósofo de Tagaste: “*si fallor sum*” (se me engano, existo).

Este novo caráter ontológico-existencial com o qual nosso Filósofo revestiu a dúvida cético-acadêmica passou então a exigir um enquadramento próprio nos níveis das operações anímicas, se considerarmos em paralelo, a escala das *pathematas* da alma do esquema da “linha dividida” de Platão, com as atividades dialético-rationais desenvolvidas por Santo Agostinho durante seu embate contra o ceticismo. Assim, para preencher este vácuo sem comprometer a

teoria platônica da linha dividida, denominamos esta nova *pathemata* de pensamento agostiniano de: *autonoésis*.

Superado este nível de afecção, Santo Agostinho então percebe a existência de algo ainda mais excelente que a razão humana, isto porque, conforme ele mesmo constatou ainda na esfera dianoética, a Verdade (*Veritas*) existe independente da vontade e do querer do homem. Ora, se esta mesma Verdade encontrada em nível inteligível, é capaz de *subjugar* a própria razão humana – aquilo que há de mais eminente no homem –, isto significa que a *Veritas agostiniana* está para além da razão e, conseqüentemente, do próprio homem, ou seja, a Verdade onto-teleológica é uma realidade *metafísica-transcendente*, cujo acesso já não mais depende da aplicação de um método filosófico capaz de alcançá-la, mas unicamente desta mesma Verdade se deixar alcançar.

5.1 A TEORIA DA ILUMINAÇÃO DIVINA DE SANTO AGOSTINHO: CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Para compreender a Teoria da Iluminação Divina de Agostinho, faz-se necessário retomar alguns dos conceitos-base da filosofia platônica. Isto porque a iluminação divina é produto de uma reinterpretação ou mesmo de uma cristianização da Teoria da Reminiscência (*αναμνησις*) de Platão¹⁸³. De outra forma, fazendo uso da terminologia por nós aqui adotada, poderíamos seguramente falar de uma superação da teoria da reminiscência pela iluminação

¹⁸³ Toda a gnosiologia (*γνωσιολογια*) ou teoria do conhecimento de Platão, foi construída sob o lastro da doutrina órfica da reminiscência (*ανάμνησις*), através da qual, assegura que todo e qualquer tipo de conhecimento deve ser considerado rememoração. Segundo esta teoria, o conhecimento humano pode ser entendido como a capacidade da alma de recordar as suas experiências (*εμπειρίας*) pre-encarnação no mundo das Ideias. Este conhecimento apriorístico encontrado no pensamento de Platão pode gerar algumas implicações de ordem epistemológica que necessitam serem elucidadas. Primeiramente, se conhecimento é recordação de uma vida passada no hiperurânio, porque não recordamos com precisão, de tudo o quanto foi vivenciado nesta dimensão suprassensível? Platão responde a esta aporia, com a doutrina pitagórica da transmigração das almas – metempsicose (*μετεμψύχωσις*) ou palingenesia (*παλιγγενεσια*) –, a qual afirma que a alma, ao encarcerar-se (*φυλακίζω*) no corpo, passa por um processo de esquecimento (*αμνησία*), que apaga de sua memória, todas as lembranças daquela vida passada, tornando a lembrar-se somente mediante o contato com os ob-jectos sensíveis, cópias imperfeitas das Formas perfeitas, as quais contemplara naquele mundo ideal. Como exemplo disto, Platão cita no Fédon (74a-75b) que o homem só pode ter a noção que um ob-jecto é igual a outro, se anteriormente, no mundo das Ideias, a alma tiver tido o contato com o Conceito ou Ideia de Igualdade. Disto, se constata que, caso este contato metafísico – alma/Ideia de igualdade – não tenha acontecido no mundo inteligível, logo o conhecimento dos iguais no mundo sensível também não seria possível, uma vez que nenhuma lembrança (*ανάμνησις*) lhe viria à mente e, conseqüentemente, nenhum tipo de conhecimento, sensível ou inteligível, poderia ser produzido. Em suma, podemos então considerar que o conhecimento verdadeiro (*επιστημη*) para Platão é algo inato ao homem, isto é, ele já nasce com este saber *a priori*. Com o contato com o mundo material, o sujeito cognoscente apenas recorda (*ανάμνησις*) aquilo que já havia conhecido anteriormente no mundo inteligível das Ideias eternas. Isto significa que o conhecimento não é, e não pode jamais ser gerado neste mundo material, ou seja, os ob-jectos sensíveis não são as causas do conhecimento humano, mas sim a experiência metafísica da alma no hiperurânio.

agostiniana, uma vez que, para nosso Pensador, a filosofia grega, apesar de sua importância e do seu imprescindível papel no processo dialético de busca do conhecimento/verdade, mostrou-se insuficiente na condução do homem ao telos (τελος) de sua interioridade, a Verdade eterna e ontológica que habita em seu próprio interior, daí a necessidade da Iluminação divina.

Em se tratando da gnosiologia agostiniana, nosso autor entende que para que o conhecimento sensível (δόξα) possa ser produzido na alma (mens), são necessários pelo menos três elementos fundamentais: o objecto a ser conhecido, os sentidos materiais, e a sensação. Contudo, o conhecimento verdadeiro (επιστημη) não pode ser encontrado nos objetos sensíveis, mas num mundo inteligível, meta-empírico, cujo acesso não se dá pelos sentidos, mas pelo movimento dialético da razão que lhes proporciona, apenas parcialmente, o conhecimento desta realidade inteligível (dianoético, auto-noético), restando o conhecimento noético – ou seja, o das razões eternas: ideias (ιδέας) e formas (ειδος) – a ser desvelado via processo de Iluminação divina.

Todavia, é no mundo inteligível que encontramos as noções universais (ιδεας/ειδος) de justiça, bondade, beleza, unidade dentre outras¹⁸⁴. A problemática se impõe a partir do momento em que se questiona como estes conceitos *a priori* se fizeram presentes na alma humana, uma vez que não se faz necessário, por exemplo, estudar as Ciências Jurídicas, para

¹⁸⁴ Como se sabe, Platão através da metáfora da linha dividida e, posteriormente na “alegoria da caverna”, sinalizou para a existência de dois mundos distintos e separados entre si: um mundo sensível (αισθητοσκοσμος) e o mundo inteligível (νοητοσκοσμος). Aquele, o mundo fenomênico das aparências, onde a realidade das coisas se manifesta aos sentidos proporcionando-lhes um conhecimento apenas superficial dos objectos (δόξα); este, um mundo meta-empírico, puramente racional, onde se encontram os arquétipos divinos de toda realidade existente, os quais conferem inteligibilidade a todas as coisas sensíveis, proporcionando um conhecimento lídimo e verdadeiro (επιστημη) dos Modelos essenciais. Assim sendo, para Platão, as coisas sensíveis apresentam-se como que simulacros (cópias ou representações imperfeitas) das Ideias inteligíveis. Estas, por sua vez, constituem-se a Essência/Ser das coisas que formam o nosso mundo físico-material, não sendo, portanto, meros conceitos subjetivos e abstratos, mas a Realidade Substancial de todo o mundo sensível. Em relação às Ideias/Formas (Ιδεας/Ειδος), podemos destacar 05 (cinco) particularidades que bem caracterizam estas estruturas suprassensíveis: a) Inteligibilidade: significa que as Ideias são conceitos específicos da inteligência ou do pensamento, podendo apenas ser acessados via intelecto humano, jamais através de qualquer órgão ou meio sensível; b) Unidade: por serem puro Ser, as Ideias são unas, e, portanto, exemplares essenciais e únicos da multiplicidade de toda a esfera sensível. São Arquétipos *a priori*, cada Ideia é uma Essência única, não podendo existir outra-de-si. c) Imutabilidade: ao contrário do que acontece com as coisas e com todo o mundo sensível (πάνταρεϊ heraclítico), as Ideias são conceitos estáveis e imutáveis, em outras palavras, elas são estáticas e eternas no mundo inteligível; d) Incorporeidade: apesar de serem o fundamento do mundo sensível-material, as Ideias são entes imateriais e, portanto, estruturas metafísicas da realidade; e) Perseidade: elas existem per si, ou seja, independente e isoladas de qualquer outra coisa que as influencie. Para explicar a relação do homem com as realidades sensível e inteligível, Platão utilizou-se de uma linguagem mítica, a qual deu origem a sua célebre “alegoria da caverna”. O “mito da caverna” é na verdade, uma imagem figurada da sua “teoria da linha dividida” apresentada no livro VI de “A República”, que antecede a narrativa da caverna, no livro subsequente da obra em questão. Se bem observarmos, há uma justaposição subjacente da linha em relação à caverna e vice-versa. No “mito da caverna”, o Filósofo Atenense narra toda a sua teoria acerca da existência destes dois mundos, da Ideia Suprema de Bem, assim como, do meio para ascender da crença comum (δόξα) ao conhecimento verdadeiro (επιστημη): neste caso, a dialética.

se reconhecer, grosso modo, a justiça ou mesmo a injustiça presente no mundo; tampouco se faz necessário ser um perito nas *artes poiéticas* (ποίησις) – pintura, escultura, teatro, poesia, etc. – para distinguir o belo (ἀγαθός) do feio (αἰσχρός); nem mestre nas Disciplinas Matemáticas para diferenciar a unidade da multiplicidade, e assim sucessivamente para os demais inteligíveis.

Deste modo, de onde derivam estas *representações mentais* (noções de justiça, beleza, etc.), aparentemente ingêntas, que nos saltam ao pensamento (*mens*), mediante a simples aproximação das coisas sensíveis? A iluminação divina de Agostinho surgiu com a finalidade de superar esta aporia, sem, no entanto, ter que recorrer à teogonia órfica, repleta de conteúdos míticos-fantásticos, incompatíveis com a crença e os ensinamentos da Igreja. Este foi, sem dúvida, o grande desafio enfrentado por Santo Agostinho ao tentar conciliar a filosofia greco-pagã, com o pensamento cristão ao qual havia assentido.

5.2 A ILUMINAÇÃO DIVINA: UMA SUPERAÇÃO/(RE)INTERPRETAÇÃO CRISTÃ DA TEORIA DA REMINISCÊNCIA PLATÔNICA

A Iluminação Divina de Santo Agostinho ou Doutrina do Conhecimento, como também é chamada, é o ponto alto de toda a gnosiologia agostiniana. Ela explica como temos acesso à Verdade e às realidades inteligíveis (*res intelligibiles*) do mundo suprassensível, sem ter que recorrer a uma doutrina pagã – como a metempsicose (μετεμψύχωσις) – que contrarie o pensamento e a lógica cristã.

Conforme já acenamos no capítulo anterior, a Iluminação Divina de Agostinho alinha-se, perfeitamente, com a metáfora do sol (αναλογία του ήλιου) apresentada no Livro VI de “*A República*” de Platão (cf. VI, 508a-509c). Através desta analogia, Agostinho nos mostra que, assim como o sol (οἴλιος) incide sua luz sobre os ob-jectos sensíveis para que os olhos materiais possam enxerga-los com clareza, da mesma forma, na Iluminação divina, a Verdade (*Veritas*) irradia sua luz no intelecto humano sobre os ob-jectos inteligíveis (*species, rationes, ides, formae, regelae*), de modo que os olhos da alma (*intelligentia*) consigam enxergar e compreender estas realidades substanciais¹⁸⁵ do mundo inteligível.

¹⁸⁵ A expressão “Realidade Substancial” empregada no texto, designa toda estrutura ontológica que sustenta o mundo empírico-material. Tal definição, entrelaça-se com o significado filosófico da palavra Substância. Numa primeira análise, verificamos que o termo em questão provém do substantivo latino, “*substantia*”, que em seu sentido próprio pode significar: a Essência da coisa ou do ob-jecto, ou mesmo o Ser real que envolve toda a realidade sensível. Já em seu sentido figurado, “Substância” pode designar: sustentáculo (do latim *sustentaculum*), que significa: base, suporte, amparo ou mesmo qualquer outra coisa cujo propósito seja o de sustentação. Todas

Com isso, conseguimos extrair uma definição sumária acerca da Iluminação Divina de Agostinho. Esta pode ser compreendida como a irradiação de uma Luz incorpórea que incide no intelecto (*intellectus*), sobre as realidades inteligíveis (*Rationes*)¹⁸⁶ fazendo com que o olho interior da alma (*intelligentia*) perceba esta nova realidade que se desvela, gerando assim, um conhecimento puro e inteligível (*scientia/episteme*) da Realidade/Verdade (*αληθεια*) outrora desconhecida.

Não obstante, dois pontos fundamentais necessitam ser elucidados em nossa definição. Primeiramente, quanto a natureza desta Luz que ilumina o intelecto agostiniano e, segundo, quanto a presença das Ideias divinas em nós. São duas questões espinhosas que atravessam nosso conceito de Iluminação, sendo ambas, alvo de diversas interpretações ao longo da história, muitas delas bastante afastadas do autêntico pensamento de Santo Doutor. Todavia, foge ao nosso interesse esquadrihar sobre este ponto dificultoso e controverso da Iluminação agostiniana, uma vez que nos afastaria dos objetivos propostos nesta pesquisa. Por hora, nos é

estas definições nos levam a considerar a “Substância” como sendo tudo aquilo que suporta ou sustém metafisicamente o mundo sensível. A palavra “Substância” traz também em sua raiz etimológica o verbo latino “*substare*” que por sua vez, é formado pelo prefixo latino “*sub*”, cujo sentido está relacionado à preposição grega “*υπο*” (*hipo*) – debaixo de, atrás, sob, às escondidas, em segredo –, acrescido ao verbo “*stare*” advindo da raiz grega “*στατος*” (*statos*) – que significa estacionado, parado, fixo. A junção destas duas palavras (*sub + stare*) confere o significado metafísico-ontológico ao vocábulo “Substância”, “estar por baixo”, “estar por traz” ou “estar oculto”. É nesse sentido que o termo “Substância” assume seu sentido mais original e expressivo como o elemento-base da matéria (*ύλη*), que se mantém oculto e estático no mundo inteligível, sustentando toda realidade empírica do mundo sensível. Portanto, ao nos referir a expressão “Realidade Substancial” intentamos assinalar a “concretude” quase que imperceptível da Ontologia existente, por detrás de toda a realidade do mundo empírico-sensível-material, o qual constitui-se apenas um reflexo embaçado do mundo Ideal.

