

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

“O ESTAMENTO DA VERDADE NO *CONTRA ACADEMICOS*
DE AGOSTINHO”

Pelayo Moreno Palacios

Tese a ser apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof.Dr.Moacyr Ayres Novaes Filho

SÃO PAULO
2006

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho ao meu Mestre e Orientador, Professor Moacyr Ayres Novaes Filho, que já desde a Dissertação de Mestrado, ao aceitar-me como orientando no Programa de Pós-Graduação de Filosofia, acompanhou durante todos estes anos as diversas elaborações, com pacientes correções e sugestivas anotações, e ajudou com sua provada e meritória dedicação e com suas acertadas e profundas colocações, à preparação e conclusão deste trabalho.

Com a minha mais profunda e sincera gratidão.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Professor José Carlos Estevão que como membro participante da banca do exame de qualificação, muito me ajudou com as suas análises profundas e pertinentes a melhor focalizar alguns dos aspectos tratados e, ao mesmo tempo, com os seus doutos comentários e densas anotações, a ressaltar e completar outros, sugerindo e descortinando novas perspectivas.

Ao Professor João Vergílio Gallerani Cuter que muito solícito também como participante da banca de qualificação, soube mostrar com muita sagacidade algumas novas abordagens nas questões tratadas, aportando bastante luz na explicitação de temas importantes.

Aos companheiros do CEPAME que me estimularam e deram força para terminar este trabalho.

Aos funcionários do departamento pelas suas diligentes informações e pronta ajuda em tudo.

Aos amigos que sempre souberam estar junto como Juvino, Marcelo, Mário, Brian, Joseph, Carlos e que me animaram para continuar trabalhando, como Gaspar, Domingo, Rafael e a todos aqueles que me ajudaram das mais diversas formas, como Roberto, Mônica e tantos outros.

À Ordem de Santo Agostinho pelas facilidades que me propiciou em todos os sentidos. E a minha família pelo seu contínuo apóio.

RESUMO

O objetivo da tese é mostrar, através da análise dos textos da obra *Contra Academicos* de Agostinho, o estamento da verdade: a sua situação e o seu valor. Para isso começamos por contextualizar a obra, fazendo uma divisão em três momentos importantes que a retórica usa na construção do discurso e que encontrariam uma certa correspondência com o percurso da vida de Agostinho. Deste modo, chegamos a compreender a importância de sua análise da verdade e o porquê da argumentação usada contra os acadêmicos, destacando a tríade Filosofia e Sabedoria, Razão e Autoridade, Platão e Cristo.

ABSTRACT

On the basis of a textual analysis of *Contra Academicos*, this thesis seeks to show the role of truth: its status and its value for Augustine. To accomplish that goal, I will, first of all, present the work in its context, dividing it into the three most important components which rhetoric utilizes in the construction of a discourse - components which to some degree correspond to the stages of Augustine's life. In that way, this thesis will seek to understand the importance of his analysis of truth and the reason for the kind of argumentation he follows, highlighting, as he does, the triad of Philosophy and Wisdom, Reason and Authority, Plato and Christ.

PALAVRAS-CHAVE | KEY WORDS (5)

Verdade

Ceticismo

Filosofia

Autoridade

Acadêmicos

Truth

Scepticism

Philosophy

Authority

Academics

SUMÁRIO

	Pág.
Resumo.	4
Abstract.	4
1. Introdução.	7
2. Contextualização da Obra.	9
2.1. Conversão e produção literária.	9
2.2. Fontes inspiradoras.	15
2.3. Estilo literário.	22
3. Divisão geral do <i>Contra Academicos</i> e percurso da obra.	26
3.1. Parte primeira da obra: O “Princípio” (I-II,3,9).	28
3.1.1. O convite ao Ideal Filosófico.	32
3.1.2. Da leitura do <i>Hortensius</i> ao maniqueísmo.	33
3.1.3. Da desilusão com o maniqueísmo ao ceticismo que o aproxima do cristianismo.	35
3.1.4. A filosofia e a sabedoria.	45
3.1.5. A leitura dos livros dos platônicos e das Escrituras.	50
3.1.5.1. A leitura dos livros dos platônicos e de Paulo nas <i>Confissões</i> .	62
3.1.5.2. A leitura dos livros dos platônicos e de Paulo no <i>De civitate Dei</i> .	69
3.1.6. Razão e autoridade.	76
3.2. Segunda parte da obra: O “Meio” (II,4 – III,19,42).	81
3.2.1. A leitura de Virgílio e seu uso.	82
3.2.2. A importância do retorno de Alípio no discurso.	86
3.2.3. A exposição de Agostinho.	88
3.2.4. A diferença entre antiga e nova Academia.	94
3.2.5. Gravidade do problema da verdade.	96
3.2.6. Início da argumentação de Agostinho.	101
3.2.7. A opinião a respeito dos Acadêmicos.	106

3.2.8. O discurso contínuo de Agostinho.	110
3.2.9. O valor da dúvida no discurso contínuo.	112
3.2.10. A definição de Zenão.	118
3.2.11. Platão-Cristo.	145
3.3. Terceira parte da obra: A “Conclusão” (III,20,43-45).	155
4. Encerramento.	159
5. Referências Bibliográficas.	161

1. Introdução.

No presente trabalho se pretende focalizar a verdade tal como é apresentada por Agostinho na sua obra *Contra Academicos*. Ocorre que para mostrar qual é a sua situação, seu valor e seu interesse na intenção do autor, faz-se necessário seguir muito de perto todos e cada um dos passos dados por ele dentro deste seu escrito, procurando entender as situações e as experiências narradas (que ajudam a decifrar melhor alguns dos conteúdos), além de analisar as diversas argumentações usadas contra os acadêmicos, as quais explicam, completam e mostram -cada vez mais nitidamente- a importância e o papel fundamental da verdade.

Com o intuito de ser o mais fiel possível à explicação do autor no que diz respeito ao papel da verdade, inicia-se com uma contextualização da obra, expondo a peculiaridade do momento em que foi escrita, seguida de uma divisão geral dos escritos, abrangendo os três discursos de cada um dos três volumes que a compõem em um único discurso geral, e que se divide em princípio, meio e conclusão. Uma vez justificada esta divisão, procura-se penetrar no seu conteúdo sem descaracterizá-lo e sem alterar, na medida do possível, a seqüência; é considerada também, em paralelo e dentro da primeira parte geral da divisão da obra, certa correspondência com o percurso seguido pelo próprio Agostinho desde o seu despertar para o ideal filosófico, com a leitura do *Hortensius*, até o momento da sua conversão.

Intercala-se a comparação entre a filosofia e a sabedoria, passando-se à leitura dos livros platônicos e das cartas paulinas, através das quais (e em face da relevância que o próprio Agostinho dá ao assunto) é aprofundada e analisada pormenorizadamente a complementação que faz entre ambos os textos, buscando-se maior luz, que venha não somente a valorizar toda a frescura original, bem como, servindo de aporte à pesquisa, para melhor compreender algum aspecto que ainda possa ter ficado obscuro no trajeto. Ao final desta primeira parte encontra-se uma análise entre razão e autoridade que, sem serem excludentes, contribuem – ambas - para o entendimento da segunda parte do discurso geral.

Ao se chegar à segunda parte da obra, ou meio, tenta-se explicar o bom uso virgiliano por parte de Agostinho, a fim de não permitir divagações e que possam ser seguidos todos os passos de sua exposição, o que indica – em conjunto com a chegada de Alípio – a retomada dos trabalhos com empenho, colocando a problemática em questão: a situação da verdade frente à afirmação acadêmica da impossibilidade de se chegar à ciência nas coisas tocantes à filosofia e do homem

ser sábio, consistindo a sua missão na busca da verdade. A partir dessa visão, são explicadas as diferenças entre a nova Academia de Arcesilau e a antiga Academia de Platão, quando Agostinho expõe a gravidade do problema que advém com essa nova proposição dos chamados acadêmicos, chegando ao aparente paradoxo de defender estes grandes varões e atacar sua doutrina pela sua perversa consequência, pois, se por um lado, parecem afirmar a busca da verdade, de fato, acabam com o critério da verdade para poder encontrá-la, afirmando, fundamentados numa definição de Zenão, o fundador do Pórtico, que sendo os sentidos passíveis de erro, nada pode ser percebido que seja acompanhado de indubitabilidade e, por tanto, a nada deve ser dado assentimento.

Na seqüência, segue a argumentação de Agostinho, que vai de encontro a estes, para mostrar que o sábio acadêmico deve agir conforme a razão e conhecer a sabedoria, além de deixar claro que até um ignorante como ele pode saber com certeza, ou chegar à ciência, através da filosofia – que divide em física, ética e dialética – superando, assim, o motivo pelo qual nada se pode afirmar. E não só defende, mas recupera a doutrina de Platão, que volta a brilhar em Plotino, ao elaborar, finalmente, uma filosofia perfeitamente verdadeira que é a do mundo inteligível, via para o conhecimento científico, embora exija como necessária a purificação dos sentidos e, por esse motivo, a limitação do número de seguidores.

Finalmente, uma vez recuperada esta via, ainda Agostinho propõe também uma segunda via, que está latente em vários momentos da obra: a do Filho de Deus encarnado, Verdade e Sabedoria de Deus, de cuja autoridade não quer se afastar, e expõe o valor e a importância de ambas as vias para conhecer a verdade sobre si mesmo e sobre Deus.

Observe-se que o texto do *Contra Academicos* usado no presente trabalho encontra-se no Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL), v.63, Vindobonae–Lipsiae, Hölder-Pichler-Tempsky A.G.1922, Recensuit Pius Knöll, Academiae Litterarum Vindobonensis.

Ressalve-se que a tradução portuguesa de todos os textos citados no trabalho é de responsabilidade do autor deste, exceto nos casos onde houver menção explícita do tradutor na nota explicativa. Quanto ao sistema de referência, o título da obra será citado em itálico por extenso na primeira citação e de uma forma resumida nas seguintes. Serão utilizados algarismos romanos na identificação dos capítulos e arábicos na dos parágrafos, conforme a numeração de CSEL. Este mesmo sistema será adotado para todas as demais obras citadas de Agostinho.

2. Contextualização da Obra.

2.1. Conversão e produção literária.

O *Contra Academicos* é a primeira obra escrita de Agostinho, conforme ele mesmo se expressa no livro das *Retractationes*,¹ onde faz uma revisão e enumeração crítica dos seus escritos. Corresponde a um dos momentos de maior fecundidade literária da sua vida. Em pouco menos de seis meses, provavelmente desde novembro do ano 386 que parece ter iniciado esta obra,² até pouco antes do seu batismo, que tem lugar em Milão no mês de abril do ano 387, Agostinho escreve cinco obras e inicia uma sexta: o *Contra Academicos*, o *De beata vita*, o *De Ordine*, os *Soliloquia*, o *De Immortalitate Animae* e parte do *De Libris Disciplinarum*. As quatro primeiras as escreve durante o retiro de Cassiciaco, numa casa de campo do seu amigo Verecundo, próxima a Milão, onde esteve preparando-se para receber o batismo, com sua mãe Mônica, seu filho Adeodato, seu irmão Navígio e um grupo de amigos, entre os quais Alípio, Trigécio, Licêncio, Lastidiano e Rústico. Enquanto que o *De Immortalitate Animae* o escreve em Milão,³ onde inicia também o *De Libris Disciplinarum*, com o primeiro livro *De Grammatica*.⁴

Esta profícua produção literária é motivada pela peculiar situação existencial que vive no momento. Agostinho já tinha deixado de lado as antigas barreiras do maniqueísmo e superado os laços ameaçadores do ceticismo. Possui convicções que o levam a abraçar a fé católica e deseja exprimir as razões pelas quais o faz, argumentando contra aqueles que lhe tem retido na desesperança de poder chegar à certeza de algo. Já o título escolhido para a obra: *Contra Academicos*, é um fiel reflexo desta motivação, conforme se pode ver pelas suas próprias palavras, ainda nas *Retractationes*:

“Escrevi primeiro os livros Contra Academicos ou acerca deles, com a finalidade de remover do meu ânimo, com quantas razões pudesse, os argumentos que ainda me fazem força, através dos quais tiram a muitos a esperança de encontrar a verdade, assim como inibem ao

¹ *Retractationes*, I,1,1: “Tendo deixado pois as coisas que tinha conseguido, seguindo as ambições do mundo, já as que tinha desejo de conseguir, acolhendo-me ao descanso da vida cristã, embora ainda sem receber o batismo, escrevi primeiro os livros *Contra Academicos* ou acerca deles” “Cum ergo reliquissem vel quae adeptus fueram in cupiditatibus huius mundi vel quae adipisci volebam et me ad Christianae vitae otium contulisset, nondum baptizatus contra academicos uel de academicis primum scripsi”.

² Cf. *Contra academicos*, I,1,4.

³ Cf. *Retractationes*, I,5,1.

⁴ Cf. *Retract.*, I,6.

sábio de poder dar o seu assentimento a algum enunciado e conseguir chegar a uma evidência ou certeza de algo”.⁵

Neste fragmento a finalidade do *Contra Academicos* parece ser dupla, pois além de combater os argumentos dos acadêmicos para removê-los do seu ânimo, pensa e cita expressamente as pessoas que ainda eram presas destes mesmos argumentos, tirando-lhes a esperança de encontrar a verdade. Insinuando com esta dupla preocupação que poderia chamar-se individual ou própria e coletiva ou comum, o que através da obra mostrará como dois grandes movimentos: um interior, em direção a si mesmo e outro exterior, em direção aos outros. O movimento em direção aos outros o levará para fora de si, se bem que não para afastar-se de si, mas para chamar os outros a esse encontro consigo. Na prática Agostinho está colocando em pauta um itinerário filosófico, através do encontro consigo mesmo poder chegar ao encontro com a verdade que habita no interior do homem. Esse será o itinerário da sua alma, o percurso e a descoberta que ele tem feito e de alguma maneira quer deixar plasmado para sempre.

O interesse pela filosofia lhe vem desde o tempo em que sendo ainda jovem leu o *Hortensius* de Cícero pela primeira vez, porém a consagração definitiva a esta, dedicando-se finalmente ao seu estudo e conhecimento,⁶ não se pode reduzir somente ao desejo de resposta a uma das suas maiores aspirações, mas ao resultado de uma maior maturidade filosófica e religiosa,⁷ fruto da sua experiência pessoal e da sua conversão.

O insistente convite de Agostinho para empreenderem juntos o estudo da filosofia,⁸ dirigido ao seu amigo Romaniano, a quem vai dedicada a obra do *Contra Academicos*, permite mostrar a importância e o alcance fundamental do papel que este estudo ocupará na casa de campo milanesa.

O fato que Agostinho não se limite a escrever somente uma obra, mas quatro obras importantes e todas entrecruzadas, somado ao claro e manifesto empenho pelo estudo e conhecimento da filosofia, dá fôlego para pensar que o autor parece ter, junto ao empenho do estudo filosófico, um outro interesse, o de querer mostrar a filosofia que está abraçando e à qual quer dedicar-se, fruto da sua vivência e dos seus ruminados conhecimentos. Para isso deverá

⁵ *Retract.*, I,1,1: contra academicos uel de academicis primum scripsi, ut argumenta eorum, quae multis ingerunt ueri inueniendi desperationem, et prohibent cuiquam rei assentiri et omnino aliquid tamquam manifestum certum que sit adprobare sapientem, cum eis omnia uideantur obscura et incerta, ab animo meo, quia et me mouebant, quantis possem rationibus amouerem.

⁶ Cf. *Contra acad.*, I,1,3; II,1,1; II,2,3; II,2,5.

⁷ *Contra acad.*, I,1,3: Ipsa me nunc in otio, quod vehementer optauimus, nutrit ac foveat: ipsa me penitus ab illa superstitione, in quam te mecum praecipitem dederam, liberavit.

⁸ Cf. *Contra acad.*, I,1,1; II,2,3.

mostrar e razoar os motivos que o impulsionam e dar sua resposta pessoal através de uma análise razoada que envolve também a crítica.