¹⁸⁶ Importante notar que Santo Agostinho não rejeita a “teoria das Ideias divinas” de Platão, para ele as Razões (*Rationes*), Espécies (*Species*), Regras, Normas ou Leis Divinas (*Regulae*) – como ele as denomina –, não são entes criados, mas na verdade, modelos primordiais de todas as coisas sensíveis, estabelecidos desde toda eternidade na Mente de Deus (*Intellectus Dei*). O texto que Agostinho trata de forma mais significativa sobre estas estruturas metafísicas está certamente na *Quaestio XLVI* (Questão 46) – *De Ideas* – de sua obra intitulada, *De Diversis Quaestionibus Octoginta Tribus (Sobre as Oitenta e Três Questões Diversas)*. A (re)interpretação filosófica-teológica-cristã que o Bispo de Hipona confere ao mundo suprassensível, bem como às Ideias eternas de Platão, é de uma precisão admirável. Primeiramente, o Santo Doutor concebe o mundo inteligível (Hiperurânio), como o *Intellectus Dei*. Na criação, Deus não podendo tomar como exemplo nada que estivesse *ad extra* de si mesmo, concebeu toda realidade criada, a partir de Ideias oriundas do seu próprio intelecto, ou seja, de Ideias universais, próprias e concebidas *ab aeterno* em sua mente divina. Assim, segundo o *Hipponensis*, os corpos materiais foram criados por Deus, obedecendo certa ordem metafísica, associada a uma razão própria de ser de cada coisa. Deste modo, cada ob-jecto sensível possui o que podemos denominar de identidade ontológica, fundamentada em suas respectivas Ideias Divinas. No *De Trinitate XII, XIV, 23*, Agostinho continua sua exposição acerca das Ideias esclarecendo amiúde aspectos quanto à sua natureza e seus principais atributos. Segundo ele, estes Conceitos Universais são entes inteligíveis e, portanto, desprovidos de extensão, ou seja, são estruturas incorpóreas e invisíveis aos olhos materiais, sendo possível sua apreensão somente mediante os olhos interiores da alma (intelecto), isto mesmo, sob intensa dificuldade para ali se manterem fixos. Esta adaptação cristã da “teoria das Ideias” de Platão, guardando as devidas significações filosóficas-religiosas-culturais encontradas em cada época, alinha-se perfeitamente com as características e atributos encerrados no conceito grego de Ideia, sejam: perseidade, incorporeidade, unidade, etc., o que enaltece ainda mais esta ressignificação conferida por Santo Agostinho a estes Conceitos Universais.

suficiente apresentar a Doutrina da Iluminação em seu formato original, tal como o Bispo Agostinho a idealizou e organizou em seu pensamento.

Mas voltemos nossa atenção àquela Luz inteligível-espiritual citada por Agostinho. Primeiramente, trataremos quanto à sua natureza. Nosso Pensador refere-se a esta Luz como algo próprio da constituição ontológica do Ser Humano, ao mesmo tempo que o ultrapassa. Apesar de encontrar-se no interior do homem de forma inata, a Luz que ora examinamos possui propriedades ontológicas, muito acima da estrutura metafísica da alma humana (*mens*) – parte mais nobre do ser humano – fato que faz desta Luz uma *Specie* criada, superior à própria natureza criada do homem.

Agostinho, ao referir-se a esta Claridade suprema, a adjetiva como uma Luz imutável (*lucem incommutabilem*), ou seja, uma Luz que brilha incessantemente em nosso *intellectus*, sem jamais sequer diminuir ou eximir sua intensidade, daí seu caráter *imutável*. Contudo, se esta Luz é perene em nossa alma e está sempre a brilhar em nosso interior (*mens*), de onde nos vem a ignorância, ou a não-compreensibilidade das coisas inteligíveis ou mesmo a falta de conhecimento de coisas bem mais simples, como é o caso de alguns objectos sensíveis? Este desconhecimento aparente das coisas, na verdade, é consequência do materialismo da qual a humanidade se mantém aprisionada.

Assim como na caverna platônica¹⁸⁷, os prisioneiros se mantinham voltados para as sombras, da mesma forma, a humanidade esquecendo-se das coisas inteligíveis/espirituais,

¹⁸⁷ Cf. *Rep.*, VII, 514a-517c. O “mito da caverna” de Platão (*ο μύθος του σπηλαίου του Πλάτωνα*) foi uma metáfora usada por este grande Pensador Ateniense para explicar toda a sua teoria do conhecimento, ou seja, a forma como o homem passa de um estado primitivo de ignorância, para um estado de conhecimento puro e verdadeiro das coisas. Platão inicia seu diálogo com Sócrates pedindo ao seu interlocutor que imagine uma caverna subterrânea, cujos habitantes encontram-se aprisionados desde sempre por correntes e grilhões que lhes impedem de virarem-se e verem as coisas ao seu redor. Por detrás destes estranhos habitantes, ergue-se um muro, e ao longo deste, passam transeuntes com vários tipos de objetos sobre suas cabeças, de modo que apenas os objetos ultrapassam a altura do muro. Pouco distante desta cena, mas ainda no interior da caverna, queima uma pequena fogueira cuja Luz incide sobre estes objetos projetando na parede à frente dos cavernícolas, as suas respectivas sombras. Platão também chama a atenção para o som das vozes dos homens que transportam os objetos ao longo do muro. Esta é ouvida pelos prisioneiros (*δεσμιος*) em forma de eco no fundo da caverna, fazendo estes habitantes crer, que as vozes são emitidas pelas sombras na parede. A segunda parte da metáfora dá-se com a soltura de um dos cavernícolas. Uma vez liberto, o ex-prisioneiro percebe – com bastante dificuldade –, primeiramente as coisas no interior da caverna, o muro, a fogueira etc. Posteriormente, saindo da caverna, mas ainda precisando habituar-se com a claridade externa, começaria então a enxergar o seu reflexo na água, os homens, os objetos, o céu e seus habitantes e, só algum tempo depois, conseguiria olhar para o sol. Não obstante, após contemplar toda realidade da superfície, um suposto regresso à caverna com a intenção de alertar seus antigos companheiros de prisão, para a existência desta nova realidade além-sombras, não seria benquista pelos cavernícolas. Os prisioneiros, ainda sob o julgo das cadeias, não o compreenderiam e, mais que isso, passariam a acusá-lo de tolo e lunático, ao ponto de maquinarem a sua morte. Dessarte, com esta ilustração, Platão concede forma à sua eminente Teoria do Conhecimento, evidenciando, de maneira prática, a ascensão do Filósofo de um mundo empírico-material à um mundo puramente racional, onde a ideia suprema de Bem reina dominante neste novo mundo por ele desvelado. Entretanto, é importante destacar que, ao contrário do que se pensa, para Platão os dois mundos – sensível/inteligível –, apesar de sugerir um pensamento dualista, ambos fazem parte de uma única e mesma

realidade. O inteligível em Platão encontra-se na operação anamnética do pensamento racional que-está-aqui, presente no cerne da esfera sensível ao mesmo tempo que transcende animicamente a sua materialidade. A alegoria da caverna é presumivelmente, a mais significativa representação metafórica dos dois mundos utilizada por Platão, para elucidar sobre a existência destes dois domínios: sensível e inteligível. Ela está carregada de simbologias que leva o indivíduo a refletir sobre a condição de ignorância (*ἀγνοσις*) da humanidade, bem como, da possibilidade de superação deste estado apedêutico para um estado de livre (*ελεύθερος*) consciência ou de conhecimento verdadeiro (*επιστήμη*) da realidade-em-si. Em uma análise sumária desta metáfora, temos que o interior da caverna representa o mundo sensível em que habitamos, enquanto que os prisioneiros cavernícolas, simbolizam a humanidade cativa da ignorância de suas próprias crenças e opiniões (*δόξα*). Isto significa que para Platão, os homens escravos da materialidade do mundo sensível, via de regra, não são capazes de despertar para a possibilidade de outra realidade senão aquela à qual já estão acostumados. Isto porque, a ignorância proporcionada por um aparente conhecimento da realidade – a crença comum –, não permite qualquer moção do intelecto no sentido de levá-los a olhar em outra direção, senão para às sombras projetadas no interior da caverna. Este mundo subterrâneo, a exemplo do mundo sensível, iluminado por Hélios (*ἥλιος*) – nosso sol natural –, também recebe a iluminação de uma pequena fogueira que ilumina os objetos dos passantes, sobre muro da caverna – limite entre o mundo sensível e mundo inteligível –, sendo a combinação destes elementos (fogo-Luz-objetos), a causa das sombras no interior da caverna. Dessarte, assim como no mundo sensível, a visão dos ob-jectos só é possível em razão da Luz do sol que incide sobre os mesmos, na caverna acontece a mesma coisa em relação ao fogo, aos objetos e as sombras. É somente devido à Luz do fogo que incide sob os objetos, que os cativos conseguem enxergar as sombras destes mesmos objetos. Não obstante, as sombras representam o conhecimento aparente da realidade, haja visto, não serem os próprios ob-jectos, mas apenas uma representação cega da coisa real. Todavia, os homens se mantêm presos a esta falsa realidade de mundo – esfera sensível –, dado ao conformismo circunstancial que os leva a preferirem a comodidade da sua pálida condição apedêutica, a sair do seu torpor intelectual, para se lançarem de forma voraz no cerne do pensamento dialético, em busca da essência e do conhecimento verdadeiro da realidade que o circunda. Viver preso ao mundo e à efemeridade das coisas sensíveis, é condicionar-se a viver encarcerado na escuridão da insipiente caverna. É preciso desprender-se das algemas (*δεσμῶν*) e voltar-se para o exterior desta morada subterrânea (*οἰκίσει σπηλαιώδει*) – o mundo inteligível das Ideias eternas – para conhecer a realidade última e verdadeira das coisas. Esta deve ser a atitude do amente da sabedoria (*φιλόσοφος*), que adotando uma postura crítica e zetética (*ζητητική*) perante a realidade do mundo sensível, é capaz de descortinar, dialeticamente, um novo horizonte de realidades mais sublimes e, portanto, superiores àquela encoberta pelas sombras de um conhecimento, apenas aparente da realidade. Contudo, o livrar-se das algemas pode ser um processo árduo e doloroso para aquele que permaneceu por muito tempo no interior da caverna. Seus músculos e articulações rijos, devido a toda uma vida encurvada e cativa no mundo subterrâneo, só conseguem mover-se a muito custo, necessitando primeiramente, endireitarem-se (*ἀνίστασθαι*), para que somente assim, possa iniciar a sua difícil jornada até o exterior da caverna. Outra dificuldade do prisioneiro, está no desconforto e incomodo por que passa a sua visão, ao se aproximar da forte luminosidade do mundo exterior. Acostumado com a penumbra da caverna, seus olhos demasiadamente fragilizados não conseguiriam fitar de imediato os ob-jectos cognoscíveis do mundo superior. Seria então necessário, inicialmente, voltar-se para as sombras dos ob-jectos, para os reflexos das coisas e dos homens nas águas, para que somente depois, já habituado à Luz externa, pudesse olhar diretamente para as coisas que compõe o mundo superior (ob-jectos, árvores, bestas, homens, o firmamento com seus astros, etc.). Analogamente, a visão das Ideias Divinas no mundo inteligível, especialmente a do Bem – a superessência platônica – requer uma adaptação semelhante por parte de quem as contempla. As sombras da materialidade do mundo sensível geralmente nos prendem a esta realidade empírica, impedindo-nos de qualquer movimento em direção a esta realidade superior. Por conseguinte, assim como no mundo sensível a Luz do sol é causa de desconforto para os olhos não acostumados com a luminosidade natural, igualmente no âmbito inteligível, a Luz intangível do Bem incidindo sob a razão humana é causa de incômodo aos olhos interiores da mente. Em outras palavras, a pouca habitualidade com a Luz do inteligível é causa de espanto e ofuscamento para todo aquele que se propõe a considerar esta realidade metafísica. Ainda referindo-se ao astro luminoso, a “metáfora do sol” (*ἡ ἀναλογία του ἡλιου*) que antecede a linha dividida de Platão, prepara o entendimento humano para o que será exposto em seguida na “alegoria caverna”. O sol (*ο ἥλιος*) é certamente um dos símbolos mais significativos da narrativa da caverna. Dada a intensidade do seu brilho e esplendor, ele representa a Ideia suprema de Bem e todo o mistério que envolve esta superessência platônica. A Ideia de Bem em Platão (*ἡ ἰδέα του αγαθού κατά τον Πλάτωνα*) é certamente um dos conceitos mais difíceis de serem analisados na metafísica do ateniense. Na dificuldade de explicar esta Ideia que está acima de todas as Ideias (*ἀγαθός*), Platão recorre à linguagem metafórica, referindo-se ao sol, como “o filho do Bem” (*οἷλιος, ογιος του Αγαθού*) –, a Suma-Essência da esfera inteligível. Para ele, o sol – astro rei do mundo material – é, dentre todos os ob-jectos sensíveis, aquele que melhor representa esta hermética Ideia suprassensível. Por conseguinte, suas semelhanças podem ser percebidas em várias circunstâncias. Uma delas, certamente está na forma como o sol ilumina os ob-jectos cognoscíveis no mundo sensível, para que o órgão da visão (*οφθαλμός*) possa enxergá-lo, e a mente (*νοῦς*)

matem-se voltada apenas para a materialidade do mundo, única realidade por ela conhecida. Todavia, apesar de tudo, o sol – símbolo do Bem em Platão e a própria Verdade em Agostinho – continua irradiando sua Luz no exterior da caverna, para todo aquele que pretenda se arriscar, desprender-se dos grilhões do mundo sensível (sombras) e caminhar até o exterior da caverna (ascensão interior da alma) para contemplar a Luz da Verdade (salto metafísico no inteligível) que não está em outro lugar se não, em si mesmo.