Levando em consideração que, naquele tempo, a filosofia⁹ contemplava uma tríplice forma de pesquisa filosófica que vinha da época de Platão¹⁰ e ponderando, como o faz notar Diógenes Laércio,¹¹ que essa visão era comum e abrangia a lógica, a ética e a física, talvez se possa entender melhor desde essa perspectiva panorâmica, o conjunto das obras de Cassiciaco e a correspondência de algumas destas com as três partes da filosofia, como o tem afirmado Pierre Hadot.¹² Assim se pode ver a correspondência entre a lógica, que será a primeira obra, e o *Contra Academicos*, onde tratará o critério da verdade;¹³ entre a ética que virá em segundo lugar, e o *De beata vita*, na qual estudará o *summum bonum*, onde a felicidade não será outra coisa que o perfeito conhecimento de Deus;¹⁴ e entre a física e o *De Ordine*, que completará o quadro, cujo tema será a ordem do mundo ou o mal e a providência divina.¹⁵ Ainda no *Soliloquia* fará uma indagação sobre as características necessárias para quem aspira alcançar a sabedoria.¹⁶ O mesmo Agostinho fará questão de comentar no *Contra Academicos* que da dialética sabe muitas coisas a mais que das outras partes da filosofia.¹⁷

Por isso o estudo começado nesta primeira obra, não será um empreendimento isolado a respeito das outras obras de Cassiciaco. Pelo contrário, corresponderá ao início da sua análise filosófica que o levará à busca de argumentos e temas relacionados, que se complementarão mutuamente e terminarão por proliferar e dar espaço a outras obras escritas em alternância com esta primeira ou originária, como se pode ver nos comentários que faz ao *De beata vita*, ao *De*

⁹ Agostinho mostra conhecer que Platão sistematizou a filosofia como ciência perfeita, como se pode ver nesta asserção do *Contra acad.*, III, 17, 37: *perfectam dicitur composuisse philosophiae disciplinam.*

¹⁰ Cf. Cícero, M.T., *Academicorum reliquiae cum Lucullo* I, 5, 19, *recognovit* O. Plasberg, Stutgardiae et Lipsiae in Aedibus B.G. Teubneri, MCMXCVI.

¹¹ Laertius, Diogenes, *Vitae philosophorum*, VII, 39: Τριμερῆ φασίν εἶναι τὸν κατὰ φιλοσοφίαν λόγον· εἶναι γὰρ αὐτοῦ τὸ μὲν τι φυσικόν, τὸ δὲ θηκόν, ὃ δὲ λογικόν. (Dizem que a filosofia se divide em três partes: a física, a ética e a lógica).

¹² Cf. Hadot, P., *La présentation du platonisme par Augustin*, in *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Festschrift für Carl Andresen zum 70. Geburtstag*, hrsg. von A.M. Ritter, Göttingen, 1979, p. 275.

¹³ *Retract.*, I, 1, 1: *nondum baptizatus Contra Academicos vel De Academicis primum scripsi, ut argumenta eorum, quae multis ingerunt veri inveniendi desperationem, et prohibent cuiquam rei assentiri, et omnino aliquid, tamquam manifestum certumque sit approbare sapientem, cum eis omnia videantur obscura et incerta, ab animo meo, quia et me movebant, quantis possem rationibus amoverem.*

¹⁴ *Retract.*, I, 2, 2: *In quo libro constitit inter nos, qui simul quaerebamus, non esse beatam vitam nisi perfectam cognitionem Dei.*

¹⁵ *Retract.*, I, 4, 1: *in quibus magna quaestio versatur, utrum omnia bona et mala divinae providentiae ordo contineat.*

¹⁶ *Retract.*, I, 4, 1: *ita tamen ut in primo libro quaeretur et utcumque appareret, qualis esse debeat qui vult percipere sapientiam, quae utique non sensu corporis sed mente percipitur.*

¹⁷ *Contra acad.*, III, 13, 29: *ego vero plura quam de quavis parte philosophiae.*

Ordine e ao *Soliloquia* nas mesmas *Retractationes*, onde põe claramente em evidência a composição do *Contra Academicos* em alternância com cada uma destas três obras:

“O livro sobre a *Vida Feliz* o escrevi não depois dos livros *Contra os Acadêmicos*, mais no meio daqueles”.¹⁸

“Ao mesmo tempo, entre aqueles que foram escritos sobre os Acadêmicos, escrevi também dois livros sobre *A Ordem*”.¹⁹

“Escrevi também entrementes dois volumes, seguindo o meu interesse e o amor que tinha por indagar a verdade sobre aquilo que mais desejava saber, questionando-me e respondendo, como se fossemos dois, a razão e eu, sendo apenas uno. Por isso chamei a esta obra *Solilóquios*”.²⁰

Esta chamada de atenção da mão do autor a um fato que não por acaso é destacado e repetido em cada uma das obras citadas, poderia indicar uma possível pauta de leitura e compreensão do *Contra Academicos*, inserindo-o e compreendendo-o dentro de um marco maior, que corresponderia ao conjunto mais amplo das obras de Cassiciaco, pois não somente se alternam cronologicamente, senão que indicam na verdade um momento cronológico único, onde cada uma delas além de ser uma peça que brilha pelo seu próprio valor, forma parte de um conjunto que se complementa e encaixa, seja dando continuidade ou perspectivas diferentes a um mesmo argumento, seja analisando um outro argumento que se ajusta como peça completa e perfeita na harmonia do todo. É como se durante o debate do tema a tratar, a afluição das idéias e as novas sugestões e questionamentos, tivessem dado origem a outros temas que por fazerem parte do argumento principal, não tivesse importado o avance dos mesmos, e na sua seqüência teriam sido iniciadas as novas obras que esclareceriam e completariam a programação originária.

Assim se compreende que os temas principais tratados no *Contra Academicos* estejam também presentes nas outras obras de Cassiciaco e ao mesmo tempo sejam os argumentos principais de algumas delas. Desta maneira pode-se entender melhor esta presença, como é o caso do tema da verdade, escolhido para ser analisado neste trabalho, que não só está presente no *Contra Academicos*, como também no *De beata vita*, no *De Ordine* e ainda é o tema principal dos *Soliloquia*; sendo que acontece o mesmo com o tema da felicidade e da providência, que além de fazerem parte do *Contra Academicos*, também estão presentes nas outras obras e ambos,

¹⁸ *Retract., I, 2, 2*: librum de beata uita non post libros de academicis, sed inter illos ut scriberem contigit.

¹⁹ *Retract., I, 3, 1*: per idem tempus inter illos qui de academicis scripti sunt duos etiam libros de ordine scripsi.

²⁰ *Retract., I, 4, 1*: inter haec scripsi etiam duo uolumina secundum studium meum et amorem, ratione indagandae ueritatis de his rebus quas maxime scire cupiebam, me interrogans mihi que respondens, tamquam duo essemus ratio et ego, cum solus essem, unde hoc opus soliloquia nomaui.

respectivamente, vêm a ser o tema principal do *De Beata Vita* e do *De Ordine*, com as suas implicações obviamente.

Perler,²¹ recolhendo e interpretando certas indicações dos próprios diálogos e das *Retractationes*, chega a estabelecer uma sucessão ininterrupta dos debates através de um calendário que começa com o *Contra Academicos*, seguido do *De beata vita* e intercalando o *De Ordine*, para finalizar com o *Contra Academicos* de novo.

Dewart,²² ao analisar a estrutura dos escritos de Cassiciaco, propõe uma leitura destas obras como um todo, onde a primeira obra a ser lida seja o livro primeiro dos *Soliloquia*, para continuar com o *Contra Academicos*, salientando que o terceiro livro desta obra, proporciona pontos fundamentais para o desenvolvimento dos argumentos do *De beata vita* e do *De Ordine*, deixando de lado o segundo livro dos *Soliloquia*, onde trata o tema da prova filosófica da imortalidade da alma, por considerar que corresponde mais aos tratados primeiros depois de Cassiciaco. E Testard, comentando as obras anteriores ao episcopado no seu livro *Saint Augustin et Cicéron*,²³ percebe a estreita ligação do *De beata vita* com o *Contra Academicos*, embora este possua características críticas que o primeiro não tem.

Domenico Gentili, na introdução geral aos diálogos de Cassiciaco da edição italiana,²⁴ segue um pouco esta linha e estabelece uma relativa cronologia subdividida em três possíveis etapas, compreendidas nos oito meses que vão de setembro do ano 386 a abril do ano 387. Na primeira teriam sido escritos o primeiro dos *Soliloquia*, o primeiro do *Contra Academicos*, o *De beata vita* e o primeiro do *De Ordine*. No subsequente momento, teria retomado o *Contra Academicos*, escrevendo o segundo livro deste e do *De Ordine*, terminando o terceiro do *Contra Academicos* e o segundo dos *Soliloquia*. Finalmente, depois de retornar a Milão, de março a abril do 387, pouco antes do batismo, teria escrito o *De immortalitate animae*.

Confirmando o já apontado por todos quanto à continuação e a ligação interna das obras e dos argumentos de Cassiciaco. Por isso não se pode prescindir deste ambiente de estudo e aprofundamento filosófico, porque com estes escritos intentará dar uma resposta amadurecida das suas próprias convicções como um todo, da filosofia que disse ter descoberto e que chamará de verdadeira, desejando impacientemente não apenas aceitá-la, mas compreendê-la, porque está

²¹ Cf. Perler, O., *Recherches sur les Dialogues et le site de Cassiciacum*, Augustinus, Madrid, 1968, pp. 345-352.

²² Cf. Dewart, J. Mc. W., *La autobiografía de Casiciaco*, « Augustinus » 31, Madrid, 1986, pp. 41-78.

²³ Cf. Testard, M., *Saint Augustin et Cicéron, I, Cicéron dans la formation et dans l'oeuvre de Saint Augustin*, Études Augustiniennes, Paris, 1958, p. 187.

²⁴ Cf. *Dialoghi, Opere di Sant'Agostino*, Città Nuova Editrice, Roma, 1970, Introduzione Generale a cura di Domenico Gentile, p. XIV.

convencido que ela lhe portará ao conhecimento da verdade:

*“Impacientemente estou desejando não só crer, mas também compreender com a inteligência o que seja a verdade”.*²⁵

²⁵ *Contra acad.*, III, 20, 43: ut quid sit uerum non credendo solum sed etiam intellegendo apprehendere impatienter desiderem.

2.2. Fontes inspiradoras.

Em relação à influência ou às fontes inspiradoras do pensamento de Agostinho no *Contra Academicos*, existe uma literatura muito ampla.²⁶ Limitar-me-ei a destacar um pouco, apenas aquelas que têm um certo interesse para ajudar a uma melhor contextualização deste trabalho.

O próprio Agostinho faz referência a várias obras do seu mestre de retórica Cícero,²⁷ que é certamente um dos seus autores mais lidos e, embora não costuma citar a fonte, faz questão de destacar expressamente a influência de alguma destas, como o livro chamado “*Hortensius*”,²⁸ ao qual faz alusão direta quatro vezes²⁹ e cita textualmente outras quatro.³⁰ Hoje o “*Hortensius*” está perdido, mas na sua obra intitulada *Confissões*,³¹ disse que era uma exortação à filosofia e explica a repercussão que esta obra lhe causou, quando aos dezenove anos teve a oportunidade de lê-la pela primeira vez, provocando uma grande mudança nos seus afetos e inflamando-lhe a buscar a

²⁶ Cf. Finaert, J., *L'évolution littéraire de Saint Augustin*. Paris, 1939; G. Combes, *Saint Augustin et la culture classique*, Paris, 1927; J. Oroz Reta, *San Agustín y la cultura clásica*, Salamanca, 1963; H. Hagendahl, *Augustine and the Latin Classics*, Göteborg, 1967.

²⁷ Cf. *Contra acad.*, I, 1, 4; I, 3, 7; I, 3, 8; I, 5, 13 (*Tuscul.* I, 1); I, 6, 16 (*Tusc.* IV, 57; *De Offi.* II, 5); I, 9, 24; *Contra acad.*, II, 1, 1; II, 2, 5 (*Tusc.* I, 73); II, 5, 12 (*Acad.* II, 25); II, 9, 22 (*Verres*, IV, 82); II, 10, 24 (*De orat.* I, 7); II, 11, 26 (*Acad.* Cf. frag. 10. Muller). *Contra acad.*, III, 4, 10 (*Acad.* II, 40); III, 6, 13 (*Laelius sen de Amicitia* VI, 462, em *Opera*, III); III, 7, 15 (*Acad.* Cf. frag. 20. Muller); III, 7, 16; III, 8, 17; III, 9, 21 (*Acad.* II, 34. Nota complementar 20, pág. 926: *Acad.* I, 11, 97); III, 11, 26 (*Acad.* II, 45, 75; *Acad.* II, 79); III, 14, 31 (*Acad.* II, 66; *Horten.* Cf. frag. 100. Testard); III, 17, 37 (*Tusc.* I, 16; III, 17, 38 (*Acad.* I, 9; *Tusc.* I, 79; *De orat.* III, 18, 67); III, 18, 40 (*Acad.* I, 12-99; *De orat.* I, II); III, 20, 43; III, 20, 45 (*Academicae quaestiones*. Cf. *Opera Omnia*, IV).

²⁸ *Contra acad.*, I, 1, 4: praesertim cum Hortensius liber Ciceronis iam eos ex magna parte conciliasse philosophiae videretur.

²⁹ Cf. Testard, M., em *Saint Augustin et Cicéron, I, Cicéron dans la formation et dans l'oeuvre de Saint Augustin*. Études Augustiniennes. Paris, 1958, considera quatro passagens no *Contra Academicos* que fazem referência ao *Hortensius*: *Contra acad.*, I, 1, 4; I, 3, 8; I, 9, 24 e III, 4, 7.

³⁰ Cf. Testard, M., em *Saint Augustin et Cicéron, I, Cicéron dans la formation et dans l'oeuvre de Saint Augustin*. Études Augustiniennes. Paris, 1958, destaca quatro passagens no *Contra academicos* que considera fragmentos do *Hortensius*: **Contra acad.*, I, 2, 5, Cf. frag. 36, t. C: ...cum ... rogationem repetissem: beati certe, inquit Trygetius, esse volumus... ; **Contra acad.*, I, 3, 7, Cf. frag. 101, t. A: - Quid, inquit licentius, de illo nostro Cicerone, quid tandem existimas? - Hic, cum diu tacuisset: sapiens fuit, inquit. - Et ille: Ergo eius de hac re sententia habet apud te aliquid ponderis? - Habet, inquit. - Accipe igitur quae sit, nam eam tibi excidisse arbitror. Placuit enim Ciceroni nostro, beatum esse, qui ueritatem inuestigat, etiamsi ad eius inuentionem non ualeat peruenire. - Ubi hoc, inquit, Cicero dixit? - Et licentius: quis ignorat eum adfirmasse uehementer, nihil ab homine percipi posse, nihil que remanere sapienti nisi diligentissimam inquisitionem ueritatis, propterea quia si incertis rebus esset assensus, etiamsi fortasse uerae forent, liberari errore non posset? Quae maxima est culpa sapientis; **Contra acad.*, I, 3, 9, Cf. frag. 97, t. C: Postremo cum hominem necesse sit aut beatum esse aut miserum, nonne dementis est eum qui dies noctesque quantum potest instat investigandae ueritati, miserum dicere? Beatus igitur erit; **Contra acad.*, III, 14, 31, Cf. frag. 100, t. A: Clamat Cicero, se ipsum magnum esse opinatorem, sed de sapiente se quaerere. Quod si adhuc vos adulescentes ignotum habetis, certe in Hortensio legistis: Si igitur nec certi est quidquam, nec opinari sapientis est, nihil unquam sapiens approbabit.

³¹ *Confessionum* III, 4, 7: Sed liber ille ipsius exhortationem continet ad philosophiam, et uocatur *Hortensius*.

sabedoria onde quer que ela estivesse. A crítica³² normalmente aceita esta obra como inspirada na exortação à filosofia de Aristóteles³³ intitulada *Protreptico*,³⁴ respeitando os três séculos que as separam e reconhecendo a capacidade criativa e a originalidade de ambos os autores, que mostram uma diferença de espíritos e de temperamentos, que não dão pé para pensar numa simples réplica servil³⁵ e da qual, embora também esteja perdida, existe uma reconstituição dos fragmentos de autores que a citam, a exemplo de Agostinho.³⁶

O “*Hortensius*”, além das citações do *Contra Academicos*³⁷ e das *Confissões*,³⁸ também aparece recordado e citado dezenove vezes em oito dos seus escritos, entre os quais *De beata vita*,³⁹ que forma parte dos escritos de Cassiciaco, *De Trinitate*⁴⁰ e *De civitate Dei*,⁴¹ duas das suas maiores obras, além de outras como *De Baptismo*,⁴² *De Dialectica*,⁴³ *Contra Faustum*⁴⁴ e *Contra Iulianum*.⁴⁵

No final do terceiro livro do *Contra Academicos*, é citada explicitamente uma outra obra de Cícero, intitulada *Academicos*, onde afirma:

“*Lede os Academicos*⁴⁶ e quando tenhais encontrado ai a Cícero vitorioso destas

³² Cf. Michel, R., *L'Hortensius de Cicéron, histoire et reconstitution*, Les belles lettres, Paris, 1958; Grilli, Albertus, *M. Tulli Ciceronis, Hortensius*, Istituto Editoriale Cisalpino, Milano-Varese, 1962; Ver nota 140 de Aristotele, *Protreptico, Esortazione alla filosofia*, A cura di Enrico Berti con testo a fronte, Utet libreria, Torino, 2000: Poiché l'Hortensius, come é noto, fu scritto da Cicerone ad exemplum Proptreptici (si veda Hist. Aug. II, 97, 20-22 Hohl), é verosimile che anche nel Protreptico di Aristotele questa parte fosse alla fine.

³³ Cf. Aristotele, *Protreptico, Esortazione alla filosofia*, A cura di Enrico Berti con testo a fronte, Utet libreria, Torino, 2000; Aristotele, *Protreptico, Esortazione alla filosofia*, A cura di Mario Casaglia, Editrice Clinamen, Firenze, 2001.

³⁴ O chamado protreptico que vem da palavra grega *protreptikōs*, que significa exortação, é uma forma literária usada para exortar e animar às pessoas a tomar uma decisão, estimulando-lhes a um ideal elevado, como por exemplo o estudo da filosofia. Aristóteles, Epicuro e os estóicos Cleantes, Crisipo e Posidonio escreveram um protreptico.

³⁵ Cf. Michel, R., *L'Hortensius de Cicéron, histoire et reconstitution*, Les belles lettres, Paris, 1958, p. 11: “*Rares sont les cas de reprise servile, comme celui de Jamblique démarquant Aristote*”.

³⁶ Ver nota 60 de Aristotele, *Protreptico, Esortazione alla filosofia*, A cura di Enrico Berti con testo a fronte, Utet libreria, Torino, 2000; Agostinho, *De Trinitate*, XIV, 9, 12; Ver nota 146 de Aristotele, *Protreptico, E...* Torino, 2000: *De Trinitate* XIV, 9, 26; Ver nota 144 de Aristotele, *Protreptico*, Torino, 2000: *Contra Iulianum Pelagianum* IV, 15, 78.

³⁷ Cf. *Contra acad.*, I, 1, 4; III, 4, 7; III, 14, 31.

³⁸ Cf. *Conf.*, III, 4, 7; VIII, 7, 17.

³⁹ Cf. *De beata vita* I, 4; II, 10.

⁴⁰ Cf. *De Trinitate* XIII, 4, li. 32; XIV, 9, li. 8; XIV, 19, lin. 27.

⁴¹ Cf. *De civitate Dei* III, 15, li. 39; III, 17, lin. 97.

⁴² Cf. *De Baptismo* VI, cap. 28, par. 53, pag. 326, lin. 6.

⁴³ Cf. *De Dialectica* IX, pag. 15, li. 14; IX, pag. 15, lin. 19.

⁴⁴ Cf. *Contra Faustum*, libr. 19, par. 24, pag. 524, lin. 8.

⁴⁵ Cf. *Contra Iulianum* IV, col. 774, lin. 22; IV, col. 778, lin. 33; V, col. 802, lin. 57.

⁴⁶ Está referindo-se à obra de Cícero, *Academicorum reliquiae cum Lucullo, recognovit O. Plasberg, Stutgardiae et Lipsiae in Aedibus B. G. Teubneri, MCMXCVI*. (Cf. O'Meara, J. J., *Studies in Augustine and Eriugena. I, The Historicity of Augustine's Early Dialogues*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1992, p. 19, n. 92; Cf. Fuhrer, T., *Augustin, Contra Academicos: vel De Academicis Bücher 2 und 3*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1997, pp. 179 e 481; Cf. Salignac, A., *Doxographies et manuels dans la formation philosophique de saint Augustin*, Recherches Augustiniennes, Paris, 1958, p. 116). Ver o § 9 da Introdução à obra ciceroniana, Cf. Lévy, C., *Cicero Academicus*, cit. e os ensaios contidos em *Assent and Argument. Studies in Cicero's "Academic Books"*.

bagatelas,⁴⁷ que coisa mais fácil na verdade?..”⁴⁸

O conteúdo desta obra está basicamente presente em algumas das suas afirmações, de tal forma que, às vezes, quando fala dos acadêmicos está fazendo alusão ao pensamento e às argumentações dos principais personagens desta obra, incluindo o mesmo Cícero:

“E então? Aqueles (os acadêmicos) não viram estas coisas? Viram sim, com muita argúcia e habilidade, e em modo algum me seja atribuído tanto quanto corresponda de alguma maneira a M.Tullius em capacidade, atenção, engenho e doutrina: para quem, não obstante declarando que o homem não pode saber nada, se somente fosse dito isto: ‘Eu sei que assim é visto por mim’, não abria como desmenti-lo”.⁴⁹

E ainda faz questão de destacar a sua autoridade e a sua influência, como se pode apreciar nestes outros dois fragmentos:

“Não obstante para que nem os argumentos dos acadêmicos pareçam espargir certas nuvens, nem alguns pareçamos resistir arrogantemente à autoridade de homens doutíssimos, entre os quais principalmente Tullius que não pode deixar de agitar-nos”.⁵⁰

“Porque nos livros de Cícero, que escreveu em defesa de sua causa, há certo passo”⁵¹

Proceedings of the 7 th Symposium Hellenisticum (Utrecht, August 21-25,1995),ed.by B.Inwood and J.Mansfeld, Leiden-New York-Köln 1997.

⁴⁷ Ainda confirma o seu referimento à obra de Cícero nas *Retract.I,1,4*: Illud etiam quod in comparatione argumentorum Ciceronis, quibus in libris suis Academicis usus est, meas nugas esse dixi, quibus illa argumenta certissima ratione refutavi, quamvis iocando dictum sit et magis ironia videatur, non debuit tamen dici.

⁴⁸ *Contra acad.,III,20,45*: Legite Academicos et, cum ibi victorem -quid enim facilius?- istarum nugarum Ciceronem inveneritis.

⁴⁹ *Contra acad.,III,16,36*: Quid ergo? Haec illi non viderunt? Immo sollertissime prudentissimeque viderunt, nec mihi ullo pacto tantum adrogaverim, ut Marcum Tullium aliqua ex parte sequar industria vigilantia ingenio doctrina; cui tamen asserenti nihil scire posse hominem si hoc solum diceretur: ‘scio ita videri mihi’, unde id refelleret non haberet.

⁵⁰ *Contra acad.,III,7,14*: Tamen ne aut Academicorum argumenta quasdam nebulas videantur offundere aut doctissimorum virorum auctoritati, inter quos maxime Tullius non movere nos non potest, superbe nonnullis resistere videamur.

⁵¹ A nota 87 ao texto do *Contra Academicos* da tradução italiana de Giovanni Catapano da Editora Bompiani, Milano, 2005, é muito ilustrativa ao respeito. Disse: Cicero, *Acad.fr.20 Müller= Acad.post.II,p.22,14-p.24,4 Plasberg* (per il quale fra queste parole molte non sono ciceroniane; ragione per cui J.S.Reid non accoglieva tra i frammenti il brano riportato nel §16: cfr. M.Tulli Ciceronis *Academica*. The Text revised and explained by J.S.Teid, London 1885, rist.riprografica Hildesheim 1966,p.167,n.34. Secondo L.Nutrimento, invece, “dev’essere una pagina perduta degli *Academica priora*”(Nut.,p.117,n.1). La questione è stata attentamente esaminata da T.Fuhrer, la quale è giunta alle seguenti conclusioni: “1) L’intera sezione (III,VII,15 -32-; VII,16 -65-) risale in una forma o nell’altra a Cicerone. 2) Qualora Agostino si sia basato su un frammento tratto dalla versione degli *Academici Posteriores*, questo dovrebbe provenire probabilmente dal quarto libro, cioè - corrispondentemente alla versione di *Luc.XXXVI,114; XLVII,143* - dalla parte conclusiva dell’opera. Si può sempre pensare, come testo che Agostino aveva davanti, anche alla versione conservata di *Luc.XXXVI,114 sgg.* 3) Se si assume come “originale” questa parte conclusiva degli *Academici Priora* di Cicerone, vale a dire una scena comparabile per lunghezza e struttura alla versione poi rielaborata, allora si deve concludere che Agostino ha parafrasato l’episodio assai liberamente ovvero gli ha dato una forma nuova. In questo caso il luogo ha oramai per il perduto originale ciceroniano, a dir il vero, soltanto il significato di una testimonianza” (*Augustin, Contra Academicos(vel De Academicis), Bücher 2 und 3, Einleitung und Kommentar von*

composto, conforme eu creio, com grande elegância, em cambio segundo alguns, também consolidado com firmeza”.⁵²

O’Meara⁵³ comenta que Cícero é a fonte essencial de Agostinho nesta fase da sua vida.

Quanto a Platão que é citado quatorze vezes no *Contra Academicos*, uma no *Soliloquia* e outras cento setenta ao longo de toda a sua obra, não se sabe exatamente quais possam ser as suas fontes e de onde possa ter pegado a exposição que faz de Platão e da sua escola. A este respeito, o mesmo O’Meara⁵⁴ pensa que, entre as obras lidas, estejam como mais prováveis o *Timeu* e o *Fedon* traduzidos respectivamente ao latim por Cícero e Apuleio. Mas, se bem que o material usado pode ter sido múltiplo e heterogêneo, além das mesmas obras de Cícero e talvez de Calcídio,⁵⁵ Pierre Hadot⁵⁶ assinala o provável uso de compêndios ou manuais⁵⁷ que ele reconhece pelo menos em III,17,37 e que Therese Fuhrer⁵⁸ admite, salientando a capacidade organizativa e unificante de Agostinho na sua exposição e síntese. Nesta exposição devem ser incluídos todos os escolarcas citados, como Arcesilau, Carnéades, Varrão e Antíoco de Ascalão,⁵⁹ discípulo de Filão de Larissa.

Outra obra que Agostinho cita expressamente é a “*Eneida*” do poeta Virgílio. Das oito vezes que recorre a esta obra no *Contra Academicos*, três são citações textuais⁶⁰ e cinco alusões.⁶¹

T.Fuhrer,Berlin-New York 1997,pp.291-292).

⁵² *Contra acad.*,III,7,15: Nam est in libris Ciceronis, quos in huius causae patrocinium scripsit, locus quidam, ut mihi videtur, mira urbanitate conditus, ut nonnullis autem, etiam firmitate roboratus.

⁵³ Cf. O’Meara,J.J.,*The Young Augustine.The Growth of St. Augustine’s Mind up to his Conversion*,Longmans,Green and Co.,London,1954,p.95. Também cita outros autores como prováveis, entre os quais: Varrão, Séneca e Apuléio, assim como a *Enciclopédia* de Celso, Tito-Lívio, Lucrécio, Eutrópio e algumas traduções gregas de Aristóteles, como *De Interpretatione* e os *Topicos*, traduzidos por Mário Vitorino.

⁵⁴ Cf. O’Meara,J.J.,*The Young Augustine.The Growth of St. Augustine’s Mind up to his Conversion*,Longmans,Green and Co.,London,1954,pp.94-95.

⁵⁵ Calcídio, conforme Jan H.Waszink, poderia ser colocado no ambiente neoplatônico de Milão, frequentado por Agostinho. Foi o tradutor ao latim do *Timeo* de Platão e escreveu um comentário a esta obra que ainda se conserva. O’Meara também o cita entre os possíveis autores lidos por Agostinho (Vide op.cit.,p.95).

⁵⁶ Cf. Hadot,P.,*La présentation du platonisme par Augustin, in Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Festschrift für Carl Andresen zum 70. Geburtstag*, hrsg,von A.M.Ritter,Göttingen,1979,p.275.

⁵⁷ Na introdução de G.Catapano ao *Contra Academicos*,da Bompiani,2002,p.47, disse: “Un’impronta manualistica è comunque riconoscibile almeno nell’esposizione della filosofia platonica in III,17,37, come ha fatto notare Pierre Hadot”.

⁵⁸ Cf. Fuhrer,T.,*Das Kriterium der Wahrheit in Augustins “contra Academicos”*, Vigiliae Christianae XLVI,1992, pp.257-275.

⁵⁹ Cf. *Contra acad.*,II,6,15;III,18,41.

⁶⁰ *Contra acad.*,I,5,14: nam cum apud Vergilium Aeneae dictum est a matre: *perge modo et, qua te ducit via, dirige gressum*. Verg. *Aen.* I,401.

Contra acad.,II,7,18: non opinor ideo, ut modo: *ante tubam tremor occupet artus*. Verg. *Aen.* XI,424.

Contra acad.,II,9,22: tollamus iam cuncta ista de medio: *arma acri facienda viro*. Verg. *Aen.* VIII,441.

⁶¹ *Contra acad.*,I,6,18: Vergilii versum eum cogitare respondit.

Contra acad.,III,1,1 : et tu, Trygeti, Vergilii te carminibus oblectasti.

Sendo que ainda comenta como estavam revisando o primeiro volume de Virgílio⁶² e, em outro momento, como estavam repassando os três livros de Virgílio que seguem ao primeiro e aproveitando-lhes conforme a oportunidade do momento.⁶³ A que livros se refere? Conforme Courcelle, à *Eneida*, embora Alfarić veja na segunda cita uma referência as *Geórgicas*, também de Virgílio. Marrou acrescenta que, através destas leituras, Agostinho estaria seguindo com os seus discípulos uma tradição bem arraigada e seguida por todos os antigos filósofos, que não somente não desdenhavam uma cultura literária comum, como a consideravam básica no conceito que tinham de cultura, para a formação que recebiam os jovens intelectuais do seu tempo. Aplicando desta forma os princípios teóricos necessários para uma primeira preparação geral da mente, pois ninguém podia pretender aceder à filosofia se não sabia ler e escrever, compor um discurso e possuir uma bagagem suficiente de leituras várias (clássicos, colheita de anedotas e opiniões, etc.).⁶⁴

A respeito da influência de autores como Plotino e Porfírio, são muitas as pesquisas e estudos publicados.⁶⁵ No *Contra Academicos*,⁶⁶ Plotino é citado uma vez como o filósofo no qual volta a brilhar a doutrina de Platão e no *De beata vita*⁶⁷ uma outra vez, para dizer que tinha lido

Contra acad., III, 10, 22: aliquis te Hercules in tua spelunca tamquam semihominem suffocabit et eiusdem molibus opprimet docens aliquid esse in philosophia. (*Caco o ladrão mitológico*). Verg. *Aen.* VIII, 191ss.

Contra acad., III, 14, 30: nunquam efficiet quavis arte Pelasga, ut simul a me victus victorque discedat. Verg. *Aen.* II, 152: Dolis instructus et arte Pelasga.

Contra acad., II, 1, 1: ut Academicorum arma, quando cum eis ad manus venitur, nec medio cribus viris sed acutis et bene eruditis invicta et quasi Vulcania videantur. Verg. *Aen.* VIII, 535. XII, 739.

⁶² *Contra acad.*, I, 5, 15: in recensione primi libri Vergilii peractus fuit.

⁶³ *Contra acad.*, II, 4, 10: cum tres tamem Vergilii libros post primum recenseremus atque, ut in tempore congruere videbatur, tractaremus.

⁶⁴ Cf. Marrou, H., *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1938, pp. 300-301.

⁶⁵ Cito somente alguns dos mais significativos, entre os muitos estudos publicados a respeito das fontes do pensamento de Agostinho nos seus primeiros escritos: Alfarić, P., *L'évolution intellectuelle de Saint Augustin I: Du Manichéisme au Néoplatonisme*, Paris, 1918; Theiler, W., *Porphyrios und Augustin*, in *Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswissenschaftliche Klasse*, 10, 1933; Henry, P., *Plotin et l'Occident*, Louvain, 1934; Dahl, A., *Augustin und Plotin*, Lund, 1945; Courcelle, P., *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Paris, 1968; O'Meara, J. J., *The Young Augustine: The Growth of St. Augustine's Mind up to his Conversion*, London, 1954; Id., *Augustine and Neo-platonism*, Recherches Augustiniennes, 1958; Solignac, A., *Réminiscences plotiniennes et prophyriennes dans le début du De Ordine de Saint Augustin*, "Archives de Philosophie", 20, 1957, pp. 446-465; Du Roy, O., *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, [ÉAA], Paris, 1966; Pépin, J., "Ex platoniorum persona". *Études sur les lectures philosophiques de Saint Augustin*, Amsterdam, 1977; Cutino, M., *I Dialogi di Agostino dinanzi al De regressu animae de Porfirio*, *Rech. Aug.*, 27, 1994, pp. 41-74; Cipriani, N., *Le opere di Sant'Ambrogio negli scritti di Sant'Agostino anteriori all'episcopato*, La Scuola Cattolica 75, Milano, 1997, pp. 762-800; Cipriani, N., *Le fonti cristiane della dottrina trinitaria nei primi Dialoghi di S. Agostino*, *Augustinianum* 34, Roma, 1994, pp. 253-312; Cipriani, N., *Sulla fonte Varroniana delle discipline liberali nel De Ordine di S. Agostino*, *Augustinianum* 40, Roma, 2000, pp. 203-224; Hadot, P., *Porphyre et Victorinus*, 2 vol., Paris, 1968; Hadot, P., *Citations de Porphyre chez Augustin*, *Revue des Études Augustiniennes*, 6, Paris, 1960, pp. 205-244.