Em outras palavras, a Luz da Verdade mantém-se sempre ativa, irradiando sua Luz no intelecto humano, todavia, o homem prisioneiro da realidade material, permanece preso com o olhar voltado para o tangível, ou seja, para tudo aquilo que considera único e verdadeiro, enquanto suas costas permanecem voltadas para a Luz da Verdade, o que lhe impede de vislumbrar e/ou acessar o conhecimento metafísico-inteligível impregnado em toda a realidade sensível que o envolve.

Tudo isto, configura o processo cognoscitivo de apreensão da Verdade em Santo Agostinho como um desprender-se do mundo sensível, acompanhado de um movimento conversional da alma (*conversio*) em direção ao mundo inteligível, isto é, o interior de si-mesmo – *interioridade agostiniana*. Desta forma, seu intelecto *iluminado pelo Sol da Verdade*, possibilita aos olhos interiores da alma, uma visão clara de toda a Realidade metafísica-ontológica escondida sob o véu da concretude do mundo empírico-material que nos circunda.

possa então compreendê-lo. Talqualmente, no mundo inteligível, o Bem ilumina as Ideias/Formas (*ιδεα/ειδος*) para que o intelecto humano (olho interior) possa conhecer (ver) estas realidades suprassensíveis, as quais são Princípio (*Αρχή*) e Modelo (*Παράδειγμα*) das coisas materiais. Não obstante, a tentativa de se chegar a uma possível interpretação (*ερμηνεία*) do Bem, nos move em direção à reflexão dialética de uma ética transcendente em Platão. Isto porque, a conduta do homem grego está fundamentada ontologicamente no princípio metafísico do Ser (*τοειναι*), isto é, no Ser perfeito e superior a todas as Essências do mundo inteligível, o qual está representado nos textos platônicos pela imagem (*εικων*) do Bem-em-si (*ο Αγαθος*). Isto significa que todos os valores morais que norteiam a vida e a conduta humana no mundo sensível, bem como, aquelas antigas virtudes gregas (*ελληνική αρετές*) – coragem (*ανδρεία*), justiça (*δική*), temperança (*σωφροσυνη*), sabedoria (*φρόνησις*), etc. – mantem participação (*μέθεξις*) direta com o Bem-em-si no mundo inteligível. Desta forma, tanto a moral quanto as virtudes são valores humanos cultivados e vivenciados neste mundo sensível, mas que possuem sua gênese (*γενεσις*) no inteligível, ou seja, na essência do Bem-em-si. Fato, que nos leva a considerar a ética eudaimônica de Platão como uma esfera onde a felicidade-em-si coincide com a própria natureza do Bem. Assim, a felicidade (*ευδαιμονια*) do homem grego passa a estar então associada à Ideia formal do Bem inteligível. Por conseguinte, a vida feliz (*ευδαιμωνβιος*) tão aspirada pelo Filósofo, pode ser entendida como uma espécie de conversão (*επιστροφή*) ao Princípio (*Αρχή*) de toda Essência (*Ουσια*) e de toda a existência (*ειναι*) ao Ser inefável que está além do próprio Ser, à Suma Essência do mundo inteligível de Platão: o inexprimível e misterioso Bem (*ο Αγαθος*). Isto posto, podemos então considerar que a célebre metáfora da caverna de Platão, foi um recurso usado pelo Filósofo ateniense, para demonstrar alguns dos seus principais conceitos filosóficos que integram o seu pensamento, acerca da realidade-em-si. Dente eles, podemos destacar a existência destas duas dimensões, mundo sensível (*αισθητος κοσμος*) e mundo inteligível (*νοητος κοσμος*); a sua gnosiologia (*γνωσιολογια*) ou teoria do conhecimento, fundamentada em dois tipos de saberes: aparência (*φαντασία*) – uma espécie de pseudoconhecimento – e, realidade/verdade (*αλήθεια*) – o conhecimento puro e racional, das essências inteligíveis –; o famoso dualismo antropológico platônico: corpo e alma; e por fim, a dimensão ontológica do seu pensamento que coloca o Ser (Bem-em-si) no ápice da sua filosofia metafísico-transcendente.

Outra propriedade inerente à Luz inteligível, refere-se a sua incorporeidade, ou seja, ela não ocupa qualquer lugar no espaço (inespacial), sua imaterialidade não permite sequer o alcance dos sentidos exteriores, de modo que a sua percepção só é possível unicamente via intelecção ou interioridade. Assim sendo, como então entender a presença desta Luz imutável no intelecto?

Primeiramente, é interessante que se entenda que o próprio intelecto é uma faculdade incorpórea da *mens*, sendo ele mesmo, desprovido de espaço. Quando inapropriadamente, se diz que esta Luz incide sobre o intelecto humano, é devido a uma limitação da linguagem e talvez, do próprio entendimento, para expressar e/ou entender uma realidade inteligível muito superior à sua, todavia, a relação espacial entre Luz e intelecto, do modo sensível-comum tal como conhecemos, de fato não existe. Assim, talvez o mais apropriado seja entendermos esta presença metafísica da Luz no intelecto, como um estar-presente cognitivo, porém efetivo e substancial que conecta intelectivamente a alma às Ideias eternas, engendrando com isso, o conhecimento verdadeiro da realidade (*episteme*) na alma humana.

Por fim, estando esta Luz imutável, sempre presente no *intellectus Dei*, e ainda, não podendo existir nada em Deus que não seja Ele mesmo, pode-se sustentar com propriedade, que esta Luz inteligível coincide em seus aspectos divinos, morais, existenciais e ontológicos, com a própria Verdade Eterna a quem o Santo Doutor tão ardentemente aspirava encontrar:

Quem conhece a verdade, conhece esta Luz, e quem a conhece, conhece a eternidade. O Amor a conhece. Ó Eterna Verdade, Amor verdadeiro e Eternidade tão estimada! Tu és o meu Deus, por ti suspiro dia e noite. Desde a primeira vez te conheci, ergueste-me, para que eu pudesse ver o que eu ainda não estava preparado para ver. Repeliste a fraqueza da minha aparência, brilhando fortemente sobre mim, e eu tremia de amor e de espanto (*Conf.*, VII, X, 16 - tradução nossa)¹⁸⁸.

Apesar de todas estas propriedades imaterialidade, eternidade, imutabilidade dentre outras, a ação desta luz no intelecto humano, não pode ser entendida como um ato sobrenatural de Deus no homem. Por ser esta luz inata e sempre presente no íntimo da alma humana, o desvelamento das *Species* inteligíveis, depende de dois eventos distintos: da vontade (*voluntas*) do homem em voltar-se para o seu interior (*mens*) em busca da Verdade eterna e imutável, assim como, da graça de divina para iniciar o processo de interiorização até culminar com a iluminação do intelecto propriamente dita.

¹⁸⁸ “*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. Et cum te primum cognovi, tu assumpsisti me, ut viderem esse, quod viderem, et nondum me esse, qui viderem. Et reverberasti infirmitatem aspectus mei radians in me vehementer, et contremui amore et horrore*”.

Quanto a presença das Ideias Eternas em nós, este talvez seja o ponto nevrálgico da Teoria da Iluminação Divina e, certamente o que a diferenciara definitivamente da Teoria da Reminiscência platônica. A questão que se colocada quanto a este ponto é, como estes Conceitos Universais (*Rationes Universalis*), surgiram em nossa alma? Elas não podem estar em nós aos moldes do pensamento platônicos, ou seja, por reminiscência (*anamnese*) – uma vez que em Platão, a reminiscência apresenta-se impregnada com a doutrina órfica da metempsicose ou transmigração das almas¹⁸⁹ –, assim nos restam duas alternativas, ou elas são produzidas pela própria alma ou lhe são inatas.

A primeira hipótese não pode ser sustentada pelo fato da alma, apesar de ser formada por uma natureza espiritual (*natura spiritualis*) mais nobre e bastante superior à matéria (*ύλη*), ela ainda é alma mutável, não podendo ser origem de uma realidade imutável, como no caso das Ideias divinas. De outro modo, para Santo Agostinho, o imperfeito não pode ser princípio de algo perfeito, supor algo deste tipo seria contrariar a ordem ontológica estabelecida por Deus na Criação, logo, a hipótese de que as Ideias são produzidas pela alma, está decisivamente afastada do pensamento de Agostinho.

A segunda hipótese que nos parece ser a mais viável, traz consigo um problema de ordem ontológica que Agostinho terá que superar: se estas Ideias são mesmo inatas ao homem, e a metempsicose – transmigração da alma de um corpo para outro) – proposta por Platão já não satisfaz a hipótese levantada, como então explicar o fato de como uma grandeza eterna (Ideia da Verdade) pode ser fixada na instabilidade do efêmero (alma humana)?

Agostinho responde esta problemática afirmando que as Ideias (*Regulae*), de fato nos são ingêntas e que sua presença em nós é explicada pelo fato de que, no ato da criação do homem, Deus deixou *impressa* em sua alma (*in cor hominis*) a Ideia de Verdade, como um selo que se imprime na cera, que deixa sua marca gravada na mesma, sem no entanto, perder o selo que lhe serviu de carimbo para estampar a imagem. O que Agostinho pretende com esta parábola, é mostrar que a Verdade mesmo sendo eterna e imutável, pode ser, ainda

¹⁸⁹ Neste ponto cabem algumas considerações importantes quanto à evolução do pensamento de Agostinho. Se bem observarmos em suas primeiras obras como, o *De Magistro* (I, I, 1), *Soliloquium* (II, XX, 35), *De Quantitate Animae* (XX, 34), veremos um pensamento bem adjacente ao de Platão no que tange a questão da reminiscência, – apesar de que em todos estes Diálogos filosóficos, o jovem Agostinho nega de forma expressiva a doutrina da reminiscência –, ao passo que no *De Trinitate* (XII, XV, 24), uma obra tardia, veremos críticas bem mais contundentes à reminiscência platônica, as quais foram ratificadas nas páginas das *Retractationum* (I, IV, 4). Todavia, isto não significa que no final de sua vida, Agostinho tenha rejeitado a filosofia platônica por inteiro, isto é claro apenas em alguns aspectos pontuais do pensamento do ateniense que não puderam ser adaptados ao pensamento cristão por divergirem em aspectos doutrinários. No entanto, sua admiração pelo Filósofo grego permanece até o final de sua vida, chegando o mesmo a afirmar no *De Civitate Dei* (IX, 9) que na filosofia grega, nenhuma se aproximava mais do cristianismo como a filosofia de Platão.

que paradoxalmente, imanente ao homem – ser fugaz e mutável –, ao mesmo tempo que o transcende. Assim cita o Santo Doutor:

Onde estão escritas estas Regras, que garantem que o injusto reconheça o que é justo, e distinga aquilo que possui, daquilo que ele mesmo não possui? Onde pois, estão escritas, senão no livro daquela luz que se chama Verdade? onde toda a Lei justa está transcrita, e no coração do homem opera a justiça, não migrando, mas como se tivesse sido impressa. **Assim como uma imagem que passa de um anel para cera, sem deixar o anel** (*De Trin.*, XIV, XV, 21 - tradução e destaque nosso)¹⁹⁰.

A passagem supracitada, extraída do *De Trinitate*, deixa claro o pensamento do Filósofo africano quanto a doutrina da metempsicose. Para ele, este modelo (*παράδειγμα*) filosófico-gnosiológico-religioso apresentado pelos gregos, não oferece elementos racionais suficientes, tampouco convincentes, para responder o problema gnosiológico do conhecimento/Verdade em nível noético. Assim, para preencher este vácuo epistemológico deixado pelos gregos, Agostinho oferece como alternativa a sua teoria da Iluminação Divina em detrimento da antiga teoria grega: a doutrina órfica da reminiscência.

Desta forma, em outra passagem do *De Trinitate*, Agostinho, mais uma vez se posicionando contra a doutrina da reminiscência platônica, diz:

Por isso, é dito, que aquele ilustre Filósofo Platão, tentou convencer-nos de que as almas dos homens viveram aqui, mesmo antes de unirem-se a estes corpos; e que as coisas que são aprendidas, não são novos conhecimentos, mas reminiscência ao invés de aprendizagem [...]. **Ao invés disso, é preferível acreditar** que o Criador, dispendo as coisas conforme a sua ordem natural, criou a alma intelectiva, de tal modo que, associada com as coisas inteligíveis, enxergue através daquela Luz incorpórea e tão peculiar, da mesma forma como o olho carnal enxerga o que está ao seu redor devido a esta Luz tangível, cuja iluminação foi criada apropriadamente para isto (*De Trin.*, XII, 15, 24 - tradução e destaque nosso)¹⁹¹.

Isto posto, somos levados a considerar que a Iluminação divina de Agostinho apresenta-se como uma (re)interpretação cristã da Teoria da Reminiscência, com diversos pontos que se ajustam com o pensamento do Filósofo ateniense, alguns dos quais contidos na “alegoria da caverna”, bem como, naquela “metáfora do Sol” já apontados por nós em outro momento. Para isso, nos fundamentamos numa série de referências e alusões expressas na doutrina da iluminação, que nos forcem a inferir tal constatação.

¹⁹⁰ “*Ubinam sunt istae regulae scriptae, ubi quid sit iustum et iniustus agnoscit, ubi cernit habendum esse quod ipse non habet? Ubi ergo scriptae sunt, nisi in libro lucis illius quae veritas dicitur? Unde omnis lex iusta describitur, et in cor hominis qui operatur iustitiam, non migrando, sed tamquam imprimendo transfertur; sicut imago ex anulo et in ceram transit, et anulum non relinquit?*”.

¹⁹¹ “*Unde Plato ille philosophus nobilis persuadere conatus est vixisse hic animas hominum, et antequam ista corpora gererent; et hinc esse quod ea quae discuntur, reminiscuntur potius cognita, quam cognoscuntur nova. [...] sed potius credendum est mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intellegibilibus naturali ordine, disponente Conditore, subiuncta sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt quae in hac corporea luce circumadiacent, cuius lucis capax eique congruens est creatus?*”.

Ora, conforme acenamos, em Platão conhecer é rememorar. É lembrar-se de uma realidade que foi experimentada anteriormente do mundo das Ideias. Santo Agostinho conhecia bem este pensamento grego, todavia, devido a relação desta teoria com a doutrina da transmigração das almas, metempsicose (*μετεμψύχωσις*), que ia de encontro com o pensamento filosófico-teológico-cristão, o Bispo africano, por mais que aceitasse o princípio geral desta regra platônica – *conhecer é rememorar* – não poderia jamais admitir este *cânon grego* em seu sentido autêntico e original, conforme descrito pelo Filósofo Ateniense no Diálogo *Mênon*¹⁹². Citado por Agostinho no tratado *Sobre a Potencialidade da Alma*:

Você propõe uma árdua questão para nós, é deveras complicado o que perguntas, digo ainda, que não sei se encontro um problema maior que este, porém, sobre isto nossas opiniões são bastante contrárias, para você, a alma não traz consigo nenhuma arte, **para mim, ao contrário, a alma traz consigo todas as artes e o que chamamos de aprender, nada mais é que lembrança e recordação** (*De quant. anim.*, XX, 34 - tradução e destaque nosso)¹⁹³.

Na citação posta acima, Evódio indaga Agostinho sobre se já nascemos ou não com algum tipo de conhecimento. Nosso Filósofo reconhece o grau de dificuldade da pergunta do seu discípulo e apresenta então, o seu pensamento quanto a esta aporia, reforçando com isto a máxima platônica: conhecer, ou neste caso, aprender (*discere*) é recordar (*reminiscentiam*). Todavia, as bases de sustentação da reminiscência platônica são trincadas por Nosso Pensador, ao retirar a *metempsicose* do escopo geral que a sustenta, substituindo a doutrina órfica apresentada por Platão, por sua teoria da Iluminação divina.

¹⁹² A Teoria da Reminiscência de Platão (Anamnese), encontra-se de forma bem estruturada no diálogo *Mênon* (79, e7–86, c6). Nele, Sócrates em debate com *Mênon* sobre o problema da Virtude. Em dado momento, *Mênon* coloca a seguinte aporia: como é possível procurar uma coisa, se antes não se sabe o que se procura? Assim, para resolver o problema, Sócrates, fundamentando-se na doutrina órfica da transmigração das almas, apresenta o argumento de que, conhecimento é, de fato, rememoração (*αναμνησις*). Santo Agostinho conhecia este diálogo platônico e, habilmente, conseguiu suprimir tudo o que considerava nocivo à fé e a religião cristã – especificamente, a doutrina da transmigração das almas, que justificaria a reminiscência – e assim, no livro X das *Confissões*, ilustra de forma maestra a teoria da reminiscência com a parábola da dracma perdida, citada no *Evangelho de S. Lucas* (XV, 8). Com esta feita, o Hiponense acaba construindo mais uma ponte entre a filosofia grega e o pensamento cristão. O Santo Doutor escreve: “Uma mulher perdeu uma dracma e a procurou com sua lanterna, ela não a teria encontrado, a menos que se lembrasse dela. Com efeito, ao encontrá-la, como saberia ser aquela mesma dracma, se dela antes não se lembrasse? - *Perdiderat enim mulier drachmam et quaesivit eam cum lucerna et, nisi memor eius esset, non inveniret eam. Cum enim esset inventa, unde sciret, utrum ipsa esset, si memor eius non esset?*” (*Conf.*, X, XVIII, 27 - tradução nossa) A analogia é perfeita e a adaptação precisa. Agostinho com esta parábola consegue demonstrar que, embora o pensamento de Platão, possua elementos de uma cultura/religião pagã estranha ao cristianismo, é possível filtrar os exageros míticos de uma filosofia, conservando apenas aquilo que pode ser considerado como lídimo e verdadeiro naquele pensamento. Agostinho parece não ter tido problemas com esta apropriação.

¹⁹³ “*Magnam omnino, magnam, et qua nescio utrum quidquam maius sit, quaestionem moves, in qua tantum nostrae sibimet opiniones adversantur, ut tibi anima nullam, mihi contra omnes artes secum attulisse videatur; nec aliud quidquam esse id quod dicitur discere, quam reminisci et recordari?*”.

Nesse contexto, onde aprendizagem se confunde com memorização, Agostinho usa de mais uma figura, fundamental no processo hermenêutico de sua doutrina da Iluminação divina: o Mestre interior. O *Hipponensis* nos esclarece sobre este *praeceptor* da alma, no diálogo com seu filho Adeodato intitulado *De Magistro*. Nesta importante obra filosófica, Agostinho discorre com seu filho sobre a questão da linguagem, das palavras, dos signos e significados das mesmas e se estes elementos são capazes de produzir algum tipo de conhecimento, por menor que ele seja, em nossa alma.

A resposta a esta aporia fará aparecer a figura imanente/transcendente do Mestre interior. Não são as palavras que nos ensinam, elas na verdade, não conseguem sequer mostrar com exatidão o que está arquivado na mente das pessoas¹⁹⁴. Mesmo um professor quando julga ensinar ao seu aluno (através de palavras/sinais), ele não o faz, ele apenas o instiga a procurar dentro de si mesmo (interioridade agostiniana), se aquelas palavras transmitidas, condizem ou não com a Ideia de Verdade sempre presente em seu interior.

Erram os homens ao chamarem de mestres os que não o são, porque geralmente, entre o tempo da locução e o tempo da cognição, nenhuma demora se interpõe; e porque, como depois da admoestação aprendem muito rapidamente em seu interior, pensam que aprenderam através da palavra ouvida, quando na verdade meste exterior apenas o admoestou (*De mag. I, XIV* - tradução nossa)¹⁹⁵.

Assim, é o Mestre interior que verdadeiramente nos ensina, mediante a um ato quase involuntário da alma, que nos dirige instantaneamente, no momento exato da verbalização da palavra, ao nosso Mestre interior, que nos elucida quanto ao que está sendo aparentemente ensinado através de palavras. Assim, há entre a audição e a intelecção um átomo de momento quase imperceptível que faz com que o discente creia que é o professor que ensina, quando na Verdade é o Mestre interior que está agindo no íntimo mais íntimo da alma humana, favorecendo com isso, o conhecimento dos inteligíveis e conseqüentemente, o entendimento da realidade sensível.

Diante do exposto, somos então levados a considerar que o Mestre interior é a fonte epistemológica de todo conhecimento e saber humano. E, nesse sentido, conhecimento de fato coincide com recordação, uma vez que as *Rationes* universais e inteligíveis estão presentes, concomitantemente, no Mestre interior e no próprio homem, de modo que, ao acessá-las via

¹⁹⁴ Cf. *De Mag.*, XII.

¹⁹⁵ “*Falluntur autem homines, ut eos qui non sunt magistros vocent, quia plerumque inter tempus locutionis et tempus cognitionis, nulla mora interponitur; et quoniam post admonitionem sermocinantis cito intus discunt, foris se ab eo qui admonuit, didicisse arbitrantur.*”

processo de iluminação divina, o homem não faz outra coisa senão, buscar dentro de si aqueles Conceitos já presentes em seu entendimento (*intellegentia*), porque ali sempre estiveram.

Ele é a Verdade ontológica e transcendente que tanto inquietou nosso Filósofo, procurada por ele durante anos de sua vida, na exterioridade das coisas sensíveis, mas encontrada apenas na interioridade de-si-mesmo, no ponto mais fino e íntimo de sua alma, num local não-espacial onde o homem sem deixar de ser quem ele é – ser fugaz, limitado e finito, – já não é mais ele, é Deus. Eis o salto metafísico no inteligível-de-si-mesmo, eis a superação da superação, apontada por nós nesta pesquisa. Eis o Mestre interior, que não é outro senão, o próprio Verbo Eterno de Deus apontado no prólogo do Evangelho joanino.

Todavia, mister se faz notar, que apesar da Iluminação divina acontecer no intelecto humano, é na memória que a alma iluminada busca e encontra todas estas realidades inteligíveis (*res intelligibiles*) devidamente organizadas e arquivadas. Elas estão presentes nesta instância da memória, antes mesmo do intelecto ser iluminado pela luz da Verdade. Com a iluminação, a alma apenas entende sobre estas realidades preexistentes na memória – seja ela, a *memória intelectual* ou *memória Dei* – gerando por associação, o que convencionou-se denominar de conhecimento intelectual.

Em suma, Agostinho supera a Teoria da Reminiscência platônica, desenvolvendo um novo lastro teórico que servirá de fundamento para as suas discussões gnosiológicas, bem como, para com as suas experiências metafísicas-espirituais com a Verdade eterna e imutável, a qual fora descortinada no íntimo do seu próprio ser, através do processo de iluminação.

Todavia, mister se faz entender o sentido do termo “*(re)interpretação*” utilizado por nós para se referir à nova teoria que o Bispo de Hipona acabara de desenvolver. Agostinho não é um mero pensador que desenvolveu sua teoria a partir de uma outra já existente. Na verdade, o Santo Doutor conseguiu encontrar na reminiscência platônica, esboços bastante próximos, de tudo quanto experienciara em seu processo de busca pela Verdade.

Assim, a Iluminação divina não é simplesmente uma teoria idealizada com o intuito de superar a doutrina pagã da reminiscência. Ela é, conforme defendemos, um *salto no inteligível*, uma *experiência* (*εμπειρία*) metafísica vivida por Nosso Pensador em seu processo de busca pela Verdade. Porém, fato é que tal experiência com o inteligível-transcendente, guardados os devidos desacordos teológicos-doutrinários, surpreendentemente se ajusta em vários aspectos com a Reminiscência platônica. Agostinho percebe estas semelhanças e considera o pensamento platônico como aquele que mais se aproximou da suprema e eterna Verdade (cf. *De civ. Dei*, IX, 9), tendo obviamente, a sua experiência da iluminação como referência.

Em seguida, fui orientado a retornar a mim mesmo, **entrei em meu íntimo guiado por ti, e eu consegui, porque tu foste meu auxílio. Entrei e vi com os olhos da minha alma, ainda que embaçada, acima dos olhos interiores, acima do meu espírito, uma luz imutável**, não aquela luz comum visível a toda carne, nem do mesmo gênero, ainda que fosse mais grandiosa, como se esta imensa claridade irradiasse muito mais clara ocupando todo espaço. Não era isto, mas algo maior, muito diferente de tudo isto. Não estava acima da mente, como o óleo sobre a água, nem como o céu sobre a terra, mas superior, porque foi ela quem me criou, e eu lhe sou inferior, porque saí dela. Quem conhece a verdade, a conhece, e quem a conhece, conhece a eternidade (*Conf.*, VII, X, 16 - tradução e destaque nosso)¹⁹⁶.

Como vemos, a Iluminação divina é uma experiência vivenciada no íntimo da alma humana (*intellectus*), o contato com o último grau das afecções anímicas da linha dividida narrada por Platão. Não é tão somente uma negação, ou mesmo uma readaptação teórica da doutrina órfica da reminiscência das almas. Após ser tocado em seu interior pela luz da Verdade, o Filósofo africano teoriza esta experiência – na medida do que lhe é possível – descrevendo de modo admirável em suas Confissões toda a sua *εμπειρία* com esta Luz imutável.

5.3 A SUPERAÇÃO DA SUPERAÇÃO: SALTO, TRANSCENDÊNCIA E ILUMINAÇÃO NA GNOSIOLOGIA AGOSTINIANA

Após percorrer todo o itinerário epistemológico-racional pelas *pathematas* da alma (*παθηματα της ψυχής*) no esquema da linha dividida de Platão – *eikasia, pistis, dianoia*– e ainda, *autonoésis* (superando a epistemologia grega) em busca da Verdade, Santo Agostinho alcança o nível *noético* de pensamento através da sua Iluminação divina. O conhecimento puro e verdadeiro (*επιστημη*) dos inteligíveis para o Doutor de Hipona só é possível mediante processo de Iluminação. Sem ela, o ser-racional é incapaz de alcançar à Verdade eterna e transcendente, a qual é destino onto-teleológico de sua própria existência.

Assim, diferentemente do que acontece na gnosiologia platônica, o método dialético (*διαλεκτική τέχνη*) agostiniano não possibilita à contemplação da Verdade (*θεωρία της αληθείας*) propriamente dita. Seu método especulativo é capaz de conduzir o homem até o adro de habitação da Verdade – daí seu indispensável auxílio na filosofia da interioridade agostiniana –, porém, não pode favorecer à contemplação da Verdade ontológica e transcendente, uma vez

¹⁹⁶ “*Et inde admonitus redire ad memet ipsum intravi in intima mea duce te et potui, quoniam factus es adiutor meus. 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*”.

que dada a escala de julgamento dos seres (cf. *De lib. arb.*, II, III, 7; II, V, 13), este ato já não depende da vontade de quem procura, mas daquele que se deixa encontrar: o Bem/Verdade (*Άγαθος/Veritas*) que se mantém imóvel “*ad aeternum*” como fundamento e *arquê* (*αρχή*) de toda a realidade criada.

Todavia, neste nível noético de pensamento, a dialética torna-se instrumento dispensável na gnosiologia agostiniana. Com ela, o homem alcançou o limite máximo de sua racionalidade, penetrando nos recônditos mais íntimos de sua alma (*mens*) – *eikasia*, *pistis*, *dianoético* (*pathematas platônicas*) e *autonoético* (consciência ontológica de si-mesmo) – em busca do verdadeiro conhecimento.