⁶⁶ Cf. *Contra acad.*, III, 18, 41.

⁶⁷ Cf. *De beata vita*, I, 4.

alguns livros seus. Ainda no sétimo livro das *Confissões*⁶⁸ se encontra uma alusão à leitura de certos livros dos platônicos, traduzidos do grego ao latim, e no oitavo livro das mesmas *Confissões*⁶⁹ explicita que estes livros dos platônicos, sempre em plural e sem especificar quais, tinham sido traduzidos ao latim por Mário Vitorino.⁷⁰ Parece bastante provável que estejam incluídas aqui as *Enéadas* de Plotino, assim como seguramente sejam estes os livros a que se refere no *De beata vita*⁷¹ e no segundo livro do *Contra Academicos*,⁷² quando uns livros esparzindo os perfumes da Arábia, provocaram nele um grande incêndio. Ainda no primeiro livro dos *Soliloquia*,⁷³ cita Plotino ao lado de Platão, quando fala da sua doutrina a respeito de Deus.

Quanto a Porfírio, seu nome não aparece nas obras de Cassicácio, embora seja citado sessenta e cinco vezes em obras posteriores, enquanto que o de Plotino aparece apenas treze. Não obstante, apesar de não se encontrar nenhuma citação explícita, ha um consenso grande nos autores em afirmar que Agostinho tenha lido as *Enéadas* de Plotino e o *De regressu animae* de Porfírio, que é citado somente no *De civitate Dei*.⁷⁴

Além deste autores pagãos, Courcelle⁷⁵ destaca a influência do ambiente cristão de Milão em Agostinho, que aberto à filosofia neoplatônica contava com um grupo de intelectuais cristãos laicos, como Mânlio Teodoro, (ao qual dedica o livro *De beata vita*), e religiosos, como Simpliciano e o próprio bispo Ambrósio que o ajudaram não somente a conhecer as doutrinas neoplatônicas, como também a fazer uma primeira crítica à luz da fé cristã que já possuía, contestando o juízo de Alfaric,⁷⁶ que apresenta um Agostinho mais convertido moral e intelectualmente ao neoplatonismo que ao Evangelho.

Cipriani,⁷⁷ além de comentar a novidade introduzida por Courcelle, disse que Agostinho, antes de retirar-se a Cassicácio, já tinha lido e estudado obras de autores cristãos como Ambrósio

⁶⁸ Cf. *Conf.*, VII,9,13.

⁶⁹ Cf. *Conf.*, VIII,2,3.

⁷⁰ Custodio Vega,A.,comenta na nota 9 ao livro *VIII das Confissões*,B.A.C.,Madrid,1968, como Mário Victorino tinha traduzido ao latim a *Isagoge* de Porfírio, diversos livros de Plotino, provavelmente todas as *Enéadas*, as *Categorias* e o *Perihermenias* de Aristóteles. E ainda disse que Gibb e Montgomery acreditam que as traduções de Porfírio e Plotino estavam anotadas com textos de São Paulo e provavelmente do Evangelho de São João. Atribuindo-lhe com bastante probabilidade a tradução do *De regressu animae* de Porfírio.

⁷¹ Cf. *De beata vita* I,4.

⁷² Cf. *Contra acad.*,II,2,5.

⁷³ Cf. *Soliloquia* I,4,9.

⁷⁴ Cf. *De civitate Dei*,X,29,2; X,32,1.

⁷⁵ Cf. Courcelle,P.,*Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*,Paris,1968.

⁷⁶ Cf. Alfaric,P.,*L'évolution intellectuelle de Saint Augustin I: Du Manichéisme au Néoplatonisme*,E.Nourry, Paris,1918.

⁷⁷ Cf. Cipriani,N.,*Le fonti cristiane della dottrina trinitaria nei primi Dialoghi di S.Agostino*,Augustinianum,Roma, 1994,pp.253-312.

e Mário Vitorino e talvez de outros como Tertuliano,⁷⁸ refletindo assim sobre os problemas que mais lhe interessavam: o mistério trinitário, o problema da alma e o do mal. Sendo que destas leituras e das reflexões que o acompanharam nasceram os diálogos de Cassiciaco, cujo conteúdo doutrinal é muito mais cristão do que normalmente se pensa.⁷⁹ Para a sua afirmação se apóia nos mesmos critérios metodológicos que são seguidos para afirmar uma dependência literária de Agostinho a respeito de Plotino e de Porfírio,⁸⁰ considerando como suficiente certas aproximações doutrinárias e certas coincidências lexicais.

Assim sendo, Agostinho não se teria limitado a uma leitura atenta e piedosa de São Paulo⁸¹ e alguns livros sagrados, ou a ouvir a predicação de Ambrosio⁸² e a conversar com Simpliciano⁸³ e M. Teodoro,⁸⁴ conforme ele mesmo comenta, mas durante os meses estivos do ano 386 e antes de retirar-se à tranqüila chácara de Verecundo, se teria empenhado em ler e estudar também outras obras de autores cristãos⁸⁵ como afirma Cipriani.⁸⁶

⁷⁸ Agostinho cita Tertulliano em *De Gen. ad litteram* X,25,41 e s.

⁷⁹ Cf. Cipriani, N., *op. cit.*, nota 28.

⁸⁰ Cf. Cipriani, N., *op. cit.*, nota 7: Critérios metodológicos que consideram suficiente certas aproximações doutrinárias e certas coincidências lexicais, para afirmar uma dependência literária de Agostinho a respeito de Plotino e de Porfírio, sendo que hoje ninguém duvida que Agostinho na primavera do ano 386 tenha lido algum tratado de Plotino e o *De regressu animae* de Porfírio, mesmo que desta obra se faça absoluto silêncio até o *De civitate Dei*, e apesar da falta de citações textuais nos diálogos de Cassiciaco, tanto de Plotino como de Porfírio, de quem incluso não cita nem o nome.

⁸¹ Cf. *Contra acad.*, II,2,5; *Conf.*, VII,21,27.

⁸² Cf. *Conf.*, VI,3,4; VI,4,6.

⁸³ Cf. *Conf.*, VIII,2,3.

⁸⁴ Cf. *De beata vita* I,4.

⁸⁵ Parece que no livro dos *Soliloquios* Agostinho faz uma referência à leitura de Ambrósio. Na tradução italiana de Città Nuova, Roma, 1970, p.469, se encontra na nota 34 um comentário a respeito do texto que segue: *Solilo.*, II,14,26: *ille ne nos sinet, cum scriptis suis uiuendi modum docuerit, uiuendi ignorare naturam?* Onde poderia querer recordar a este texto de Ambrósio: *Ambrosius Mediolanensis. De Officiis. CL.0144, vol.:1, lib.:1, cap.:24, par.:114.114* *Dauid etiam fortis in bello, patiens in aduersis, in Hierusalem pacificus, in uictoria mansuetus, in peccato dolens, in senectute prouidus, rerum modos, uices temporum per singularum sonos seruauit aetatum ut mihi uideatur non minus uiuendi genere quam canendi suauitate praedulcis immortalis Deo sui fudisse meriti cantilenam.*

⁸⁶ Cf. Cipriani, N., *op. cit.*, nota 39.

2.3. Estilo Literário.

Quanto ao estilo e à forma, pertence ao gênero literário do diálogo,⁸⁷ seguindo um esquema retórico que é muito semelhante em todos os chamados diálogos de Cassiciaco, dos quais o *Contra Academicos* é o mais extenso.

Num primeiro momento, que corresponde à parte mais longa da obra, Agostinho, na análise de Marrou,⁸⁸ semeia joio, cizânia, entre os seus interlocutores e deixa que sejam eles os protagonistas do diálogo, fazendo alguma pequena e breve intervenção; sendo que num segundo momento, em geral muito mais curto, ele mesmo toma a palavra e faz uma exposição contínua, ao passo que os seus interlocutores, praticamente se limitam a escutar-lhe. Ainda na apreciação de Marrou, o tema do qual trata o diálogo somente é tomado em sério, com argumentos afins e próprios, na segunda metade do terceiro e último livro; os outros dois livros são discussões livres entre Trigécio que tomará partido contra os acadêmicos e Licêncio que fará a sua defesa e exporá a doutrina platônica, sem ao final chegar a uma conclusão ou fazer avançar o argumento que refuta a doutrina dos acadêmicos.⁸⁹

Talvez seja um pouco severa esta segunda observação de Marrou, onde afirma que o diálogo somente é tomado em sério, com argumentos afins e próprios, na segunda metade do terceiro e último livro. É verdade que forma parte da estratégia de Agostinho, provocar esta série de discussões entre os seus discípulos, justamente para exercitar-lhes dialeticamente, como o certifica no final do primeiro livro, onde considera que a questão fora suficientemente tratada, e poderiam até mesmo ter encerrado antes o discurso, se não fosse seu interesse em que ao mesmo tempo servisse de exercício dialético.⁹⁰

Ou ainda quando pede a Alípio para não fazer tanto uso de escapatórias retóricas, abusando da ignorância de Licêncio e Trigécio, reconhecendo e mencionando assim a sua não

⁸⁷ Sobre as normas principais que regulam o gênero literário do diálogo se pode ver: Laércio, Diógenes, *De clarorum philosophorum vitis*. Platão. 48-49.

⁸⁸ Cf. Marrou, H., *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1938, p.310.

⁸⁹ Marrou, na nota 1, página 311 da *op.cit.*, destaca como das 52 colunas da Patrologia que ocupa esta obra, apenas 21 são dedicadas a tratar verdadeiramente a refutação do ceticismo acadêmico.

⁹⁰ *Contra acad.*, I, 9, 25: Tractata enim res est pro suscepto negotio satis; quae post pauca omnino posset uerba finiri, nisi exercere uos uellem neruosque uestros et studia, quae mihi magna cura est, explorare.

preparação para dissertações muito aguçadas e sutis.⁹¹

Contudo, não se limita a uma mera exercitação conforme a formação cultural tradicional. O próprio Marrou assinalará mais adiante uma segunda intenção em toda esta exercitação, que na verdade parece fazer parte de uma tática planejada, onde está plasmando o seu propósito ao escrever esta obra, descrito nas *Retractationes* conforme foi apresentado. Além de fazê-lo num estilo que por ser dialogal não permite avançar, sem que cada raciocínio seja comprovado e testado através do interlocutor;⁹² passando somente de uma a outra tese, uma vez que este dá o seu assentimento, garantindo assim a verdade de cada anel na corrente argumentativa,⁹³ como se mostra neste pedido a Licêncio para refletir e explicar melhor a sua resposta:

“Explica melhor, não sem reflexionar, por que isto que a ti tem sido apresentado, conforme creio, pareça oportuno à tua consideração. Pois muitos problemas, quando são buscados por poucos, estes costumam resultarem grandes”.⁹⁴

Esta tática planejada de efetivar a sua intenção redacional no livro, faz com que consiga mostrar de uma maneira prática o percurso necessário que permitirá aos outros poderem chegar à verdade e, para regozijo suo, com empolgação como se vê neste parágrafo:

Com o qual, todo este caminho demorado de discussões que parece que não conduzem a nada, formaria parte da resposta de Agostinho àquele propósito inicial, que mostrava um movimento interior em direção a si mesmo, através de um percurso individual de remoção e superação dos argumentos e dificuldades para chegar à verdade, e outro, exterior, em função dos outros, para ajudá-los com a sua experiência a iniciar esse percurso, como se deduz ao longo deste parágrafo em que fala com Alípio:

“Mas a causa da memória que é infiel custódia das coisas pensadas, quis fixar com a escrita o que tantas vezes temos tratado entre os dois, para que estes adolescentes, ao mesmo tempo, aprendam a dedicar sua atenção a esta linhagem de problemas, adestrando-se na acometida e na defesa”.⁹⁵

Entre estes problemas, Agostinho destaca dois, que serão citados outras duas vezes,

⁹¹ Cf. *Contra acad.*, III, 3, 6.

⁹² *Contra acad.*, I, 3, 8: et Trygetium ad id, quod temere se concessisse arbitratur –res enim mei iuris est- redire permitto.

⁹³ Cf. Perelman, Ch., *La méthode dialectique et le rôle de l'interlocuteur dans le dialogue*, Justice et raison, Bruxelles, 1963, p. 132.

⁹⁴ *Contra acad.*, I, 2, 6: et potius explica, cur id quod abs te non temere, ut opinor, prolatum est et qua tibi ratione videatur. Nam et maximae res cum a parvis quaeruntur, magnos eos solent efficere.

⁹⁵ *Contra acad.*, II, 9, 22: Sed propter memoriam, quae infida custos est excogitatorum, referri in litteras volui, quod inter nos saepe pertractavimus, simul ut isti adulescentes et in haec attendere discerent et aggredi ac subire temptarent.

como os mais perigosos na busca da verdade: a crença de tê-la achado, deixando-se levar da charlataneria e o desânimo de não poder achá-la que era muito freqüente. Para enfrentá-los terá nas mãos dois recursos que conhece muito bem e lhe serão muito úteis, pois empregará com muita destreza ambos. No primeiro entram os seus conhecimentos e preparação escolástica e, no segundo, deve considerar-se principalmente a sua própria experiência e o percurso seguido para encontrar a verdade.

Agostinho como rétor que era, sabia muito bem, como a força persuasiva da retórica se transformava numa arma usada com maestria pelos acadêmicos, para convencer as pessoas da impossibilidade de encontrar a verdade, e o que pretende é ajudar a aqueles que como ele podem ter caído na sua rede, valendo-se para isto dos seus conhecimentos, para que, ao lado de uma destreza literária, adquiram uma destreza dialética através do exercício, que lhes ensine a pensar, a descobrir os erros e a saber articular as razões, para poder adquirir um rigor lógico e uma coerência na reflexão.

Esta preparação entraria a fazer parte desse percurso que ele e seu amigo Alípio já tinham percorrido, como o tem feito notar no parágrafo anterior e onde a retórica ocuparia seu lugar, como ainda ocupava na vida dos jovens que queriam aprendê-la de modo perfeito; mas ao mesmo tempo em que ajudados e preparados por esta, para que não fossem suas vítimas, podendo chegar à compreensão da realidade material, onde o mundo dos sentidos não poderia ser negado com razoamentos, pretendia preparar a sua mente para que pudessem compreender, o que o próprio Marrou já tinha percebido e que chama de realidades espirituais, pois segundo ele, tudo é feito com vistas a poder assegurar uma preparação geral da mente, para habituá-la a freqüentar e chegar à idéia pura, às realidades espirituais,⁹⁶ ou seja, reconhece indiretamente o valor e a necessidade desse percurso.

Esta parece ter sido uma das razões mais profundas que tenham motivado Agostinho a dedicar deliberadamente uma parte tão considerável da obra a estes debates. Alguns dos seus comentários facilitam esta observação, como se pode apreciar neste parágrafo onde conversa com Licêncio:

*“Não por isso deves abandonar a tua causa, originada principalmente quando esta discussão tem sido suscitada entre nós para o teu exercício e para purificar o teu espírito”.*⁹⁷

⁹⁶ Marrou, H., *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1938, p.304: cette étude a l'avantage d'exercer l'esprit, de l'habituer à la fréquentation et au maniement de l'idée pure, des réalités spirituelles.

⁹⁷ *Contra acad.*, II, 7, 17: non ideo tamen tu causam tuam debes deserere, praesertim cum haec inter nos disputatio suscepta sit exercendi tui causa et ad eliminandum animum provocandi.