Ora em diante, é um abandonar-se à vontade suprema do Bem/Verdade que ocupa o ápice da “linha dividida”, o qual iluminará o seu intelecto, desvelando a última e a mais profunda camada epistemológica do saber humano: o conhecimento dos *Princípios* ou *Razões eternas* (*Rationes aeternae*), assim como, a contemplação do Sumo Bem – o sol que ilumina o mundo inteligível –, que irradia a Luz de sua Verdade no interior da alma humana (*animus*) revelando-lhe o que outrora se manteve oculto sob o nublado véu do inteligível.

Este *salto metafísico-racional* da esfera *autonoética* para a camada *noética* de pensamento propriamente dita, faz ponto coincidente com a eminente Doutrina da Iluminação divina de Santo Agostinho, uma vez que é somente a partir desta, que o homem pode apreender o mais autêntico dos saberes: o conhecimento da Verdade eterna que habita paradoxalmente em seu interior, ao mesmo tempo que lhe transcende a alma.

Este é o sentido da aplicação do termo “salto metafísico-racional” que utilizamos para nos referir à passagem da *pathemata* autonoética para noética *em-si*. Ele designa a transição abrupta da alma de um patamar de conhecimento racional-cognoscível para um conhecimento metafísico-transcendente. Todavia, esta metanóia (*μετανοεῖν*) interior, acontece de forma inesperada pelo próprio ser-racional que pensa. Em outras palavras, o indivíduo crê que a iluminação aconteça, pois a fé precede a razão – *credo ut intelligam, intelligo ut credam* –, mas não é consciente do momento exato em que o salto acontece.

Assim, este movimento gnosiológico no pensamento de Santo Agostinho possui também um caráter de *queda no transcendente*, uma vez que o conhecimento dos princípios eternos já não depende daquele que conhece, mas unicamente vontade dAquele que se deixa conhecer, ou seja, do desvelamento da própria Verdade Ontológica no interior do homem.

Por conseguinte, com a apropriação da dúvida cético-acadêmica e, conseqüentemente, com a passagem do estado de incredulidade para a condição de certeza quanto ao assentimento da verdade, é que se dá a primeira superação em nível de pensamento no Santo Doutor. Todavia,

com o salto para o transcendente, um novo conhecimento *a priori* e mais elevado que os anteriores (*επιστημη*) é desvelado no cerne do intelecto humano (*intellectus*) e, súbito, uma nova superação emerge na esteira do pensamento filosófico do Bispo de Hipona.

Todavia, conforme assinalamos, esta última superação foi impelida pelo salto metafísico da alma, que ultrapassou os limites do pensamento humano, fazendo com que o homem racional (*homo rationalis*) alcançasse o ápice da “linha dividida” de Platão. É nisto que consiste a superação da superação em Santo Agostinho: a alma penetra em si mesma – doutrina da interioridade – e daí, segue ascendendo dialeticamente pelas vias da racionalidade, as quais coincidem com todos os seguimentos da “linha partida” de Platão, até alcançar o cume de sua alma, o seu limite máximo de pensamento e cair no Absoluto inteligível, ou seja, na contemplação do Bem (*θεωρια του αγαθου*) que lhes revela via iluminação do intelecto o conhecimento da Verdade, que não é outro senão o próprio Bem-em-si.

Entrementes, é importante lembrar que a “contemplação do Bem” em Platão e, especialmente em Plotino, acontece de forma análoga, mas não idêntica ao que se sucede na gnosiologia agostiniana. Enquanto que nos gregos a contemplação se dá com a visão da alma (*ψυχη*) que contempla o Bem (*οαγαθος*) face-a-face, ainda nesta realidade empírica de mundo, em Agostinho isto não ocorre. A contemplação perfeita e definitiva para Agostinho se dá *à posteriori* com a visão beatífica da almajá na eternidade.

Desta forma, podemos entender a visão da Luz imutável (*lucem incommutabilem*) da Verdade que Agostinho descreve em suas *Confissões* (cf. VII, X,16), como que uma espécie de intuição (latim *intueri*; grego *νοησις*) da alma que percebe – ainda que de forma imperfeita –, as *formas* inteligíveis e o próprio Bem/Verdade no ato próprio de sua intelecção. Para o Santo Doutor, a contemplação límpida e sem mancha da Verdade, se dá apenas na eternidade, na bem-aventurança da alma, quando o seu ciclo de conversão (*conversio*) estiver completo, fato que se configura no retorno da alma à sua essência onto-teleológica: o Ser-Verdade de Agostinho.

Todavia, o fim teleológico de todo o sistema agostiniano é sem dúvida nenhuma, o encontro definitivo da alma com a Verdade (Deus). Nisto consiste todo o projeto ontológico de Santo Agostinho. Esta união (*unio*) metafísica da alma com Deus, converge para a realização da felicidade plena (*beata vita*) do verdadeiro Filósofo, que busca com pureza de espírito o conhecimento da Verdade (imanente-transcendente), a qual lhe dará acesso à própria Sabedoria.

Com isto, Agostinho reafirma seu raciocínio de que, enquanto a razão (*ratio*) é responsável pela produção do conhecimento científico (sensível) em nossa alma, o intelecto (*intellectus* ou *intelligentia*) por sua vez, gera a sabedoria, ainda que não seja o intelecto-em-si,

mas o Sol da Verdade que brilha em seu interior. Assim, contemplar a Deus (Sol) em sua *mens* é mergulhar no abismo da Eterna e imutável Sabedoria divina.

Não obstante, o Bispo Filósofo destaca ainda à necessidade de certa purificação da alma (*purgationis animae*) como condição para contemplação da Verdade. Esta ideia constitui-se um remodelamento do pensamento platônico, o qual fundamentava-se na premissa de que a alma do Filósofo precisaria passar por uma purificação (*καθαρσις*)¹⁹⁷ moral para conseguir ascender dialeticamente das coisas sensíveis às Ideias inteligíveis e assim, contemplar o Bem (*o Αγαθός*) que está acima de todas as Essências divinas.

Agostinho segue esta mesma linha de pensamento, e assim como em Platão, a *katharsis* torna-se necessária para que a alma possa ascender dialeticamente até o mundo inteligível. Em Agostinho a *purgationis* – termo por ele usado para designar a purificação da alma –, se faz necessária para que os olhos da alma (*intellectus*) estejam aptos à receberem a iluminação divina. Assim, em ambos os casos, o processo de purificação da alma é entendido como uma prática remediativa necessária à cura das paixões anímicas (*passiones animae*), as quais mantêm o homem, criado para o inteligível, aprisionado ao mundo sensível.

Assim, para justificar a necessidade da purificação da alma – ou do nosso coração – nosso Doutor retoma partes do famoso “sermão da montanha” do *Evangelho de S. Mateus* (cf. V, 8), citando-o em seu *Sermão* LIII:

Desejamos ver a Deus, queremos ver a Deus, desejamos vê-Lo ardentemente, quem não deseja? Mas vejam o que diz o Evangelho: “Bem-aventurados os puros de coração, porque eles verão a Deus”. Prepara-te para que vejas. Enquanto falamos segundo a carne, **como desejás ver o sol nascente com os olhos doentes? Se teus olhos estiverem sãos, esta luz será para ti causa de alegria, porém se estiverem doentes, será para ti um tormento. Com efeito, não será permitido ver com o coração impuro, o que só é permitido ver com o coração puro. Serás repellido, rejeitado, não verás.** “Bem-aventurados os puros de coração, porque eles verão a Deus.” Quantas vezes Nosso Senhor enumerou os felizes? Quais as causas da felicidade, que obras, que dons, que méritos, que prêmios? Em nenhuma outra [Bem-aventurança] é dito: Eles verão a Deus. Bem-aventurados os pobres em espírito, porque deles é o reino dos céus. Bem-aventurados os mansos, porque herdarão a terra.

¹⁹⁷ A purificação ou *katharsis* em Platão se dá de duas maneiras. Primeiramente, através da própria filosofia (*φιλοσοφία*), isto é, por meio da ascensão dialética da alma que deve elevar-se do conhecimento sensível para o conhecimento inteligível, tal como mostrado na teoria da “linha dividida” (*A Republica*, 509 d-511e) e, posteriormente, na “alegoria da caverna” (*A Republica*, 514a-516b). Segundo o Filósofo Ateniense, pela *katharsis* a alma humana aos poucos vai desprendendo-se das coisas materiais de voltando-se para aquilo que mais se aproxima de sua própria essência, os inteligíveis. Este desprendimento completar-se-ia com a morte (*θάνατος*) do Filósofo, onde a alma (*ψυχή*) conseguiria, por fim, livrar-se do corpo (*σώμα*) – entendido pelos gregos como cárcere da alma – e contemplando assim, a Superessência (*αγαθός*) no topo das afecções anímicas (*παθηματας της ψυχής*), segundo sua teoria. O outro modo de purificação da alma utilizado pelos gregos, se dava através da prática de suas virtudes (*αρετές*). A questão é que para os helênicos, os vícios terrenos constituíam-se sérios obstáculos no processo dialético de elevação da alma, isso porque a sua prática desregrada, aprisionaria o homem cada vez mais junto às coisas sensíveis, na medida em que afastá-lo-ia cada vez mais das essências divinas. Assim, para combatê-los seria necessário à prática das virtudes como meio para sanar os possíveis danos causados na alma.

Bem-aventurados os que choram, porque eles serão consolados. Bem-aventurados os que têm fome e sede de justiça, porque eles serão saciados. Bem-aventurados os misericordiosos, porque alcançarão misericórdia. Em nenhuma outra [Bem-aventurança] é dito: Eles verão a Deus. A promessa da visão de Deus foi feita para os puros de coração. Não é sem motivo, que são os olhos que verão a Deus. Foi sobre estes os olhos que o apóstolo Paulo se referiu, quando disse: “sejam iluminados os olhos de seu coração” (Ef. I, 18). **Mas agora esses olhos são iluminados pela fé por causa de sua fraqueza: posteriormente, quando se tornarem mais vigorosos, serão iluminados pela visão.** Por ora, enquanto estamos no corpo, andamos por terras distantes, longe do Senhor. Assim, andamos segundo a fé, e não segundo a visão. Enquanto estamos na fé, somos, o que é dito para nós? Vemos agora uma imagem turva através de um espelho; mas chegará o dia em que veremos face-a-face (*Serm.*, LIII, 6 - tradução e destaque nosso)¹⁹⁸.

A primeira observação que fazemos acerca da citação supracitada, refere-se à significativa associação que o Bispo de Hipona, silenciosamente vai fazendo entre o Deus/Verdade, o Sol nascente, e o Bem/Sol de Platão. O Santo Doutor vai concatenando dialeticamente as ideias subjacentes nestas figuras, bem como em seu texto, de modo que elas vão se ajustando e se combinando, em uma única e mesma Ideia de Verdade. Como se o Bem representado pelo astro rei em Platão, apontasse para Verdade figurada no Sol nascente de Agostinho, que por sua vez, revela-se no próprio Verbo de (*Dei Verbum*) das *Sagradas Escrituras*.

Conforme vem sendo mostrado, Platão se utilizou da “metáfora do sol” para relatar à maneira como o Bem age cognoscitivamente no desvelamento da realidade (*ἀλήθεια*) presente na cotidianidade do homem. Agostinho ao evidenciar a relação do Deus/Verdade com o Sol nascente, nos indica em suas entrelinhas, que a Ideia de Bem em Platão aponta para a Suma Verdade ontológica-transcendente que corresponde ao Cristo, o Sol nascente que veio nos visitar, conforme narrado pelo profeta Zacarias no *Evangelium* de São Lucas: “pela profunda misericórdia do nosso Deus, **pela qual nos visitou o Sol nascente, para iluminar** os que estão

¹⁹⁸ “*Videre Deum volumus, videre Deum quaerimus, videre Deum inardescimus. Quis non? Sed vide quid dictum est: Beati mundicordes, quoniam ipsi Deum videbunt. Hoc para, unde videas. Ut enim secundum carnem loquar, quid desideras ortum solis cum oculis lippis? Sani sint oculi, et erit lux illa gaudium: non sint oculi sani, erit lux illa tormentum. Non enim corde non mundo videre permittis, quod non videtur nisi corde mundo. Repelleris, aufereris, non videbis. Beati enim mundicordes, quoniam ipsi Deum videbunt. Quoties beatos iam numeravit? quas beatitudinis causas, quae opera, quae munera, quae merita, quae praemia? Nusquam dictum est: Ipsi Deum videbunt. Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum coelorum. Beati mites: ipsi haereditate possidebunt terram. Beati lugentes: ipsi consolabuntur. Beati esurientes et sitientes iustitiam: ipsi saturabuntur. Beati misericordes: ipsi misericordiam consequentur. Nusquam dictum est: Ipsi Deum videbunt. Ventum est ad mundicordes, ibi visio Dei promissa est. Non sine causa, nisi quia ibi sunt oculi, unde videtur Deus. De his oculis Paulus apostolus loquens ait: Illuminatos oculos cordis vestri. Modo ergo oculi isti pro sua infirmitate illuminantur fide: postea pro sua firmitate illuminabuntur specie. Quamdiu enim sumus in corpore, peregrinamur a Domino. Per fidem enim ambulamus, non per speciem. Quamdiu autem in hac fide sumus, quid de nobis dicitur? Videmus nunc per speculum in aenigmate; tunc autem facie ad faciem”.*

assentados na escuridão e na sombra da morte, para dirigir os nossos passos nos caminhos da paz” (Lc., I, 78-79 - tradução e destaque nosso)¹⁹⁹.

No texto em grifo dos *Sermões*, Agostinho ressalta não apenas analogia do Sol com o Cristo mas, no ensejo, revela-nos a necessidade de uma purificação prévia daquela alma que anseia a contemplação da Verdade. Sendo a Verdade uma Ideia divina *pura*, e ainda, sendo os olhos da alma, isto é, o *intellectus*, o órgão anímico utilizado para contemplação das Ideias, esta só será possível se os mesmos estiverem em consonância com aquele estado de *pureza* divina.