Ou neste outro, quando se dirige do mesmo modo a Licêncio, um pouco absorto na composição de versos:

“*Desejando afeiçoar-vos a estas disciplinas com as quais os espíritos se aperfeiçoam, quero que volteis à sua estima*”.⁹⁸

Este itinerário que está presente do início ao fim da obra, é a passagem da exterioridade para a interioridade, do retorno a si, para chegar à verdade. Porém não se limitará apenas a uma descrição literária deste trajeto, mas seguirá um percurso vivencial, onde desvendará o caminho do retorno à pátria, seguindo a experiência que ele fez. Deste modo, o diálogo inicial com seus alunos servirá de treinamento neste percurso, caracterizado por um desejo de despertá-los para a sabedoria como ideal filosófico, passando pela experiência da busca da verdade, onde o ceticismo mostrará toda a sua importância e validade, não só porque acompanhará toda a trajetória no itinerário a ser percorrido, através de um aprofundamento nas suas propostas, mas sobre tudo, porque ele será o alvo principal da crítica que fará no seu discurso perpétuo, onde exporá a argumentação principal de uma vivência já amadurecida que, ao mesmo tempo em que encerrará praticamente o diálogo, servirá de acicate à razão para pôr-se em movimento à procura da verdade, recuperando definitivamente o papel positivo do ceticismo no caminho para a verdade. Esta será também a proposta que fará ao seu amigo Romaniano,⁹⁹ a quem tentará persuadir a acometer com eles a experiência, servindo-se do gancho do seu filho Licêncio que participa com eles. Sendo que a originalidade não estará no modo de apresentá-la, pois como disse Madec,¹⁰⁰ os argumentos que usa e a maneira de afrontá-los são os tradicionais dos seus mestres de retórica, mas nas soluções encontradas, porque se voltam ao cristianismo.

É um percurso no qual, do mesmo modo que reconhece o valor de meio à cultura clássica, fará uma crítica aos entraves e limitações que a envolvem, tentando mostrar a sua insuficiência para poder chegar ao porto da sabedoria,¹⁰¹ onde depois de ter andado durante tanto tempo à deriva, levado pelas ondas da tempestade, não bastarão os remos e as velas, para alcançar a cala, mas será necessária a ajuda de um vento favorável e de uma estrela guia.¹⁰²

⁹⁸ *Contra acad.*, III, 4, 7: sed dum ad istarum disciplinarum, quibus excoluntur animi, circulum revocare vos cupio.

⁹⁹ Cf. *Contra acad.*, II, 3, 8-9; II, 7, 18.

¹⁰⁰ Cf. Madec, G., *Le Christ de Saint Augustin. La Patrie et la Voie*, Desclée, Paris, 1989, p. 46.

¹⁰¹ *Contra acad.*, II, 1, 1: quam ob rem contra illos fluctus procillasque fortunae cum obnitendum remis qualiumcumque uirtutum tum in primis diuinum auxilium omni deuotione atque pietate implorandum est, ut intentio constantissima bonorum studiorum teneat cursum suum, a quo eam nullus casus excutiat, quominus illam philosophiae tutissimus iucundissimusque portus accipiat.

¹⁰² *Contra acad.*, II, 1, 1: haec prima tua causa est; hinc tibi metuo, hinc te cupio liberari, hinc, si modo dignus sum qui impetrem, cotidianis votis auras tibi prosperas orare non cesso; oro autem ipsam summi dei virtutem atque

3. Divisão geral do *Contra Academicos* e percurso da obra.

Embora seja uma única obra composta de três livros, na realidade, cada volume é, conforme o testemunho do próprio autor, um discurso.¹⁰³ Por isso, aproveitando a organização que resulta da estrutura interna de cada livro do *Contra Academicos*, creio se possa pensar uma divisão geral da obra que, ao mesmo tempo, não descaracterize cada discurso e o analise, ou compreenda, numa visão mais ampla e completa, utilizando esse mesmo esquema discursivo. Levando em conta estas considerações, se pode fazer uma divisão que abranja toda a obra, em função de uma caracterização dos três momentos importantes que a retórica usa na construção do discurso: “princípio” ou “exórdio”, “meio” (composto de várias partes como a narração, a refutação e a demonstração) e “conclusão”,¹⁰⁴ que encontrariam certa correspondência com o percurso seguido por Agostinho durante sua busca da verdade, através dos momentos mais importantes que lhe caracterizam, como são o seu inicial despertar para a sabedoria como ideal filosófico, passando pela experiência maniqueísta, pela descoberta dos livros dos platônicos e das Escrituras, até o momento da sua conversão, onde finalmente se realizaria o encontro com a sabedoria, através da filosofia que sistematizou Platão como ciência perfeita que leva a Cristo, princípio da verdade.

Para sugerir esta divisão, tenho considerado a própria idéia do autor de escrever uma obra com um claro e único objetivo, como já foi visto através do comentário das *Retractationes*,¹⁰⁵ onde o fato de tê-la dividido em três partes, parece corresponder a motivos práticos de um momento situacional e redacional, onde prefere fazer por partes aquilo que já tem em mente, mostrando os passos a serem dados em cada momento através de cada livro, com o qual, afinal de contas está dividindo retoricamente o diálogo em função de um tema que é um ensinamento, onde o esquema geral é composto de duas situações iniciais, seguidas da argumentação e da refutação principal, além da conclusão final, que se poderia englobar também num só discurso com as suas partes. Mas, sobre tudo, o fato de Agostinho ter apresentado o tema

sapientiam (Cf. 1 Cor 1. 24).

¹⁰³ *Contra acad.*, I,9,25: sed, ne longum faciamus, iam, si placet, sermo iste claudatur, in quo immorari etiam superfluum puto; *Contra acad.*, III,1,1: Cum post illum sermonem, quem secundus liber continet, alio die consedissemus in balneis - nam erat tristior, quam ut ad pratum liberet descendere - sic exorsus sum

¹⁰⁴ Cf. Lausberg, H., *Elementi di retorica*, Traduzioni di Lea Ritter Santini, Il Mulino, Bologna, 1969, p.42.

¹⁰⁵ Cf. *Retract.*, I,1,1.

dentro de um processo, escolhendo o gênero judicial, que entra dentro da retórica tradicional como parte do discurso, no qual existe o juiz em modo pessoal, que será Alípio. Deste modo se configura a primeira parte geral da obra que conforma todo o primeiro livro e o início do segundo como um grande “princípio”, criando com esta figura do juiz uma situação, elaborada como dialética, matéria de ensino, ou seja, onde a retórica é aplicada como arte a um discurso, ocorrendo a discussão entre duas pessoas, Licêncio e Trigécio. Esta situação, correspondente ao meio do discurso do primeiro livro, tem uma função de trânsito no discurso geral da obra, que na realidade se harmoniza com o exórdio, em quanto que este será também um espaço de trânsito entre uma situação e o núcleo do discurso geral da obra.¹⁰⁶ Por isso serão contempladas juntas dentro da primeira parte da obra designada “princípio”, porque estão catalogadas numa função semelhante dentro do conjunto da obra, que vão concatenadas antes de entrar no cerne do tema. A segunda parte chamada “meio”, corresponderá ao miolo do discurso, composta de uma parte informativa, seguida da argumentação e da refutação, finalizando a terceira e última parte com a “conclusão”, onde o juiz promulga a sentença.

¹⁰⁶ Cf. Lausberg, H., *Elementi di retorica*, Traduzioni di Lea Ritter Santini, Il Mulino, Bologna, 1969, p.45.

3.1. Parte primeira da obra: O “Princípio” (I - II,1-3).

Entendendo pois a obra como um grande discurso, composto de três partes, o “princípio” ou “exórdio” geral compreenderia a primeira parte da obra que, por sua vez, abrangeria todo o primeiro livro (*Contra Academicos I,1-9*), junto com o exórdio do discurso¹⁰⁷ do segundo livro que se estenderia até o capítulo terceiro inclusive (*Contra Academicos II,1-3*). Isto porque nos dois primeiros livros, os dois exórdios correspondentes a cada discurso (*Contra Academicos I,1 e II,1-3*) têm uma única finalidade que é a de mostrar o assunto a ser tratado e vão dirigidos ao mesmo personagem, focalizando a mesma situação; assim como o restante do primeiro livro (*Contra Academicos I,2-9*), composto pelo meio (*Contra Academicos I,2-8*), e pela conclusão (*Contra Academicos I,9*), do primeiro discurso que também introduzem uma outra situação, do mesmo modo intermediária e transitória, com o qual tudo indica, como creio se poderá apreciar melhor mais adiante, que ambas as situações façam parte do mesmo exórdio geral do discurso, para poder passar posteriormente ao eixo ou “meio” do discurso geral.

No proêmio do discurso do primeiro livro, Agostinho como bom retórico, usa todas as técnicas para ganhar a atenção do ouvinte, neste caso o seu amigo e mecenas Romaniano a quem dedica o livro, exaltando e elogiando, por um lado, a sua boa disposição para a virtude e a sua capacidade para poder chegar a possuir os bens mais certos, apontando, por outro lado, a necessidade de liberar-se da escravidão dos êxitos da vida,¹⁰⁸ pois além do elogio, está querendo mostrar-lhe como ele possui algo que não só não se encontra através das coisas sensíveis, mas que inclusive é necessário superá-las para poder descobri-lo.

Agostinho está falando a Romaniano da sua própria experiência, porque ele descobriu que o ser humano não possui somente o desejo que lhe vem de tudo aquilo que se atinge através dos sentidos, mas que na sua parte mais íntima está o desejo da verdade e da felicidade que jaze dentro de cada um e somente a filosofia pode ajudar a encontrar, sendo necessário ir além das coisas sensíveis, através das quais não se pode conhecer. Está propondo-lhe o ideal filosófico, um

¹⁰⁷ *Contra acad., III, 1, 1*: Cum post illum sermonem, quem secundus liber continet, alio die consedissemus in balneis - nam erat tristior, quam ut ad pratum liberet descendere - sic exorsus sum:

¹⁰⁸ *Contra acad., I, 1, 1*: O utinam, Romaniane, hominem sibi aptum ita vicissim virtus fortunae repugnanti posset auferre, ut ab ea sibi auferri neminem patitur, iam tibi profecto iniecisset manus sui que iuris te esse proclamans et in bonorum certissimorum possessionem traducens ne prosperis quidem casibus servire permetteret.

ideal que Agostinho perseguia desde a primeira vez que aos 19 anos, lendo o *Hortensius* de Cícero decidiu fazer o propósito de consagrar-se totalmente a ele uma vez encontrado.¹⁰⁹ Esta obra que exortava ao estudo da filosofia e à superação dos bens sensíveis, tinha provocado uma profunda mudança na sua vida, como disse nas *Confissões*.¹¹⁰

Esta mudança fez com que a filosofia ocupasse o primeiro lugar nos seus interesses e começasse a ler por sua conta mais livros de filosofia.¹¹¹ Ainda no início do *De beata vita*, descreve toda a sua trajetória marcada por este desejo do amor pela filosofia despertada por este livro, que o fez navegar errante por meio de um oceano, onde as estrelas muitas vezes ocultas pelas nuvens, o deixaram perdido e sem rumo.¹¹²

Aqui Agostinho aproveita para mostrar a Romaniano como o seu filho Licêncio descobriu o valor da filosofia, apesar de sua idade juvenil, no momento em que a leitura do *Hortensius* de Cícero o conquistou, junto com Trigécio, para a filosofia,¹¹³ consagrando-se e dedicando-se com ardor a ela. Assim propõe Licêncio como modelo ao seu pai, ao qual quer enviar redigida a discussão onde este e Trigécio começam a provar as suas forças. Desta maneira, o diálogo entre Trigécio e Licêncio que corresponderia ao meio do discurso do primeiro livro, adquire uma nova prerrogativa além do exercício dialético, pois a entrada em cena deste debate no meio dos dois primeiros exórdios, me refiro ao do primeiro e segundo livros, cobra um valor estratégico no discurso geral da obra, já que poderia ser muito bem compreendido dentro das finalidades próprias de um exórdio em geral, ou seja, estaria dirigido concretamente a ganhar a benevolência do pai através do filho, captando a sua atenção e o seu interesse, fazendo-lhe entusiasmar-se com o assunto tratado. Desta maneira, esta situação que está no meio do discurso do primeiro livro, ocuparia uma função de prelúdio e passaria a formar com o pequeno exórdio da parte inicial do mesmo livro, um grande e único “*principium*” de todo o discurso deste primeiro livro, como parece ser atestado por Agostinho, no seguinte parágrafo, onde se refere a

¹⁰⁹ *Conf.*,VI,11,18: Et ego maxime mirabar satagens et recolens, quam longum tempus esset ab undevicensimo anno aetatis meae, quo fervere coeperam studio sapientiae, disponens ea inventa relinquere omnes vanarum cupiditatum spes inanes et insanias mendaces; III,4,7-8; VIII,7,17; *Contra acad.*,I,1,4; III,4,7, e *De beata vit.*I,4.

¹¹⁰ *Conf.*,III,4,8: Este fato marcará profundamente todo o seu agir. Inclusive usará uma comparação para mostrar como este livro mudou todos os seus afetos, provocando no seu coração un grande incêndio: “Hoc tamen solo delectabar in illa exhortatione, quod non illam aut illam sectam, sed ipsam, quaecumque esset sapientiam ut diligerem et quaererem et adsequerem et tenerem atque amplexarer fortiter, excitabar sermone illo; et accendebar et ardebam”.

¹¹¹ Cf. *Conf.*,IV,16,28-30.

¹¹² *De beata vita* I,4: sed neque mihi nebulae defuerunt, quibus confunderetur cursus meus, et diu, fateor, quibus in errorem ducerer, labentia in oceanum astra suspexi.

¹¹³ *Contra acad.*,I,1,4: pauculis igitur diebus transactis posteaquam in agro uiuere coepimus, cum eos ad studia hortans atque animans ultra quam optaueram paratos et prorsus inhiantes uiderem, uolui temptare pro aetate quid possent, praesertim cum Hortensius liber Ciceronis iam eos ex magna parte conciliasse philosophiae uideretur.

Romaniano :

*“Ele (Romaniano) poderá inflamar-se com maior intensidade nestes estudos, quando te veja comigo neste empenho e possa comprová-lo, não só ouvindo-o, mas lendo-o”.*¹¹⁴

Isto indicaria que Agostinho tem uma visão de conjunto da obra, coerentemente estruturada e pensada na sua totalidade, devendo ser analisada e compreendida como uma única obra, onde cada parte possui um valor específico, que corresponderá à função atribuída pelo autor. Desta maneira a primeira parte ou “princípio” abrangeria todo o primeiro livro, junto com o exórdio do discurso¹¹⁵ do segundo livro, que se estende até o capítulo terceiro inclusive, fazendo de ambos um verdadeiro próêmio que servirá tanto para introduzir o assunto a tratar, mostrando a importância da filosofia, quanto para dirigir-se ao seu destinatário, ganhando a sua benevolência para que lhe ouça pressuroso e prazeroso.

Pode parecer aparentemente um pouco forçada esta abrangência, porque se em cada livro se esboça um discurso, e cada discurso segue uma mesma divisão interna composta de princípio, meio e conclusão, na verdade o “princípio” geral da obra ou exórdio deveria estender-se e incluir o do último livro, como talvez tenha sido percebido por aqueles que entendem ver apenas uma introdução em todos esses vinte dois capítulos do primeiro e segundo livros, até o segundo capítulo do terceiro livro, onde se limita o diálogo à participação de Alípio e Agostinho, para terminar no discurso contínuo do escolarca. Em primeiro lugar, deve dizer-se em defesa da compreensão estrutural do “princípio” abrangendo todo o primeiro livro e apenas os três primeiros capítulos do segundo, que é justamente o próprio autor quem, bem no encerramento do terceiro capítulo do segundo livro, introduz de propósito a palavra “*principium*”, e o faz somente uma única vez em toda a obra para, de alguma forma, justificar-se, pois como mestre na arte da retórica, ele mesmo reconhece como um defeito o comprimento deste “exórdio” que o qualifica como desmedido, ante o temor que tenha ultrapassado, não levemente, o comedimento, conforme se expressa:

*“Antes vamos ao nosso propósito. Tenho começado já tarde a temer que este princípio tenha passado a medida e não é coisa leve”.*¹¹⁶

Por outro lado, no exórdio do discurso do terceiro livro se passa imediatamente a abordar

¹¹⁴ *Contra acad.*, I,9,25: incendi autem in haec studia uehementius poterit, cum te ipsum iam mecum sic uiuere non audiendo solum uerum etiam legendo ista cognouerit.

¹¹⁵ *Contra acad.*, III,1,1: Cum post illum sermonem, quem secundus liber continet, alio die consedissemus in balneis - nam erat tristior, quam ut ad pratum liberet descendere - sic exorsus sum:

¹¹⁶ *Contra acad.*, II,3,9: Nunc ad propositum ueniamus. Iam enim sero coepi metuere, ne hoc principium modum excederet, et non est leue.

o assunto a ser tratado, fazendo apenas uma brevíssima retomada do mesmo, o suficiente para começar o que se denomina meio ou segunda parte do discurso deste terceiro livro. Além disso, neste exórdio do último volume, Agostinho não se dirige mais a Romaniano, enquanto que nos dois primeiros e xórdios dos dois primeiros tomos sim, com o qual já não se segue a seqüência da argumentação. Mas o curioso desta última introdução é que serve para pôr em evidência a dependência do que vêm a continuação com o tratado anteriormente, mostrando a ilação entre ambas as partes que não podem obedecer a argumentos diferentes de um discurso, dando a entender claramente que a parte narrativa do discurso que corresponde ao chamado “meio” e faz referência à segunda parte da obra, iniciada no capítulo quarto do segundo livro, contínua aqui no terceiro livro, onde o exórdio serve justamente para mostrar isto, ou seja, a intenção de prolongamento do assunto em pauta que forma coerentemente o chamado “meio” ou a parte central da obra vista como um todo.

3.1.1. O convite ao Ideal Filosófico.

A chamada incisiva a Romaniano, invitando-lhe a despertar¹¹⁷ para a filosofia, é seguida de uma breve explicação, onde se expõe que ela lhe fará entrar dentro de si mesmo e identificar-se com o desejo da verdade, podendo assim buscar a verdade e encontrá-la. Este ideal não é outro que o da vida contemplativa, característico de todo o pensamento antigo, que tem sido proclamado, como disse Agostinho,¹¹⁸ por todos os oráculos das doutrinas mais fecundas e ao qual convida seu amigo. Esta filosofia promete mostrar o rumo que leva ao porto da sabedoria, desvendando com clareza o verdadeiro e secretíssimo Deus e ensinando que deve ser tido em pouco tudo aquilo que se atinge pelos sentidos.¹¹⁹

Aqui está um dos pontos interessantes da obra, pois se os estóicos faziam corpórea à verdade, os acadêmicos negavam o valor dos sentidos para conhecê-la, deixando a Agostinho no meio de um fogo cruzado, onde terá que ter muito cuidado ao mover-se para um lado ou para outro, ou ainda para tentar buscar uma outra saída.

¹¹⁷ *Contra acad.*, I, 1, 3: Euigila, euigila, oro te; multum, mihi crede, gratulaberis, quid paene nullis prosperitatibus, quibus tenentur incauti, mundi huius tibi dona blandita sunt, quae me ipsum capere moliebantur cotidie ista cantantem, nisi me pectoris dolor uentosam professionem abicere et in philosophiae gremium confugere coegisset.

¹¹⁸ Cf. *Contra acad.*, I, 1, 1.

¹¹⁹ *Contra acad.*, I, 1, 3: Ipsa enim docet et uere docet nihil omnino colendum esse totumque contemni oportere, quidquid mortalibus oculis cernitur, quidquid ullus sensus attingit. Ipsa uerissimum et secretissimum deum perspicue se demonstraturam promittit et iam iamque quasi per lucidas nubes ostentare dignatur.

3.1.2. Da leitura do *Hortensius* ao maniqueísmo.

Para Agostinho o fascínio deste ideal filosófico, de poder conhecer a verdade, foi uma constante desde o primeiro momento que lendo o *Hortensius* despertou para o amor da filosofia. Assim o primeiro impulso foi de dirigir-se às Escrituras para ver que diziam,¹²⁰ pois desde pequeno tinha bebido junto com o leite materno o nome de Cristo e o conservava no mais profundo do coração, fazendo-lhe muita força.¹²¹ Mas foi um encontro, quanto menos prematuro, no qual pegou uma forte aversão contra estas por terem sido mal apresentadas,¹²² como o faz notar no *De utilitate credendi*¹²³ e o descreve nas *Confissões*,¹²⁴ ressaltando que recusou o seu estilo por parecer-lhe indigno de ser comparado com Cícero e não foi capaz de penetrar nem um pouco no seu interior.

Contudo, não diminuiu o seu ardor da busca da verdade e, desejoso como estava desta, decidiu seguir os maniqueus, que proclamavam o ensino da verdade seguindo um ensinamento racional, sem nenhuma autoridade que pudesse diminuir a razão. Deste modo, durante mais de nove anos realizou uma experiência nas fileiras dos seguidores de Mani, que resultou frustrante e desalentadora visto que aos seus questionamentos somente encontrou promessas de respostas e quando finalmente, no ano 383, deparou-se com a pessoa que supostamente deveria clarificar-lhe todas as suas dúvidas, um tal Fausto, lhe defraudou profundamente, uma vez que não soube responder às suas dúvidas e perguntas mais urgentes, pois além de certa eloquência, era um homem como todos os outros, como narra nesta passagem:

“Indeciso e hesitante sobre qual devesse ter e qual abandonar; indecisão que me aparecia maior cada dia, desde que ouvi aquele homem que, como tu sabes, tinha sido prometido que viria a nós quase como do céu para explicar tudo o que nos preocupava; e no qual, exceto

¹²⁰ Cf. *Conf.*, III, 5, 9.

¹²¹ Nas *Conf.*, III, 4, 8, faz questão de dizer que tudo o que fosse escrito sem nenhuma referência a esse nome, não lhe arrebatava completamente, mesmo que fosse muito verídico, elegante e erudito.

¹²² Não se sabe que tradução possa ter lido. Mais tarde usará a de São Jerônimo que tinha uma formação latina excelente e na qual se pode apreciar o uso de uma documentação grega –exegética, histórica e espiritual– de excepcional amplitude. Seguramente o papa Damaso lhe tinha expressado o desejo de dispor de uma melhor edição, conforme consta no início da revisão dos evangelhos, o qual indicaria que as existentes não fossem do seu completo agrado. (*Patrologia III*, obra dirigida por Berardino, A., B.A.C., Madrid, 2001, 4ª edición).

¹²³ Cf. *De utilitate credendi* 1, 1.

¹²⁴ Cf. *Conf.*, III, 5, 9.

uma certa eloquência, tenho conhecido um homem como todos os outros".¹²⁵

Depois dessa conversa com Fausto, sentiu que apesar dos nove anos passados nessa doutrina, não tinha progredido nada e não via nenhuma possibilidade de fazê-lo, o que supus uma grande frustração na sua vida que lhe afastou interiormente do seu antigo fervor, dando início a uma nova etapa na busca de algo melhor, como se pode apreciar neste revelador parágrafo:

“Mais desesperando já de poder fazer progressos naquela falsa doutrina, e ainda as mesmas coisas, as quais tinha decidido conservar se nada melhor aparecesse, já as professava com mais relaxamento e maior negligencia”.¹²⁶

A desesperação de não poder avançar como esperava no conhecimento da verdade, não lhe motivava mais para continuar naquela doutrina, dando abertura a um progressivo abandono que marcará uma nova fase na busca da desejada verdade .

¹²⁵ *De util.cred.I,8,20*: Iam cunctabundus atque haesitans, quid mihi tenendum, quid dimittendum esset; quae mihi cunctatio in dies maior oboriebatur, ex quo illum hominem, cuius nobis adventus, ut nosti, ad explicanda omnia quae nos movebant, quasi de caelo promittebatur, audivi; eumque, excepta quadam eloquentia, talem quales ceteros esse cognovi.

¹²⁶ *Conf.,V,10,18*: sed tamen iam desperans in ea falsa doctrina me posse proficere, eaque ipsa, quibus, si nihil melius reperirem, contentus esse decreveram, iam remissius neglegentiusque retinebam.

3.1.3. Da desilusão com o maniqueísmo ao ceticismo que o aproxima do cristianismo.

A amarga descoberta de encontrar-se tão longe da verdade quando, em realidade, pensava estar quase a tocando, lhe embaraçou e lhe deixou intimamente abalado e hesitante, a ponto de começar a questionar-se seriamente, não só como e onde pudesse buscá-la, mas se fosse possível encontrá-la sequer. Passando deste modo por um estado de desalento que o inclinou ao ceticismo acadêmico, motivado não tanto por uma convicção, pois não estava totalmente convencido que não se pudesse encontrar, como pelo caminho a seguir, dado o resultado de sua desgastada experiência com os maniqueus, conforme o detalha pormenorizadamente nas *Confissões*¹²⁷ e sintetiza nestas duas passagens que seguem, a primeira tomada do *De utilitate credendi* e a segunda do *De beata vita*:

“Estabelecido já na Itália, estive considerando comigo mesmo e deliberando seriamente, não se ficar em aquela seita, na qual me arrependia de ter estado, mas de que modo devia buscar a verdade, em cujo amor meus suspiros a ninguém melhor que a ti eram notados. Frequentemente me parecia não poder encontrá-la e as grandes ondas dos meus pensamentos me levavam a aprovação dos acadêmicos”.¹²⁸

“E examinados atentamente lhes abandonei (maniqueus), principalmente neste trajetode mar, onde faz tempo os Acadêmicos tiveram o meu timão na luta contra todos os ventos no meio das turbulências”.¹²⁹

Não parece, portanto, tenha sido apenas um desconfiado temor de poder estar no erro, o que lhe afastou definitivamente do maniqueísmo, mas sobre tudo, o fato de este, por parte dos seus dirigentes, não ter respondido à tão proclamada e badalada promessa de poder conhecer a verdade.¹³⁰ Todavia apesar da frustração com os maniqueus e das suas conseqüências que lhe desencorajaram a pensar que a verdade pudesse ser encontrada, ele mesmo disse que quando se

¹²⁷ Cf. *Conf.*, III, 6-12; IV, 1, 1; V, 3-8, 10-14.

¹²⁸ *De util. cred.* I, 8, 20: rationem ipse mecum habui magnamque deliberationem iam in Italia constitutus, non utrum manerem in illa secta, in quam me incidisse poenitebat, sed quonam modo verum inveniendum esset, in cuius amorem suspiria mea nulli melius quam tibi nota sunt. Saepe mihi videbatur non posse inveniri, magnique fluctus cogitationum mearum in Academicorum suffragium ferebantur.

¹²⁹ *De beata vita* 1, 4: At ubi discussos eos evasi, maxime traiecto isto mari, diu gubernacula mea repugnantia omnibus ventis in mediis fluctibus Academici tenuerunt.

¹³⁰ Cf. *Conf.*, V, 14, 24.

parava a pensar na vivacidade e sagacidade da mente humana, tão perspicaz, não se conformava e não admitia que fosse impossível encontrá-la,¹³¹ mas ao mesmo tempo lhe vinham as dúvidas de poder empreender semelhante empresa, já que se gente inteligentíssima não o tinha conseguido,¹³² ele também não seria capaz, pois tinha passado parte da sua vida tentando encontrá-la em vão. Era igual ao barco que no meio de um mar de tormentas, baqueado e meio fragmentado, perdida a estrela guia e sem a esperança de poder chegar ao porto, não soubesse que rumo tomar, chegando a certa postura de impotência, como o descreve nesta outra passagem:

*“Não sei como introduziram na minha alma a probabilidade de que o homem não pode achar a verdade, que me fiz preguiçoso e completamente indolente, não me atrevendo a buscar o que varões argutíssimos e doutíssimos não lograram descobrir”.*¹³³

Nesta passagem Agostinho admite expressamente que aqueles argumentos dos Acadêmicos lhe fizeram força. Muitos deles se encontravam nas obras de Cícero, a quem - se já se sentia devedor desde o primeiro momento que tinha lido o *Hortensius* - a frustrante esperança da promessa da verdade feita pelos discípulos de Mani, poderia muito bem lhe ter feito voltar a considerar a posição do autor do *Academicos* a favor destes. Assim, a própria insegurança de embarcar-se na conquista de promessas falazes, junto com o seu respeito e admiração pelo seu mestre e outros varões que defendiam a impossibilidade de achar a verdade, lhe teriam levado a um estado de indolência, onde, mesmo sem conformar-se, permanecia nela por não saber como superá-la.

Apesar dessa situação pela qual afirma ter passado, se expressa de forma diferente a respeito deste período que quando considerava o maniqueísmo. Assim, entanto que dos maniqueus em geral assegura: *“não sabiam responder às questões que lhes propunha”*,¹³⁴ dos Acadêmicos afirma: *“mas da sua busca (da verdade) lhe retraíam as argumentações e as discussões dos Acadêmicos”*,¹³⁵ do mesmo Fausto, apresentado como o máximo referencial dos maniqueus, temos já sentido o que certifica: *“tenho conhecido um homem como todos os outros, exceto uma certa eloquência”*,¹³⁶ enquanto dos expoentes da nova Academia, confessa: *“nos*

¹³¹ Cf. *De util.cred.I,8,20*.

¹³² Sobre a crise cética de Agostinho ver nota 1 de Bermon, na página 105 do *Le cogito...*

¹³³ *Contra acad.,II,9,23*: Nescio quo enim modo fecerunt in animo quandam probabilitatem -ut ab eorum verbo nondum recedam- quod homo verum invenire non possit; unde piger et prorsus segniss effectus eram nec quaerere audebam, quod acutissimis ac doctissimis viris invenire non licuit.

¹³⁴ *Conf.,V,6,10*: qui talium rerum quaestionibus a me obiectis deficiebant, illum mihi promittebant.

¹³⁵ *Contra acad.,II,9,23*: sed ab eo quaerendo Academicorum argumentis atque disputationibus impediri.

¹³⁶ *De util.cred.I,8,20*: excepta quadam eloquentia, talem quales ceteros esse cognovi.

parece que eles foram varões inteiramente prudentes e graves”,¹³⁷ outorgando-lhes o título de: “varões argutíssimos e doutíssimos”, chegando a chamar a Cícero: “nosso Túlio”,¹³⁸ talvez o recordando ainda como a pessoa que lhe tinha despertado e inculcado um profundo desejo pela verdade, embora mais tarde, nas *Confissões*, o autor do *Hortensius* apenas seja “um tal Cícero”,¹³⁹ como muito bem observa Lévy no seu comentário ao *Contra Academicos*.¹⁴⁰

O certo é que se os argumentos dos Acadêmicos não lhe tivessem feito tanta força, qual outra razão lhe teria levado a escrever seu primeiro livro justamente para tratar dos argumentos destes, mostrando que ainda lhe faziam força,¹⁴¹ além da carta a Ermogeniano¹⁴² que o corrobora, junto com o seu próprio comentário das *Retractationes*? Por isso, tudo parece indicar que o seu ceticismo não tenha sido uma coisa superficial ou que lhe tenha tocado apenas e de raspão, mas, pelo menos durante os três anos que vão da decisão de deixar o maniqueísmo, uma vez tida a desenganadora conversação com Fausto (ano 383) e já situado em Roma (ano 384), até a leitura dos livros platônicos e São Paulo (ano 386), existem motivos razoáveis para pensar que lhe perturbou de uma forma gradual que se foi fazendo cada vez mais profunda e existencial.

O fato é que depois do efeito Fausto: “Aquele Fausto, que tinha sido para muitos laço de morte, sem querê-lo nem sabê-lo, já começava a relaxar o que a mim me tinha seduzido”,¹⁴³ Agostinho decide partir para Roma na busca de outros ares e melhores remédios para poder curar a ferida aberta, conhecendo mais de perto onde tinha vivido e ensinado o autor que tinha dado origem a toda essa sua busca da verdade através do *Hortensius*. É verdade que parece ter sido incentivado pelos seus mesmos amigos maniqueus, incluso alega que os estudantes eram menos bagunceiros que em Cartago, mas é uma saída não premeditada e até um tanto precipitada. Tanto que nem menos informa ou consulta ao seu amigo e mecenas Romaniano, a quem se mostra muito agradecido no *Contra Academicos*,¹⁴⁴ por não lhe negar sua amizade, apesar de não lhe ter avisado nem comunicado nada como acostumava, e nem deixa que sua mãe lhe acompanhe, enganado-a e fugindo inesperadamente.¹⁴⁵

¹³⁷ *Contra acad.*, II, 10, 24: illi mihi videntur graves omnino ac prudentes viri fuisse.

¹³⁸ *Contra acad.*, III, 18, 41: nostrum Tullium.

¹³⁹ *Conf.*, III, 4, 7: perveneram in librum cuiusdam Ciceronis.

¹⁴⁰ Cf. Lévy, C., *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, École Française de Rome, 1992, p. 638.

¹⁴¹ Cf. *Contra acad.*, II, 9, 23; III, 20, 43.

¹⁴² Cf. *Epistola I*.

¹⁴³ *Conf.*, V, 7, 13: Ita ille Faustus, qui multis laqueus mortis extitit, meum quo captus eram relaxare iam coeperat nec volens nec sciens.

¹⁴⁴ Cf. *Contra acad.*, II, 2, 4.