Agostinho ressalta exaustivamente que a capacidade de enxergar a Verdade é exclusiva dos olhos do coração, para ele, o próprio intelecto. Dessa forma, uma vez inabilitado este canal – estando os olhos doentes (*oculis lippis*) ou impuros – o único meio de acesso à Verdade fica por assim dizer obstruído pelos vícios das paixões do mundo sensível, necessitando assim, serem limpos e sanados mediante processo de purificação da alma, auxiliado pela graça divina d’Aquele que ora é denominado por nosso autor de Médico interior: “Contudo, Vós sois o meu Médico interior (*Conf.*, X. III, 4 - tradução nossa)²⁰⁰”.

Tal como em Platão, o processo de purificação da alma em Agostinho se dá mediante a interiorização e o autoconhecimento-de-si (*nosce te ipsum*) que levará o homem a duas práticas antagônicas: o afastamento das paixões do mundo e o exercício (*ἀσκησις*) das virtudes, que o manterão afastado de tais vícios. Agostinho dará também um novo tratamento às virtudes gregas, transformando-as em virtudes morais (prudência, a justiça, a temperança e a fortaleza) e acrescentando ainda as chamadas virtudes teológicas (fé, esperança e caridade), fechando assim o escopo de valores morais e espirituais que fundamentam a prática ascética do cristianismo.

Em síntese, temos que, com a apropriação e superação da dúvida cético-acadêmica, encerra-se a primeira grande etapa do processo de busca do conhecimento/verdade em Santo Agostinho. A segunda e derradeira etapa se dá mediante a superação da superação, isto é, com o salto da alma no inteligível-transcendente, fruto da iluminação divina no intelecto humano, gerando com isso, o desvelamento da ciência verdadeira e o conhecimento universal das coisas (*επιστημη*) e, conseqüentemente, o fechamento de todo o fluxo que permeia o processo que deu origem à epistemologia agostiniana.

¹⁹⁹ “*Per viscera misericordiae Dei nostri in quibus visitavit nos oriens ex alto inluminare his qui in tenebris et in umbra mortis sedent ad dirigendos pedes nostros in viam pacis*”.

²⁰⁰ “*Verumtamen tu, medice meus intime*”.

5.4 MAPEAMENTO SINTÉTICO DO MODELO DE APROPRIAÇÃO/SUPERAÇÃO DA DÚVIDA ACADÊMICA NA FILOSOFIA DA INTERIORIDADE DE SANTO AGOSTINHO²⁰¹

Em termos gerais, a trajetória gnosiológica percorrida por Santo Agostinho em sua inquietante busca pela Verdade, teve início com a controvérsia cético-acadêmica, envolvendo o pensamento de dois grandes escolarcas da Academia de Platão: Arcesilau e Carnéades. Duas questões de cunho epistemológico sobressaem-se nessa disputa: i. Podemos conhecer a Verdade? ii. É possível dar assentimento a alguma coisas, sem correr o risco de estarmos enganados?

5.4.1 A apropriação da dúvida cético-acadêmica

Agostinho discorre sobre estas questões no *Contra Academicos*, e, já nesta obra, apropria-se da dúvida cética, tomando-a como instrumento de busca da Verdade, desenvolvendo com isso, uma série de argumentos filosóficos, favoráveis ao assentimento da Verdade, que conforme defendemos, perpassam por todos as *pathematas* da alma dispostas na teoria da “linha dividida do Filósofo grego Platão”.

O método dialético-dubitativo agostiniano de busca da Verdade, bem como o esquema de apropriação/superação da dúvida acadêmica, pressupõe alguns axiomas de ordem principiológica, que servirão de lastro para a construção dos argumentos levantados por Santo Agostinho contra o ceticismo acadêmico:

- a) **A Interioridade Agostiniana:** o método de Santo Agostinho pressupõe uma noção de trajetória que parte da exterioridade-de-si para a interioridade íntima de um eu-que-pensa sobre si-mesmo e sobre a realidade sensível/inteligível que lhe envolve.
- b) **Nosce te ipsum:** passa por um processo de autoconhecimento-de-si. Só poderei conhecer a Deus, se conhecer primeiramente a mim mesmo. Conhecendo a mim-mesmo, conhecerei a Deus dentro de mim.

²⁰¹ O mapeamento sintético de todo processo de “superação da superação: apropriação/superação da dúvida acadêmica na busca da verdade na filosofia da interioridade de Santo Agostinho” encontra-se esquematizado no apêndice deste trabalho.

- c) **Núcleo *a priori* do seu método dialético-dubutivo:** *Credo ut intelligam, intelligo ut credam*: esta é a base de todo o sistema filosófico de Santo Agostinho. Ele primeiramente crê, em seguida, especula sobre o objeto de sua crença;
- d) **Arcabouço primário que envolve o esquema de apropriação e superação da dúvida acadêmica:** todo o modelo proposto obedece a um processo composto de três fases distintas: Disputa (*Disputatio*), Questão (*Quaestio*) e a Descoberta (*Inventio*);
- e) **A dúvida metódica:** é um método dubutivo, onde a dúvida é colocada de modo temporário, ou seja, ela precisa ser superada.

5.4.2 A superação da dúvida cético-acadêmica

Munido destes elementos fundamentais, Santo Agostinho inicia suas argumentações contra o ceticismo percorrendo todo o esquema da linha dividida de Platão: *eikasia* (suposição), *pistis* (crença), *dianoia* (entendimento) e *noesis* (intelecto) segundo figura acima. Através destes argumentos que o *hipponensis* consegue superar a dúvida acadêmica, evidenciando com isso, a possibilidade de certeza na Filosofia.

Os argumentos de Santo Agostinho devidamente ordenados e sistematizados em cada uma das *pathematas* da alma ficaram assim dispostos:

- **Mundo sensível**
 - a) ***Eikasia***: *pathemata* que envolve o âmbito das *suposições* e das *imagens*, neste campo de pensamento, Agostinho apresenta seus argumentos sobre as *representaçõescompreensivas* da Definição de Zenão; o problema da multiplicidade/unidade do mundo e a problemática dos sonhos;
 - b) ***Pistis***: esta *pathemata* refere-se aos ob-jectos sensíveis. Agostinho apresenta soluções para um antigo problema, descrito nas *Hipotiposis Pirrônicas* do famoso doxógrafo cético, Sexto Empírico: o problema do remo imerso na água;

- **Mundo inteligível**
 - c) ***Dianoia***: neste campo de pensamento encontram-se as Ideias matemáticas como os números e as figuras geométricas. Agostinho tenta provar a imutabilidade dos números e das leis matemáticas, as quais independem da vontade e do querer humano;
 - d) ***Autonoésis***: não é uma *pathemata* platônica, todavia, após ultrapassar o nível dianoético de pensamento, Nosso Pensador reflete sobre a sua própria existência ontológica no mundo. Este momento tornar-se-á um marco para toda filosofia, por ser a primeira vez que um pensador reflete sobre a sua própria condição ontológica-existencial: “se me engano existo” (*si fallor sum*). Denominamos esta *pathemata* de pensamento, *autonoésis*, por se tratar de uma autorreflexão do homem sobre si mesmo.

- e) *Noesis*: talvez esta seja a mais importante das afecções anímicas para Santo Agostinho. Isto porque, é neste campo intelectual de pensamento onde se dá o *salto metafísico* e, conseqüentemente, o encontro com a Verdade *imutável, transcendente* e, paradoxalmente *imanente* ao homem. Isto se dá via processo de Iluminação Divina.

5.4.3 A superação da superação: a Iluminação divina no homem

Como podemos ver, o método dialético-epistemológico-agostiniano de busca da Verdade, apesar de ser um método voltado para interioridade da alma, assume um sentido ascendente, na medida que percorre as *pathematas* anímicas em sua própria interioridade. Assim, nosso Filósofo vai ascendendo em cada grau das afecções, até alcançar o ápice de sua alma e cair no Absoluto transcendente (salto metafísico).

Com o salto no transcendente, Agostinho alcança o fim *onto-teleológico* de todo seu sistema metafísico-filosófico-cristão: a *beatitude* ou a felicidade cristã. Esta se dá com a contemplação do Deus/Verdade de Agostinho. Similarmente, como acontece na metáfora da caverna de Platão, onde o Filósofo, ascendendo do interior para o exterior da caverna, consegue finalmente olhar e contemplar o sol face-a-face.

O Sol é figura central na doutrina da iluminação divina de Santo Agostinho. Ele é e representa a própria Verdade, nosso Mestre interior que nos instrui a partir do interior mais íntimo da nossa alma. Assim como o sol natural ilumina os objectos sensíveis para que possamos enxergá-los, da mesma forma, o Mestre interior irradia a luz de sua Verdade no intelecto humano, desvelando as realidades inteligíveis (*Species ou Rationis*) encobertas pelas sombras da materialidade e da ignorância.

Todavia, para que a iluminação divina aconteça, é necessário que alma passe por um processo de purificação moral/espiritual. Esta purgação ou limpeza interior, torna-se imprescindível para que a alma esteja apta para com o contato com a Verdade e, conseqüentemente, com o divino, atributo ontológico primordial da Verdade transcendente de Agostinho.

Assim, a superação da superação agostiniana efetiva-se com o processo de iluminação divina no homem. Onde, após superar todos os limites de sua alma, atinge o mais fino patamar de intelecção que pode ser alcançado pelo homem: a contemplação da própria Verdade imortal e transcendente que brilha paradoxalmente em seu interior. Todavia, dada as limitações próprias

da matéria, a contemplação da Verdade nesta esfera sensível não se dá de forma plena, esta só será possível na eternidade quando o homem poderá enfim, olhar para o *Sol* sem nenhuma reserva ou impedimento, e assim, contemplar a Luz imutável da Verdade irradiando seu brilho com todo o seu esplendor.

6 CONCLUSÃO

No decurso desta tese, foi propósito nosso, demonstrar a maneira com a qual Santo Agostinho conseguiu suplantar o ceticismo vigente na Academia Média de Platão, usando como instrumento dialético de disputa a própria dúvida cético-acadêmica, por ele apossada, unicamente para cumprir com este fim. Para isto, elaboramos um articulado esquema teórico-conceitual denominado por nós de "*superação da superação: apropriação/superação da dúvida acadêmica na filosofia da interioridade agostiniana*", onde foi detalhado todo processo gnosiológico-agostiniano de busca da Verdade.

Todavia, antes de adentrar na *gnosiologia agostiniana* propriamente dita, sentimos a necessidade de concentrar nossos esforços na construção de um capítulo propedêutico, dedicado à história do ceticismo grego. Sua finalidade foi elucidar pontos nebulosos e controversos acerca desta doutrina, cujo não-esclarecimento, implicaria certamente numa compreensão equivocada sobre as bases que fundamentaram a disputa acadêmica, as quais impulsionaram à construção de toda epistemologia do Santo Doutor, uma vez que a busca da Verdade em Santo Agostinho, inicia-se com sua peleja contra a filosofia cética.

Assim, considerando o exposto, procuramos mostrar no primeiro capítulo da nossa pesquisa que, ao longo do tempo, o ceticismo grego passou por diversas nuances de ordem gnosiológica, que acabaram afetando "*doutrinariamente*" o pensamento original do seu fundador, Pirro de Élis. Isto favoreceu o fato de que, alguns historiadores do ceticismo grego, tomando como base estas variações de pensamento, o classificassem em quatro fases distintas: *o ceticismo antigo, acadêmico, dialético e empírico*.

Todavia, em sua segunda fase o ceticismo acabou por afastar-se da radicalidade pirrônica, dando origem a tradição acadêmica, marcada pelo probabilismo (*πιθανον*) de Carnéades e a doutrina do razoável (*ευλογον*) de Arcesilau. Nesse período, predominou um tipo de ceticismo mais brando que aquele praticado naquela fase anterior. Além dos já citados Carnéades e Arcesilau foram também representantes desta fase Filo de Larissa e o grande estadista romano, Marcus Tulio Cícero o qual imprimiu uma vertente mais eclética e ainda mais atenuada de ceticismo.

Isto posto, nossa exposição sobre a história do ceticismo grego, em muito nos auxiliou na contextualização do ambiente e do pensamento vigente na época de Santo Agostinho. E, para que esta localização espacial/temporal fosse realizada de forma desnuviada e honesta, a retrospectiva dos fatos que antecederam o pensamento cético no período pré-acadêmico tornou-

se necessário, bem como, o destino que o mesmo tomaria em seus períodos posteriores até alcançar o seu crepúsculo final no século IV de nossa era.

Na sequência, tendo em vista a importância do processo de formação intelectual de Santo Agostinho na construção do seu método gnosiológico de busca da Verdade, fizemos um levantamento de todo itinerário intelectual traçado por nosso Filósofo, com o intuito de evidenciar a influência de cada etapa deste percurso racional/espiritual no desenvolvimento do esquema de apropriação e superação da dúvida cético-acadêmica até seu encontro com a Verdade no momento por nós denominado de superação da superação.

A sólida formação acadêmica nas artes liberais já começava, desde aquele momento, a moldar o espírito inquieto do jovem Agostinho. Foi durante estes estudos que conheceu o “*Hortensius*” de Cícero, que segundo ele próprio, marcaria para sempre a sua vida. Não obstante, paralelo a isto, crescia juntamente com Nosso Pensador, a vaidade e o orgulho, sentimentos que recaem naturalmente sobre todos aqueles que depositam, demasiadamente, sua confiança em si mesmos, sem reconhecer sua baixaza diante do Sagrado. Com esta disposição que Agostinho conheceu o materialismo maniqueu.

O maniqueísmo prometia apresentar uma solução satisfatória a dois grandes problemas de sua época: a gênese do universo e a origem do mal. Esta promessa atraiu a atenção de Agostinho, fazendo-o permanecer nesta seita durante nove anos de sua vida. Todavia, não encontrando as respostas que esperava, desiludiu-se, e finalmente, acabou abandonando aquela religião. Após a saída do maniqueísmo, nosso Filósofo assume o posto de orador do Império indo morar em Milão. Lá, outro livro de Cícero voltaria a exercer forte influência sobre o pensamento do Santo Doutor, desta vez uma obra que trata sobre a natureza do conhecimento humano, denominada “*Academica*”. Foi por meio desta obra que o Hiponense conheceu o ceticismo de Arcesilau e Carnéades.