¹⁴⁵ Cf. *Conf.*, V, 8, 15

Não é de estranhar que depois de ter permanecido com os maniqueus durante nove longos anos e ter abraçado cheio de entusiasmo e generosidade a sua doutrina, oferecendo, nas palavras de O'Meara: “*todas as possibilidades de deixar-se conquistar*”,¹⁴⁶ a descoberta da sua vacuidade e fatuidade, lhe tivesse levado a uma profunda decepção, desembocando em um ceticismo total de toda religião e filosofia, preparando o terreno para crer que talvez Cícero, a quem a Roma que descobria lhe cobriria de lembranças, tinha razão no seu *Academicos*, como parece indicar neste comentário de sua permanência em Roma:

“*Nesse tempo me veio também a idéia que os filósofos acadêmicos tinham sido os mais prudentes, por ter como princípio que se deve duvidar de todas as coisas e que nenhuma verdade pode ser compreendida pelo homem*”.¹⁴⁷

É certo que, no início, foi uma decisão de foro interno, pois os seus amigos continuavam sendo maniqueus e o ambiente onde se movia, principalmente em Roma,¹⁴⁸ era também maniqueu, incluso as influências para abrir sua escola de retórica em Roma, como para conseguir sua cátedra em Milão;¹⁴⁹ mas parece também certo que, apesar disso, justamente por causa dessa sua convicção interior, se foi distanciando cada vez mais dos seus postulados e da sua doutrina, deixando no seu lugar um grande espaço à dúvida Acadêmica, embora abertamente não deixasse os maniqueus, até por causa do seu influxo e interesse profissional. Embora, pouco tempo depois da sua chegada a Milão, buscando argumentos contra os maniqueus nos filósofos, manifesta já a sua desesperação de encontrar algum caminho para sair da sua dúvida¹⁵⁰ e decide que durante esse tempo não deve permanecer mais naquela seita:

“*Julgando que durante o tempo da minha dúvida não devia permanecer naquela seita*”.¹⁵¹

Assim o atestam as diversas citações do *Contra Academicos* que chamam a atenção e atingem ao leitor, tanto pelo tratamento de dramaticidade ao problema que está vivendo, como

¹⁴⁶ O'Meara, J.J., *The Young Augustine: The Growth of St. Augustine's Mind up to his Conversion*, Green and Co., London, 1954, p. 109: “He had given it every opportunity to win him for itself”.

¹⁴⁷ *Conf.*, V, 10, 19: Etenim suborta est etiam mihi cogitatio, prudentiores illos ceteris fuisse philosophos, quos Academicos appellant, quod de omnibus dubitandum esse censuerant nec aliquid veri ab homine comprehendi posse decreverant.

¹⁴⁸ *Conf.*, V, 10, 18: Et iungebar etiam tunc Romae falsis illis atque fallentibus sanctis: non enim tantum auditoribus eorum, quorum e numero erat etiam is, in cuius domo aegrotaveram et convalueram, sed eis etiam, quos electos vocant.

¹⁴⁹ *Conf.*, V, 13, 23: Itaque posteaquam missum est a Mediolano Romam ad praefectum urbis, ut illi civitati rhetoricae magister provideretur impertita etiam evectioe publica, ego ipse ambivi per eos ipsos Manichaeis vanitatibus ebrios (quibus ut carerem ibam, sed utrique nesciebamus) ut dictione proposita me probatum praefectus tunc Symmachus mitteret.

¹⁵⁰ Cf. *Conf.*, V, 14, 24.

¹⁵¹ *Conf.*, V, 14, 25: non arbitrans eo ipso tempore dubitationis meae in illa secta mihi permanendum esse.

pela sua vivacidade e seriedade frente às suas graves conseqüências como será exposto mais adiante.

Por outro lado, uma análise mais detalhada do ceticismo acadêmico em Agostinho mostra que se a sua influência lhe fez passar por momentos difíceis na sua vida, de um certo desalento e preguiça mental, este teve o valor de ter sido a tábua salvadora depois do naufrágio sofrido no navio do maniqueísmo, que lhe manteve flutuando no seu intento, um tanto abalado, da busca da verdade. E ainda mostrar que não só não deixou que se afastasse totalmente da procura da verdade, como lhe induziu a manter-se na sua investigação, pois se a felicidade, como eles diziam, consistia na busca da verdade, isto lhe estimulou a continuar a sua busca e, se o fato de buscá-la sem poder encontrá-la parecia uma capitulação, para ele se converteu em uma provocação que afrontava desafiadoramente à sua própria inteligência, pois não se conformava e não admitia que fosse impossível encontrá-la:

*“Frequentemente voltando a olhar atentamente, tanto quanto era capaz, à mente humana tão vivaz, tão sagaz, tão perspicaz, não pensava que a verdade se mantivesse oculta, a não ser que se escondesse o modo de buscá-la”.*¹⁵²

Este é um mérito do ceticismo Acadêmico em Agostinho e por isso deve ser valorizado na função que teve de adequado acicate, pois lhe serviu de estímulo e, ao mesmo tempo, de desafio à sua inteligência que não se conformava com claudicar perante aquelas argumentações que levavam às pessoas ao desânimo e a uma grande apatia e preguiça mental. A aproximação de Agostinho ao ceticismo se poderia talvez perfilar desde uma postura de dúvida que o levou tanto a duvidar que fosse possível achar a verdade, como do contrário: de que não fosse possível encontrá-la. Prevalecendo umas vezes a primeira ou dando lugar, outras, à segunda, mas permanecendo sempre ambas. Pois se o fato de buscá-la sabendo que não podia ser encontrada, podia dar como resultado prático o abandono da sua busca e a preguiça mental, como descreve Agostinho que acontecia; para não desistir da sua busca, superando a preguiça mental, era necessária uma motivação muito forte ou que o fato de buscá-la verdadeiramente sem encontrar, tivesse levado ao pesquisador a duvidar de poder estar errado na maneira de buscá-la, impelindo-lhe assim a continuar procurando, dado que a dúvida de poder encontrá-la era uma conseqüência do seu erro na forma de fazê-lo, como de fato aconteceu com Agostinho.

O maior problema que teve durante esta época de ceticismo foi o medo de dar em um

¹⁵² *De util.cred.I,8,20: Saepe rursus intuens, quantum poteram, mentem humanam tam vivacem, tam sagacem, tam perspicacem, non putabam latere veritatem, nisi quod in ea quaerendi modus lateret.*

precipício. E a sua maior dificuldade nesta busca, como o afirma nas *Confissões*,¹⁵³ consistiu em não ser capaz de dar o seu assentimento às coisas que não via, se não pudesse entendê-las como entendia que dois e três eram cinco, já fossem as corporais, ausentes dos seus sentidos, ou as espirituais, sobre as quais não era capaz de pensar senão corporalmente. A esta mesma presunção se referia no *Contra Academicos* quando pedia para evitar a presunção de saber algo, a não ser que se soubesse como a soma de $1+2+3+4=10$.¹⁵⁴

Nesta fase, ainda tinha uma idéia materialista de Deus e não encontrava uma solução para alguns dos grandes problemas que esta visão lhe causava. Não era capaz de imaginar a Deus se não como um ser grande, estendido por todos os espaços infinitos e que penetrava a mole do mundo por todas as partes, com o qual todas as coisas estariam cheias dele, de tal modo que o corpo do elefante, por exemplo, ocuparia mais do seu ser que o corpo do passarinho, com o qual estaria dividido em partículas que o fariam presente às partes grandes do mundo em partes grandes e às pequenas em pequenas.¹⁵⁵ Mas o problema que o perturbava com mais força era o problema do mal, pois ou teria a Deus como autor, em razão de possuir uma natureza que exigiria um criador, ou no caso que existisse desde a eternidade, como poderia existir contra a sua vontade?¹⁵⁶ Por isso quando atraído pela eloquência e prestígio de Ambrosio em Milão, freqüentou algumas das suas predicções e conseguiu entender o sentido espiritual de determinadas passagens do Antigo Testamento,¹⁵⁷ além de sentir uma profunda alegria,¹⁵⁸ se lhe descortinou uma outra realidade, até então ignorada por ele, ajudando-lhe a superar o sentido literal que não conseguia compreender e lhe parecia absurdo. A partir desta aproximação ao valor de uma interpretação espiritual das Escrituras, começou a superar a visão materialista e, convencido como estava da charlatanice do gnosticismo maniqueu,¹⁵⁹ através da escuta de

¹⁵³ *Conf.*,VI,4,6: tenebam enim cor meum ab omni adsensione timens praecipitium et suspendio magis nacabar. Volebam enim eorum quae non viderem ita me certum fieri, ut certus essem, quod septem et tria decem sint. Neque enim tam insanus eram, ut nen hoc quidem putarem posse comprehendí, sed sicut hoc, ita cetera cupiebam sive corporalia, quae coram sensibus meis non adessent, sive spiritalia, de quibus cogitare nisi corporaliter nesciebam.

¹⁵⁴ *Contra acad.*,II,3,9: sed nunc ambobus dico: caeute, ne quid uos nosse arbitremini, nisi quod ita didiceritis saltem, ut nostis unum duo tria quattuor simul collecta in summam fieri decem.

¹⁵⁵ Cf. *Conf.*,VII,1,2.

¹⁵⁶ Cf. *Conf.*,VII,5,7.

¹⁵⁷ *De util.cred.*I,8,20: Et iam fere me commoverant nonnullae disputationes Mediolanensis episcopi, ut non sine spe aliqua de ipso Vetere Testamento multa quaerere cuperem, quae, ut scis, male nobis commendata exsecrabamur.

¹⁵⁸ *Conf.*,VI,4,6: Gaudebam etiam, quod uetera scripta legis et prophetarum iam non illo oculo mihi legenda proponerentur, quo antea uidebantur absurda, cum arguebam tamquam ita sentientes sanctos tuos; uerum autem non ita sentiebant.

¹⁵⁹ *Conf.*,V,14,25: Itaque academicorum more, sicut existimantur, dubitans de omnibus atque inter omnia fluctuans manichaeos quidem relinquendos esse decreui, non arbitrans eo ipso tempore dubitationis meae in illa secta mihi permanendum esse, cui iam nonnullos philosophos praeponeram.

Ambrósio e das dúvidas que lhe portavam a seguir buscando, se foi achegando à Igreja católica, até perceber que possuía pessoas capazes de rebater as acusações que a faziam.¹⁶⁰

Assim, embora não tivesse encontrado ainda uma solução para a origem do mal e sem ter superado o período de ceticismo pelo qual passava, Custodio Vega fala de ceticismo mitigado,¹⁶¹ outros de estoicismo proveniente do maniqueísmo, decidiu começar a seguir mais de cerca os ensinamentos da Igreja católica, pois lhe parecia que nesta se falava com mais modéstia, sem prometer com temerária arrogância a ciência e obrigando a crer numa imensidão de fábulas absurdíssimas que não podiam ser demonstradas,¹⁶² iniciando posteriormente um período de instrução¹⁶³ como catecúmeno.¹⁶⁴

Durante este tempo não teve oportunidade de perguntar ao ocupado bispo Ambrósio o que ele queria e como queria, embora reconheça a liberdade que tinha para entrar tanto ele como qualquer um no seu estúdio; mas por respeito ao pouco tempo que lhe sobrava para a leitura que a fazia mentalmente, não se atrevia a perturbar-lhe, e quando lhe encontrava era o próprio Ambrósio quem prorrompia em louvores à sua mãe, parabenizando-lhe por ela. O certo é que, salvo alguns breves momentos nos quais podia dar-lhe uma breve resposta, se contentou com ouvi-lo atenta e assiduamente, como recorda nas *Confissões*: “*lhe escutava cada domingo*”,¹⁶⁵ mas distingue entre escutá-lo e aceitar o que dizia, se bem que aos poucos a curiosidade retórica se ia transformando em interesse pessoal e muito lentamente ao receber o que dizia eloqüentemente, penetrava e lhe tocava no seu coração que se abria pouco a pouco aos seus argumentos e explicações. Mas isto como disse Agostinho: “*gradualmente*”,¹⁶⁶ porque não se pode esquecer que a decisão de fazer-se catecúmeno se deu num momento em que Agostinho se declara numa situação de dúvida, ao mesmo tempo em que de abandono das doutrinas maniqueias. Por isso coloca um “*ergo*”¹⁶⁷ entre o tempo da sua dúvida, (durante a qual dava

¹⁶⁰ Cf. *Conf.*, V, 14, 24.

¹⁶¹ Cf. Custodio Vega, A., *Antecedentes Histórico-Genésicos de la Filosofía de San Agustín. El Escepticismo*, Religión y Cultura, Madrid, 1931, p. 71: Agostinho aceitou o ceticismo, não por convencimento, mas como uma imposição fatal e inevitável à qual seus mesmos fracassos e erros lhe tinham encaminhado.

¹⁶² Cf. *Conf.*, VI, 5, 7.

¹⁶³ A instrução, dependendo da preparação do candidato, da sua sincera disposição, bem como do seu estado social e civil, junto à sua profissão, podia durar vários anos, conforme se lê na *Tradizione Apostolica* de Ipólito di Roma, Paoline, Milano, 1995, pg. 38.

¹⁶⁴ *De util. cred.* I, 8, 20: *Decreveramque tándiu esse catechumenus in Ecclesia, cui traditus a parentibus eram, donec aut invenirem quod vellem, aut mihi persuaderem non esse quaerendum. Opportunissimum ergo me ac valde docilem tunc invenire posset, qui posset docere; Conf.* V, 14, 25: *Statui ergo tándiu esse catechumenus in catholica Ecclesia mihi a parentibus commendata, donec aliquid certi eluceret, quo cursum dirigerem.*

¹⁶⁵ *Conf.*, VI, 3, 4: *omni die dominico audiebam*

¹⁶⁶ *Conf.*, V, 14, 24: *gradatim quidem.*

¹⁶⁷ *Conf.*, V, 14, 24: *Tum vero fortiter intendi animum, si quo modo possem certis aliquibus documentis Manichaeos*

preferência a alguns filósofos acadêmicos, os quais tinha considerado e comparado, primeiro entre si e, depois, com os maniqueus, fazendo-lhe deixar de vez a doutrina gnóstica de Mani) e a decisão de ficar como catecúmeno, que descreve entre o advérbio “*tamdiu*” e a conjunção “*donec*”,¹⁶⁸ o que parece ter todas as traças de querer indicar o catecumenado como um tempo provisório, no desejo e na esperança de poder encontrar algo durante a sua permanência como catecúmeno: “*até que brilhasse algo certo para que endireitasse o rumo*”,¹⁶⁹ e que, por outro lado, mostra justamente a situação de incerteza e de insegurança que atravessava, ou seja, um estado de dúvida cética que o levava a duvidar de tudo, até incluso da sua situação de catecúmeno na Igreja católica, pois não era esta uma permanência por convicção, mas justamente por não estar convencido ainda, permanecia nela até que pudesse encontrar algo certo¹⁷⁰ que lhe fizesse superar esse seu estado de dúvida, que continuava, apesar de querer superá-lo. Se bem que a sua condição catecumenal espelhava uma certa simpatia por esta, que como ele disse, procedia de possuir o nome de Cristo, que nesses filósofos não se achava.¹⁷¹

Agostinho fala de como muitos dos seus amigos maniqueus em Roma, o eram ocultamente: “*se ocultava em Roma o maior número destes*”,¹⁷² talvez por medo a serem acusados perante a lei, dado que Prisciliano e os seus sequazes tinham sido tachados de maniqueísmo e sofrido a pena capital, o que poderia ter feito que Agostinho se protegesse da maquia de maniqueísmo da qual podia ser acusado facilmente, através da sua permanência nas fileiras dos catecúmenos, embora não acreditasse pudesse encontrar na Igreja católica o que ele buscava com tanto zelo.

O que resulta de todas estas considerações é que Agostinho desde o momento em que se desencantou definitivamente com o maniqueísmo, conforme se tem descrito, começou a inclinar-se pelas doutrinas dos acadêmicos que ele mesmo leu e comparou, julgando-as muito mais

convincere falsitatis. Quod si possem spiritalem substantiam cogitare, statim machinamenta illa omnia solverentur et abicerentur ex animo meo: sed non poteram. Verum tamen de ipso mundi huius corpore omnique natura, quam sensus carnis attingeret, multo probabiliora plerosque sensisse philosophos magis magisque considerans atque comparans iudicabam. 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. Statui *ergo tamdiu* esse catechumenus in catholica Ecclesia mihi a parentibus commendata, *donec* aliquid certi eluceret, quo cursum dirigerem.

¹⁶⁸ Vide texto nota 167.

¹⁶⁹ *Conf.*, V, 14, 25: donec aliquid certi eluceret, quo cursum dirigerem.

¹⁷⁰ Como se tem visto (nota 154) na lembrança que faz a Romaniano e a Luciliano para ver-se livre das vãs opiniões, não aceitava nada que não pudesse saber como a soma de 1+2+3+4=10.

¹⁷¹ Cf. *Conf.*, V, 14, 25.