O ceticismo praticado por estes dois escolarcas da academia média defendia a impossibilidade do homem para alcançar o conhecimento/verdade, devido às limitações próprias dos sentidos que os impediriam de apreender a realidade das coisas, tal como elas são. Agostinho aderiu a este pensamento durante um curto período de sua vida, todavia, o fato de jamais encontrar a Verdade parece nunca ter aquecido o coração inquieto de Agostinho, ao contrário, foi o descontentamento com a doutrina cética que o levou a apropriar-se da dúvida que nortearia todo o seu método de busca da verdade.

Neste mesmo período, Agostinho conheceu Ambrósio, o erudito Bispo de Milão que lhe apresentou o conceito de substância espiritual (*substantia spiritualis*), outro componente imprescindível na construção do esquema especulativo-gnosiológico de apreensão da Verdade

do Santo Doutor. Ambrósio também foi o responsável por introduzir o Filósofo africano nos círculos de estudo neoplatônicos. Em meio a estes estudos, deparou-se com a distinta ontologia grega, representada pelo grande mestre Platão e seus seguidores neoplatônicos, Plotino, Porfírio, Jâmblico e Apuleio. O pensamento destes ilustres Filósofos, mais tarde serviria de lastro para construção da sua eminente doutrina da interioridade, a qual recobre todo método especulativo que ora defendemos.

Isto posto, Agostinho utilizou todo o conhecimento acumulado ao longo de sua vida para encontrar e conhecer a Verdade. Toda sua formação intelectual, a começar pelas artes liberais, mesmo a sua experiência frustrante no maniqueísmo, a sua adesão temporária ao ceticismo, sua passagem pelo neoplatonismo, tudo foi canalizado para cumprir com o *telos* metafísico-ontológico de encontrar a Verdade que tanto desassossego causou ao coração inquieto do Nosso Pensador.

Assim, após apresentarmos todo o itinerário intelectual de Santo Agostinho, aportamos no momento onde foi mapeado todo esquema de apropriação/superação da dúvida acadêmica do Hiponense. Para isso, notabilizamos as principais características do método dialético de interioridade do nosso Filósofo, bem como seus aspectos históricos-temporais que remontam ao método dialético (*διαλεκτική τεχνη*) utilizado por Platão e, sobretudo, pelos estóicos, com o intuito de imprimir as marcas deste processo de busca pela Verdade no esquema que ora apresentamos.

Na descrição do método especulativo-agostiniano de busca da verdade, identificamos uma tríade de elementos que reveste todo esquema investigativo que nos propomos a estudar: a disputa (*disputatio*), a questão (*quaestio*), e a descoberta (*invento*). Tais componentes entrelaçam-se com o modelo proposto de apropriação e superação da dúvida acadêmica, uma vez que na *disputa* encontra-se o desenvolvimento de todo o processo dialético envolvido na busca especulativa; na *questão* a inserção/apropriação da dúvida em si; e por fim, a *descoberta* que equivale à superação da dúvida acadêmica, fechando com isso, o fluxo de todo o processo gnosiológico de busca do conhecimento/verdade.

Todavia, antecedendo à especulação natural do método agostiniano, encontramos o enunciado que fundamenta, ao mesmo tempo que aciona todo esquema de apropriação e superação da dúvida acadêmica, expresso na fórmula: *credo ut intelligam, intelligo ut credam* (creio para compreender, compreendo para crer), denominado neste estudo de núcleo *a priori* do método especulativo. Santo Agostinho não abre mão desta condição, a fé precede a razão sempre, toda sua investigação filosófica constitui-se uma busca do entender, aquilo que foi previamente assentido pela sua fé.

Uma vez estabelecida esta condição, o método especulativo-filosófico-agostiniano é ativado, dando início ao processamento das etapas do esquema que compreende a apropriação e superação da dúvida acadêmica, com o fim de alcançar a Verdade inteligível no interior do próprio homem.

A primeira etapa do nosso modelo, envolve a apropriação da dúvida cética como instrumento metodológico de busca da Verdade. Ao se apropriar da dúvida acadêmica como instrumento perquiritivo do seu método, Santo Agostinho contorna a lógica do seu tempo, transferindo os fins para os meios, ou seja, a dúvida que no ceticismo era posta como *telos* do Filósofo – daí, o caráter zetético do ceticismo –, em Agostinho ela passa a ser momentânea, um instante de escuridão prestes a ser superado mediante esforço dialético.

Durante o desenvolvimento dos argumentos que levou Santo Agostinho à superação da dúvida cética e, conseqüentemente, do próprio ceticismo vigente na Academia Média de Platão, observamos que o mesmo empreendeu um itinerário metafísico-racional que acompanhou toda trajetória da linha dividida proposta pelo Filósofo ateniense no livro VI de “*A República*”: *eikasia*, *pistis*, *dianoia* e *noesis*.

Assim, considerando a *eikasia* uma *pathemata* da alma platônica referente às imagens e as sombras na escala de gradação dos seres, temos que os primeiros argumentos de Santo Agostinho contra os Acadêmicos se deram justamente nesta instância da linha dividida de Platão. Exemplo disso, a natureza do argumento que Agostinho utilizou para comprovar o assenso do conhecimento em nível sensível neste primeiro momento: o critério da verdade do estoico Zenão de Cício, que traz subjacente em sua fórmula a possibilidade de conhecimento de um ob-jecto sensível cuja *imagem* (*εικονες*) racional foi impressa na alma no momento da aparição (*φαντασια*) deste ob-jecto.

Ascendendo na escala da linha dividida, nosso Filósofo adentra no segundo grau de afecção da alma, a *pistis*. O argumento utilizado contra os céticos neste patamar intelectual, é um retorno a uma antiga aporia grega sobre a veracidade dos sentidos: o problema do remo imerso na água. Sem adentrar no desenvolvimento do argumento em si, o fato é que ao refutar esta aporia, Agostinho adentra o segundo nível das afecções anímicas da linha partida de Platão, referente aos ob-jectos e aos seres.

Dando seguimento em suas discussões, o *hipponensis* supera o campo do conhecimento sensível elevando a disputa acadêmica para a esfera inteligível, ao aportar no campo do conhecimento dos entes matemáticos: nível dianoético de pensamento no esquema da linha segmentada de Platão. Nesta altura da linha partida, o Santo Doutor argumenta a favor

do conhecimento que pode ser obtido a partir das realidades matemáticas, constatadas por ele como verdades *imutáveis, necessárias e universais*.

Entrementes, ao ultrapassar o seguimento dianoético Santo Agostinho realiza uma das manobras filosóficas mais bem elaboradas em toda história da filosofia. Ele transfere o foco de perquirição da Verdade, de uma realidade *ad extra* para uma realidade *ad intra*, onde a alma racional (eu-pensante) ao refletir sobre a sua própria existencialidade no mundo – meditação sobre a primeira pessoa –, chega à conclusão de que mesmo no caso de estar enganado (dúvida ontológica-existencial) quanto a sua própria existência, o fato de *enganar-se*, já é *per si*, condição de certeza na reflexão filosófica, pois mesmo para isto (enganar-se), é necessário antes existir. Assim, esta meditação íntima da alma racional que conduz a uma *autoconsciência-se-si-mesmo*, é representada nos textos agostinianos através da fórmula: *si fallor, sum* (se me engano, existo).

Isto posto, sendo esta meditação, um pensamento próprio e original do nosso Filósofo, e ainda, para não fugirmos do esquema da linha dividida proposto por Platão, consideramos salutar enquadrarmos esta meditação agostiniana, numa nova *pathemata* designada exclusivamente para comportar este campo de conhecimento inaugurado por Santo Agostinho, assim, nomeamos este novo grau de afecção da alma de *autonoética*.

Com isto, fechamos as duas primeiras etapas do processo de apropriação e superação da dúvida cético-acadêmica, restando apenas o momento que coroou todo o método especulativo de busca da Verdade de Santo Agostinho: a superação da superação, terceira e última etapa do método especulativo que se realiza no nível noético de pensamento, considerando o esquema da linha dividida de Platão, conforme o modelo que defendemos nesta pesquisa.

Destarte, o método especulativo-agostiniano de busca da Verdade alcança seu limite de cognoscibilidade na *pathemata* autonoética de pensamento. Assim, o encontro com a Verdade transcendente, ainda que imanente no homem, já não mais depende da aplicação de um método ou mesmo a técnica dialética-objetiva-discursiva para realizar-se. Isto porque, conforme foi constatado no desenvolvimento deste estudo, a Verdade é superior àquilo que há de mais nobre no homem, isto é, a sua *mens*. Assim sendo, a mesma subjuga não apenas o homem, mas toda a realidade criada, sendo seu desvelamento, uma ação que depende unicamente da vontade desta mesma Verdade em deixar-se revelar.

Isto posto, o encontro com a Verdade acontece mediante processo de *iluminação divina* no último e mais elevado seguimento da linha dividida de Platão: **o nível noético de pensamento**. Todavia, a utilização da dúvida acadêmica como instrumento especulativo de

busca, não pode jamais ser desconsiderado, uma vez que a mesma foi necessária até o momento de superação do nível auto-noético, para conduzir o homem às portas do encontro com a Verdade. Não obstante, o acesso ao inteligível-noético, se dá mediante uma espécie de “*salto metafísico*” (involuntário) da alma para o transcendente, impulsionado pela Luz da Verdade – ou, mais propriamente, o Mestre interior – que atinge o intelecto humano no momento em que esta mesma Verdade permite-se conhecer. A este processo, denominamos superação da superação.

Assim, é na teoria da Iluminação Divina onde desemboca toda a gnosiologia agostiniana. Esta por sua vez, é uma (re)adaptação cristã da doutrina da reminiscência platônica, onde o conhecimento é gerado, não pela lembrança das Ideias Eternas numa vida passada (*metempsychose*), mas pela luz da Verdade que ilumina as Razões eternas (*Rationes aeternae*) ou Espécies (*Species*) no intelecto humano. Uma alusão clara à metáfora do Sol (*αναλογία του ήλιου*) e ao mito da caverna de Platão (*μύθος του σπηλαιίου του Πλάτωνα*), apresentados no livro VI e VII de *A República*, respectivamente.

Destarte, a iluminação está condicionada à purificação moral/espiritual da alma que pode ser realizada através da prática das virtudes e do afastamento das paixões do mundo. Em outras palavras, somente uma alma pura pode ascender até o segmento noético e contemplar a luz da Verdade (Sol inteligível) em seu próprio interior. Nisto consiste o fim teleológico e, conseqüentemente, a felicidade (beatitude) do Filósofo-cristão para Santo Agostinho: acender do mundo sensível para alcançar a contemplação da Verdade transcendente-imanente na esfera inteligível (movimento ascensional/conversional da alma), via interioridade e conhecimento de si-mesmo (*nosce te ipsum*).

Em síntese, nosso estudo encontrou seu termo no nível noético da escala da linha dividida de Platão. Nossa construção assentou-se na ideia de que para combater o ceticismo, Santo Agostinho se *apropriou* da dúvida acadêmica (instrumento cético) empregando-a como recurso metodológico contra a doutrina do não-assentimento da Verdade. Para isso, atravessou todas as *pathematas* da alma do esquema da linha segmentada do Filósofo ateniense, *superando* em cada nível, a obscuridade da incerteza cética, levando à comprovação do assenso do conhecimento/Verdade, fato inaceitável por esta escola. Após esta etapa, para atingir o nível noético propriamente dito, e alcançar a contemplação da Suprema e Única Verdade, contou com o auxílio da Iluminação Divina, que aqui se confunde com a superação da superação do modelo por nós esquematizado.

REFERÊNCIAS

Fontes primárias

AGOSTINHO DE HIPONA. As ideias (*De ideias*). Trad. de Moacyr Novaes. **Discurso - Revista do Departamento de Filosofia da USP**. São Paulo: Barcarolla/Discurso, 2008 (40), p. 377-380.

AGUSTIN, San. Soliloquios - De la vida feliz - Del orden. *In: Obras completas de san Agustín*. ed. bilingue. Trad. y org. de Victorino Capanaga. Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 1994. Tomo I.

_____. Las confesiones. *In: Obras completas de san Agustín*. 9. ed. bilingue. Trad. de Angel Custodio Vega. Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 1998. Tomo II.

_____. Contra los académicos - Del libre albedrío - De la cantidad del alma - Del maestro. Del alma y su origen - De la naturaleza del bien: contra los maniqueos. *In: Obras completas de san Agustín*. Trad., introd e notas de Victorino Capánaga, Evaristo Seijas, Eusebio Cuevas, Manuel Martínez e Mateo Lansero. 3. ed. bilíngue. Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 1963. Tomo III.

_____. De la verdadera religión - De los costumbres de la Iglesia. *In: Obras completas de san Agustín*. Trad., introd. y notas de Victorino Capánaga, Teófilo Prieto, Andrés Centeno, Santos Santamarta e Erminio Rodríguez. 3. ed. bilíngue. Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 1956. Tomo IV

_____. La Trinidad. *In: Obras completas de san Agustín*. ed. bilingue. Trad, introd. y notas de Luis Arias. Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 1985. Tomo V.

_____. Sermones 1 - 50. *In: Obras completas de san Agustín*. ed. bilingue. Trad. de Miguel Fuertes Lanero y Moises Ma. Campelo. Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 1981. Tomo VII.

_____. Sermones 51-116. *In: Obras completas de san Agustín*. ed. bilingue. Trad. de Lope Cilleruelo, Moises Ma. Campelo, Carlos Moran y Pio de Luis. Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 1983. Tomo X.

_____. Cartas 124 - 187. *In: Obras completas de san Agustín*. Ed. bilingue. Trad., introd. y notas de Lope Cilleruelo. Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 1987. Tomo XIa

_____. Tratados sobre el Evangelio de San Juan (1). *In: Obras completas de san Agustín*. ed. bilingue. Trad., de Teófilo Pietro. Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 1965. Tomo XIII.

_____. Tratados sobre el Evangelio de San Juan (2). *In: Obras completas de san Agustín*. ed. bilingue. Trad. de Vicente Rabanel. Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 1965. Tomo XIV.

_____. De la doctrina cristiana - Del Génesis a la letra Incompleto. *In: Obras completas de san Agustín*. ed. bilingue, trad, introd. y notas de Balbino Martín, Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 1957, Tomo XV.

- _____. **La ciudad de Dios (1º)**. In: **Obras completas de san Agustín**. ed. bilingüe. Introd. general y notas de Victorino Capanaga. Trad. de Santos Sanatamarta del Rio y Miguel Lanero. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1988. Tomo XVI.
- _____. **La ciudad de Dios (2º)**. In: **Obras completas de san Agustín**. ed. bilingüe. Trad. de Santos Sanatamarta del Rio y Miguel Lanero. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 2001. Tomo XVII.
- _____. **Enarraciones sobre los Salmos 1-40**. In: **Obras completas de san Agustín**. ed. bilingüe. Trad. de José Moron. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1964. Tomo XIX.
- _____. **Las dos almas**. In: **Obras completas de san Agustín**. ed. bilingüe. Trad., introd. y notas de Pio de Luis. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1986. Tomo XXX.
- _____. **La inmortalidad del alma - La fé y el simbolo de los apóstolos**. In: **Obras completas de san Agustín**. ed. bilingüe. Trad. introd. de Lope Cilleruelo *et al.* Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1988. Tomo XXXIX.
- _____. **Las retrataciones**. In: **Obras completas de san Agustín**. ed. bilingüe. Trad., introd. y notas de Teodoro C. Madrid. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1995. Tomo XL.
- _____. *Los Principia Dialecticae*. Introducción y estudio complementario de Felipe Castañeda. ed. bilingüe. Trad. Universidad de los Andes. Bogotá: Uniandes, 2003.

Fontes secundárias

- ANNAS, Julia & BARNES, Jonathan. *Introdução, in Sexto Empírico. Outlines of scepticism*. Cambridge University. New York/USA: 2000, p.12.
- ARISTÓTELES. *Tópicos*. In: **Órganon: Categorías, Da interpretação, Analíticos anteriores, Analíticos posteriores, Tópicos, Refutações Sofísticas**. 2. ed. Trad. de Edson Bini. Bauru: 2010.
- AYOUB, Cristiane Negreiros Abbud. **Iluminação trinitária em Santo Agostinho**. São Paulo: Paulus, 2011.
- BÍBLIA VULGATA. Latim. BIBLIA SACRA: Iuxta Vulgatam Versionem. Trad. de *Eusebius Sophronius Hieronymus. Editionem quintam*. Esturgarda: Deutsche Bibelgesellschaft, 2011.
- BROCHARD, Victor. **Les Sceptiques Grecs**. 2. ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1959.
- BURTON, Philip. *The vocabulary of the Liberal Arts in Augustine's Confessions*. In: POLLMAN, K e VESSEY, M. (Org.). **Augustine and the disciplines: from Cassiciacum to Confessions**. New York: Oxford University Press, 2005, p. 142.
- BROWN, Peter. **Santo Agostinho: uma biografia**. Trad. de Vera Ribeiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2008.
- CAMPELO, Moisés M. **Temas de filosofia agostiniana**. Trad. de Cristiano Zeferino de Faria. Curitiba: Scripta, 2013.
- CAPANAGA, Victorino. *Introducción general y primeiros escritos*. In: **Obras de San Agustín**. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1969, v. 1, p. 6.

_____. **Agustín de Hipona: maestro de la conversión cristiana.** Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos/BAC, 1974.

CASTAÑEDA, Felipe. Los Principia Dialecticae: y el problema de cómo hacerse y mantenerse creyente. *In:* AGUSTÍN DE HIPONA. **Principios de Dialectica.** ed. bilingue. Trad. da Universidad de los Andes. Bogotá: Uniandes, 2003.

CHIESARA, Maria Lorenza. **Historia del escepticismo griego.** Trad. de Pedro Badenas de la Peña: Italiano e Grego. Madrid: Ediciones Siruela, Biblioteca de Ensayo 54/Serie Mayor, 2007. p. 244.

CICERO. **De Natura Deorum, Academica.** Trad. de H. Rackham. Bilíngue: Latim-English. London: Willian Heinemann, 1967.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **O problema do mal na polêmica antimaniqueísta de Santo Agostinho.** Porto Alegre: Edipucrs; Recife: Unicap, 2002.

_____. **Maniqueísmo: história, filosofia e religião.** Petrópolis: Vozes, 2003.

CHISHOLM, Roderick M. Curso moderno de filosofia: teoria do conhecimento. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1969.

CROUSE, Robert. *Paucis mutatis verbis:* o platonismo de Santo Agostinho. *In:* DODARO, Robert e LAWLESS, George (Org.). **Agostinho e seus críticos.** Trad. de Caio Pereira. Curitiba: Scripta Publicações, 2013, p. 63-79.

DUMONT, Jean-Paul. Ceticismo. *In:* Encyclopaedia Universallis France. Tradução de Jaimir Conte. Paris: 1986.

FRAILE, Guillermo. Historia de la filosofia: Grecia y Roma. 2. ed. Madrid: La Editorial Catolica, 1965. v. I.

GELIO, Aulo. **Noites áticas.** Tradução de José Rodrigues Seabra Filho. Londrina: EDUEL, 2010.

GILSON, Etienne. **Introduction a L'étude de Saint Augustin.** 3. ed. Paris: J. Vrin, 1949.

HORN, Christoph. **Agostinho:** conhecimento, linguagem e ética. Trad. de Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: Edipucrs, 2008.

JASPERS, Karl. **Plato and Augustine:** from the great philosophers. New York: A Harvest Book, 1966, v. 1, p. 87.

JOLIVET, Regis. **San Agustín y el neoplatonismo cristiano,** Trad. de G. Blanco; O. Iozzia; M. Guirao ; J. Otero ; E. Pironio y J. Ogar. Buenos Aires: Ediciones C.E.P.A, 1932.

_____. **Curso de Filosofia.** Tradução de Eduardo Prado Mendonça. 17. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1987.

LAÉRTIOS, Diôgenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres.** 2. ed. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da UnB, 2008.

LEONI, G. D. A literatura romana. 5. ed. São Paulo: Nobel, 1958.

MAGARIÑOS, Antonio. Cícéron. Madrid: Labor, 1951.

MALESTA, Michele. Dialéctica. *In:* FITZGERALD, Allan D. **Diccionario de San Agustín:** San Agustín a través del tiempo. Espanha: Monte Carmelo, 2001, p. 394-398.

MATTHEWS, Gareth B. Santo Agostinho: a vida e as ideias de um filósofo adiante de seu tempo. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

- MARROU, Henri-Irénée. **Saint Augustin et la fin de la culture antique**. Paris: E. de Boccard, Éditeur, 1938.
- MONDOLFO, Rodolfo. El pensamiento antiguo: historia de la filosofía greco-romana. 4. ed. Buenos Aires: Losado, 1959. Tomo II.
- NOVO TESTAMENTO (HKAINHΔΙΑΘΗΚΗ). KATAMAΘΘAION. Grego. 2. ed. London: The British and Foreign Bible Society, 1954.
- PASTOR, Félix Alexandre. Deus e a felicidade: filosofia e religião em Agostinho de Hipona. **Síntese Nova Fase**. Belo Horizonte, v.20, n. 63, p. 617-637, 1993.
- PAVIANI, Jayme. **Filosofia e método em Platão**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.
- PEÑA, Angel, P. **San Agustín de Hipona: el buscador de la verdad**. Lima, Perú: [s.n.], 2011.
- PEREIRA, J. Dias. Nota biográfica sobre Santo Agostinho. In: AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus**. Trad., prefácio, nota biográfica e transcrição de PEREIRA, J. Dias. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996, v. 1, p. 14.
- PLATÃO. **A Republica**. 9. ed. Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- _____. Fédon. In: **Diálogos: O Banquete, Fédon, O Sofista e Político**. Trad. de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 1ª Ed. Porto Alegre: Abril Cultural, 1972.
- _____. **Mênon**. Trad. de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: EDPUCRJ; Loyola, 2001.
- PLATO. Theaetetus and Sophist. Tradução de Harold North Fowler. Michigan: Loeb Classical Library, 2006.
- PLOTINO. **Enéadas**. v.4. Espanhol. Disponível em: http://laescalera-sophia.com.ar/biblioteca/Eneada_4.pdf. Acesso: 10 de julho de 2014.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dário. História da filosofia: Antiguidade e Idade Média. São Paulo: Paulus, 1990. v. 1.
- _____. História da filosofia antiga. São Paulo: Loyola, 1994. v. 3.
- RICÓN GONZALES, Alfonso. **Signo y lenguaje en San Agustín**. Bogotá: Centro Editorial, Universidad Nacional, 1992.
- SANTOS, David G. Mitologia e drama da metafísica de Plotino. **Revista Cadmo**. Coimbra, n. 18, p. 133-168, 2008.
- ΣΕΞΤΟΥ ΕΜΠΕΙΡΙΚΟΥ. Πυρρονειοι Υποτυπωσεις. Beroline: 1842.
- STREFLING, Sérgio Ricardo. A Atualidade das *Confissões* de Santo Agostinho. **Revista Teocomunicação**, Porto Alegre, v. 37, n. 156, p. 259-272, junho/2007.
- _____. Os sete graus de atividade da alma humana no *De Quantitate Animae* de Santo Agostinho. **Revista Trans/Form/Ação**, Marília, v. 37, n. 3, p. 179-200, Set./Dez., 2014.
- TAYLOR, John Hammond. St. Augustine and the Hortensius of Cícero. **Studies in Philology**. The University of North Caroline. Vol. 60, nº 3, p. 487-498, July, 1963.
- TESTARD, Maurice. **Saint Augustin et Cicéron: Cicéron dans la Formation et dans L'oeuvre de Saint Augustin**. Paris: Études Augustiniennes, 1958.
- ULLMANN, Reinholdo Aloysio. **Plotino: um estudo das Enéadas**. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

APÊNDICE

APÊNDICE A – ABREVIATURAS E SIGLAS

Obras de Agostinho de Hipona

<i>Conf.</i>	<i>Confessionum</i> (Confissões)
<i>Contra acad.</i>	<i>Contra academicos</i> (Contra Acadêmicos)
<i>De beat. vita</i>	<i>De beata vita</i> (Sobre a vida feliz)
<i>De civ. Dei</i>	<i>De civitate Dei</i> (Sobre a cidade de Deus)
<i>De dial.</i>	<i>De dialectica</i> (Sobre a dialética)
<i>De doc. christ.</i>	<i>De doctrina christiana</i> (Sobre a doutrina cristã)
<i>De duabus anim.</i>	<i>De duabus animabus contra manichaeos</i> (Sobre a dualidade da alma, contra os maniqueus)
<i>De fid. et symb.</i>	<i>De Fide et Symbolo</i> (Sobre a fé e o símbolo)
<i>De Gen. litt. imp.</i>	<i>De Genesi ad litteram imperfectus</i> (Sobre o Gênesis ao pé da letra, inacabado)
<i>De imort. anim.</i>	<i>De immortalitate animae</i> (Sobre a imortalidade da alma)
<i>De lib. arb.</i>	<i>De libero arbitrio</i> (Sobre o livre-arbítrio)
<i>De mag.</i>	<i>De magistro</i> (Sobre o mestre)
<i>De mor. Eccl. Cath. et mor. man.</i>	<i>De moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus manichaeorum</i> (Sobre os costumes da Igreja Católica e os costumes do maniqueus)
<i>De nat. boni</i>	<i>De natura boni</i> (Sobre a natureza do Bem)
<i>De nat. et orig. anim.</i>	<i>De natura et origine animae</i> (Sobre a natureza e origem da alma)
<i>De ord.</i>	<i>De ordine</i> (Sobre a ordem)
<i>De quant. anim.</i>	<i>De quantitate animae</i> (Sobre a potencialidade da alma)
<i>De Trin.</i>	<i>De Trinitate</i> (Sobre a Trindade)
<i>De vera rel.</i>	<i>De vera religione</i> (Sobre a verdadeira religião)
<i>Enarr. in Ps.</i>	<i>Enarrationes in Psalmos</i> (Comentário aos Salmos)
<i>Ep.</i>	<i>Epistolae</i> (Epístolas)
<i>Io. ev. tract</i>	<i>In Ioannis Evangelium tractatus</i> (Tratado do evangelho de São João)
<i>Ret.</i>	<i>Retractationum</i> (Retratações)
<i>Serm.</i>	<i>Sermones</i> (Sermões)
<i>Sol.</i>	<i>Soliloquiorum</i> (Solilóquios)

Obras de outros autores clássicos

<i>Acad.</i>	<i>Academica</i> (Acadêmica - Cícero)
<i>Catal.</i>	<i>Catilinam</i> (Catalinárias - Cícero)
<i>En.</i>	Enéadas (Plotino)
<i>H.P.</i>	Hipotiposis Pirrônicas (Esboços Pirrônicos - Sexto Empírico)
<i>Noites</i>	Noites Áticas (Aulo Gélcio)
<i>Rep.</i>	A República (Platão)
<i>Teet.</i>	Teeteto (Platão)
<i>Men.</i>	Mênon (Platão)
<i>Top.</i>	Tópicos (Aristóteles)
<i>Vidas</i>	Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres (Diógenes Laércio)

APÊNDICE B – Representação Esquemática (Σχηματική Παρουσιαση) do Modelo de Apropriação/Superação da Dúvida Acadêmica na Filosofia da Interioridade de Santo Agostinho.