¹⁷² *Conf.*, V, 10, 19: plures enim eos Roma occultabat. (occultat)

prováveis que aquelas, as quais abandonou definitivamente. Mas durante este tempo que permaneceu na dúvida cética, começou a freqüentar os sermões de Ambrósio e apesar de não ter esclarecido suas dúvidas a respeito do que ouviu, decidiu permanecer catecúmeno, talvez para poder continuar ouvindo os seus sermões, na esperança de poder clarificá-las ou, pelo menos, de encontrar algo aonde dirigir seus passos que ainda permaneciam inseguros e na dúvida cética.

A aproximação ao catolicismo, portanto, será um abeirar-se lento e precavido, pois sua formação e certa desconfiança, fruto da sua conturbada experiência maniqueísta e do respeito e a força que faziam os varões¹⁷³ da Academia: “*retinha o meu coração de todo assentimento*”,¹⁷⁴ não lhe deixavam crer ainda. Seria mais fácil crer, o que tornaria tudo muito mais simples, pois purificada sua visão com a medicina da fé, se poderia dirigir de algum modo à verdade, como afirma nas *Confissões*,¹⁷⁵ mas como retórico, com uma formação clássica, não podia fazê-lo sem estabelecer primeiro que crer era razoável e que a autoridade da Igreja era digna de fé, ou seja, que as coisas que a Igreja católica propunha para crer, não eram irracionais. Todavia, como acontece com aqueles pacientes que contraem aversão do médico, por terem caído nas mãos de um mau que lhes tinha feito muito dano, assim Agostinho, depois da experiência com os maniqueus, tinha um grande receio de terminar em uma outra falsidade e com muita cautela e ainda duvidoso em algumas questões por não encontrar uma explicação satisfatória, se aproximava do cristianismo, através de uma indagação honesta e assídua,¹⁷⁶ mantendo uma postura bastante crítica, que aos poucos lhe ajudará a descobrir que o ideal filosófico pelo qual tanto tinha suspirado, finalmente era possível.

O’Meara¹⁷⁷ faz notar curiosamente, a distância que Agostinho mantinha ainda da Igreja, através do conhecimento indireto que teve de dois destacados e importantes acontecimentos na vida da Igreja Milanese, durante sua permanência na cidade. O primeiro, quando em fevereiro do ano 386, o bispo Ambrósio e os seus fiéis, entre os quais Mônica, a mãe de Agostinho, se encerraram no interior da Basílica milanese, dispostos a morrer, para impedir que fosse entregue nas mãos dos arianos pela imperatriz Justina, também ariana. E o segundo, quando em junho do

¹⁷³ *Conf.*, VI, 11, 18: O magni viri academici!

¹⁷⁴ *Conf.*, VI, 4, 6: Tenebam enim cor meum ab omni adsensione.

¹⁷⁵ *Conf.*, VI, 4, 6: Et sanari credendo poteram, ut purgator acies mentis meae dirigeretur aliquo modo in veritatem tuam semper manentem et ex nullo deficientem; sed, sicut evenire assolet, ut malum medicum expertus etiam bono timeat se committere, ita erat valetudo animae meae, quae utique nisi credendo sanari non poterat et, ne falsa crederet, curari recusabat, resistens manibus tuis qui medicamenta fidei confecisti et sparsisti super morbos orbis terrarum et tantam illis auctoritatem tribuisti.

¹⁷⁶ Cf. *De util. cred.*, 7, 18.

¹⁷⁷ Cf. O’Meara, J.J., *The Young Augustine: The Growth of St. Augustine’s Mind up to his Conversion*, Green and Co., London, 1954, pp. 123-124.

mesmo ano, foram descobertos os restos mortais dos mártires Gervásio e Protásio e trasladados à Basílica para a sua veneração, afastando momentaneamente o perigo da intervenção imperial, como o relata Agostinho nas *Confissões*.¹⁷⁸ E o mesmo Courcelle, de quem toma O’Meara seu comentário, assinala como é o mesmo Agostinho quem no final dessa narração, exaltando alguns dos milagres que tinham sucedido durante o traslado dos restos, reconhece sua insensibilidade diante de tais feitos:

“E, não obstante, com o exalar então desse modo um odor tal teus unguentos,¹⁷⁹ não corríamos atrás de ti. Por isso chorava tão abundantemente no meio dos cantos dos teus hinos: no início suspirando por ti e depois respirando”.¹⁸⁰

Parece estar contrastando os unguentos destes eventos que apesar de exalar atrativos odores, nem sequer chegaram de longe ao efeito que causarão aquelas pouquíssimas gotas de um outro unguento vindo das Arábias, que lhe causou tanta empolgação, como comenta a Romaniano em II,2,5. Isto porque era a razão a que suspirava em busca da verdade e ainda não tinha respirado na católica os perfumes tão profundos aos quais faz referencia nos livros platônicos. Deverá esperar mais um pouco para poder contrastá-los com a leitura de Paulo.

Contudo, a participação na vida da Igreja de quem não era ainda batizado, tinha muitas restrições e devia passar primeiro por uma longa preparação, que ainda se prorrogou, no caso de Agostinho, durante o tempo passado na chácara do seu amigo Verecundo em Cassiciaco, para onde levou a conselho de Ambrósio a leitura do profeta Isaías,¹⁸¹ que terminou cedendo à leitura dos salmos.

¹⁷⁸ Cf. *Conf.*, IX, 7, 16.

¹⁷⁹ Cf. *Cant.* I, 3.

¹⁸⁰ *Conf.*, IX, 7, 16: Et tamen tunc, cum ita flagraret *odor unguentorum tuorum*, non currebamus post te; ideo plus flebam inter cantica hymnorum tuorum olim suspirans tibi et tandem respirans.

¹⁸¹ Cf. *Conf.*, IX, 5, 13.

3.1.4. A filosofia e a sabedoria.

Agostinho tinha sofrido muito na sua busca, como ainda o reflete em outros muitos textos e queria poupar Romaniano, que ele mesmo tinha levado ao maniqueísmo, desta situação de aflição, pois a proposta filosófica que o fazia era aquela que tinha conseguido liberar-lhe finalmente, como o descreve neste parágrafo do *Contra Academicos*:

“Ela (a filosofia) me tem liberado totalmente de aquela superstição na qual eu te precipitei junto a mim”.¹⁸²

Esta filosofia, que Agostinho propõe a Romaniano, promete mostrar-se àqueles que a buscam, aos seus verdadeiros amigos, entanto que tem sido inacessível à inteligência dos profanos.¹⁸³ É uma proposta exigente a que faz ao seu amigo, precisamente porque lhe conhece, como mostra na extensa descrição que faz de suas qualidades e modo de ser,¹⁸⁴ e sabe que é capaz de superar o perigo da sedução dos favores deste mundo que aliciam aos incautos, porque não se deve dar culto nem estima ao que se vê com os olhos mortais, pois isto diz respeito ao que se percebe pelos sentidos que devem ser superados, para poder chegar a contemplá-la com a inteligência. Mas Agostinho é insistente e quer expor que não lhe convida a buscar a verdade, como fazem os acadêmicos, mas a um autêntico encontro com ela, como o intentará mostrar durante a obra, rebatendo a doutrina destes.

O entusiasmo demonstrado pelo seu próprio filho Licêncio, lhe servirá de reforço, como já foi visto, para incentivar seu amigo:

“A esta (filosofia) se dedica com muita afeição comigo nosso Licêncio; a ela se voltou totalmente dos prazeres e deleites juvenis, de tal maneira que não temo atrever-me a propô-lo a seu pai para ser imitado”.¹⁸⁵

Ao mesmo tempo em que para ganhar a benevolência do pai e estimular o seu desejo pela filosofia, anuncia que lhe está enviando redigida a discussão que têm tido Licêncio com seu companheiro e também discípulo suo Trigécio. O debate do qual se fala nesta contenda e que,

¹⁸² *Contra acad.*, I,1,3: ipsa me penitus ab illa superstitione, in quam te mecum praecipitem dederam, liberavit.

¹⁸³ Cf. *Contra acad.*, I,1,1.

¹⁸⁴ Cf. *Contra acad.*, I,1,1-3.

¹⁸⁵ *Contra acad.*, I,1,4: In hac mecum studiosissime vivit noster Licentius; ad eam totus a iuvenalibus inlecebris voluptatibusque conversus est ita, ut eum non temere patri audeam imitandum proponere.

portanto, já tinha sido realizado, é introduzido aqui no livro com a pretensão clara de agradar a Romaniano: “*te rogo, não frustres a esperança que tenho... que te será muito agradável*”¹⁸⁶ e servir de estímulo a este: “*e, por assim dizer, estimular-te*”,¹⁸⁷ mais que de esperar convencê-lo, conquistando desta maneira seu interesse e acendendo seu animo para o assunto a ser tratado no miolo do discurso, como também tinha entusiasmado seus debatedores, Licêncio e seu colega Trigécio, para um maior aprofundamento que lhes tinha servido também de preparação para compreender melhor o que viria.

Não obstante, a discussão entre Licêncio que trata de defender os acadêmicos e Trigécio que o rebate, chega a ponto de interrogar se para ser feliz, basta buscar a verdade ou é necessário encontrá-la. Chegando à conclusão de que quem ainda busca, não se deve ter como perfeito, porque ainda não chegou à meta, contudo enquanto vive neste cárcere do corpo, o homem não pode conhecer a verdade, mas pode buscá-la bem. Somente Deus possui a verdade e talvez as almas dos homens, depois de abandonarem o corpo.¹⁸⁸

Trigécio desloca o diálogo para a sabedoria,¹⁸⁹ e será lembrada a definição de Cícero,¹⁹⁰ como a ciência das coisas divinas e humanas,¹⁹¹ ao que Licêncio responderá que não só, mas também a pesquisa diligente das coisas divinas e humanas que dizem respeito à felicidade. A primeira parte, que implica ciência, corresponde a Deus e a segunda, que se limita à busca, ao homem. Por aquela Deus é feliz e o homem por esta. Por buscar se torna sábio e por ser sábio é feliz, pois afasta sua mente dos laços corporais e se encontra consigo mesmo. Não se deixa vencer pelas paixões e com ânimo tranqüilo se consagra ao estudo de si mesmo e de Deus, para desfrutar aqui do domínio da razão, no qual consiste a felicidade. E quando chega o último dia da vida se encontra pronto para conseguir o bem desejado e gozar merecidamente da divina beatitude, depois de ter gozado da humana.¹⁹²

O discurso sobre a sabedoria é importante, e não tem nenhum adversário, porque não é impugnada, ambos a desejam, o problema está em que, dependendo de quem seja o verdadeiro

¹⁸⁶ *Contra acad.*, I, 1, 4: quod tibi suavissimum ... peto, ne frustra speraverim.

¹⁸⁷ *Contra acad.*, I, 1, 4: ... et, ut ita dicam, inductorium fore ...

¹⁸⁸ *Contra acad.*, I, 3, 9: - Hic ille: Qui ad finem, inquit, non peruenit, fateor, quod perfectus non sit. Veritatem autem illam solum deum nosse arbitror aut forte hominis animam, cum hoc corpus, hoc est tenebrosus carcerem, dereliquerit.

¹⁸⁹ Cf. *Contra acad.*, I, 5-9.

¹⁹⁰ Cf. Cícero, *Tusculanae* IV, 26; *De offic.*, I, 43; II, 2.

¹⁹¹ Cf. *Contra acad.*, I, 6, 16.

¹⁹² Conforme Cipriani, N., em *Il rifiuto del pessimismo porfiriano nei primi scritti di S. Agostino*, Augustinianum, 37, Roma, 1997, p. 115, Agostinho se faz eco do ceticismo porfiriano expresso no *De regressu animae* de Porfírio e na explicação que ele próprio faz no seu livro *De civitate Dei*.

sábio, se deverá aceitar ou não o seu sistema de vida, pois a discussão entre eles não é apenas a propósito de certos aspectos, mas sobre tudo se a felicidade ou o bem consiste em passar a vida buscando a verdade ou em encontrá-la e poder abraçá-la. Envolve, pois todo um discurso que é o tema principal do *Contra Academicos*, por isso apenas será enunciado aqui, para numa segunda parte, o próprio Agostinho fazer uma exposição e finalmente, uma demonstração argumentativa ao respeito, quando parta para o “*sermo*” perpétuo, pois se não se pode esquecer a vontade de persuadir que é própria do discurso, tampouco se pode deixar de lado o valor do ensinamento, pois formam um só elo.

O combate destas duas correntes ou doutrinas representadas pelo dogmatismo dos estóicos e a dúvida dos acadêmicos que estava levando a palma da vitória, já vinha da época de Zenão e Arcesilau, como o fará notar expondo as divergências entre ambos. Por isso será necessária toda uma preparação através de um adestramento para, por um lado, saber preparar as armas necessárias e, por outro, saber usá-las no combate contra aqueles que se proclamando vitoriosos pensavam que a verdade não se podia achar.

Concluindo aqui com um epílogo da discussão, onde mostra como desejando incentivar-lhes à investigação da verdade, são tais o interesse e a perspicácia mostrados, que se dá por satisfeito de momento e quer mostrar os seus progressos ao seu amigo Romaniano,¹⁹³ a quem contínua a ter presente sem interrupção, dando início ao livro segundo, onde não passa à exposição de um outro tema e se dirige a uma outra pessoa, antes bem, dá seqüência à exortação que vinha fazendo a Romaniano para consagrar-se ao estudo da sabedoria,¹⁹⁴ empreendendo juntos, talvez em Cassiciaco,¹⁹⁵ o estudo da filosofia,¹⁹⁶ superando os argumentos dos acadêmicos através das virtudes, que metaforicamente chama remos, como se se tratasse de uma viagem e, principalmente “*in primis*”,¹⁹⁷ implorando o socorro divino, que embora a primeira vista possa lembrar a ajuda divina do *Fedon*¹⁹⁸ de Platão, para poder chegar ao perfeito conhecimento da verdade, o mesmo Agostinho se encarrega de esclarecer usando uma terminologia que, como praticamente durante toda a obra, tem o cuidado e a preocupação de estar em consonância com as escolas filosóficas, evitando na medida do possível o uso de uma nomenclatura cristã, o nome de Jesus Cristo e tudo aquilo que possa entorpecer a compreensão dos seus leitores, como o

¹⁹³ Cf. *Contra acad.*, I, 9, 25.

¹⁹⁴ Cf. *Contra acad.*, II, 1, 1.

¹⁹⁵ Cf. Catapano, G., *Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino*, Stud. Ephem. Aug. 77, Roma, 2001, p. 71.

¹⁹⁶ Cf. *Contra acad.*, II, 2, 3.

¹⁹⁷ Cf. *Contra acad.*, II, 1, 1; No primeiro Capítulo do primeiro livro I, 1, 1, já fala da ajuda divina.

¹⁹⁸ Cf. Platão, *Fedon* 85d.

expressa claramente nas *Confissões IX,4,7*, mas não deixando por isso de buscar as palavras certas para uma compreensão clara do seu conteúdo, como no presente caso, que afirma ser a mesma virtude e sabedoria do sumo Deus, apresentada como Filho de Deus pelos mistérios revelados.

Esta filosofia a define como o amor da sabedoria “*amor sapientiae*”,¹⁹⁹ e a sabedoria como a verdadeira beleza “*nonne ipsa vera est pulchritudo?*”,²⁰⁰ que já avança a Romaniano, se manifesta nesta vida àqueles que têm a vista sarada.²⁰¹ Agostinho parece convencido de que o sábio é aquele capaz de compreender a verdade com a sua mente, seja a que chega através dos sentidos, como a das idéias que estão na sua própria mente.²⁰² Mas além de não estar de acordo com os que põem a sabedoria em passar a vida buscando a verdade sem achá-la ou esperam encontrá-la somente depois desta vida, a proposta que faz a Romaniano tem muito a ver com a sua própria experiência e lhe serve para animar a este a superar tanto o maniqueísmo, ao qual ele mesmo lhe tinha levado, como o catecismo e incluso o neoplatonismo. É uma proposta diversa de todas as outras propostas filosóficas, pois espera chegar nesta vida ao “*summum modum*”.²⁰³

“*Desejo intensissimamente a verdade, que já começo a encontrar e confio haver de chegar à mesma suma medida*”.²⁰⁴

Esta suma medida à qual não é superior nenhuma outra, como explica no *De beata vita*,²⁰⁵ se chega a través a Verdade que é o Filho de Deus e a mesma sabedoria de Deus. E quem chega à medida suma através a Verdade será feliz. Portanto, esta dando a entender que quem chega a conhecer o Filho de Deus que é a Verdade, também conhecerá aquele que é a suma medida, ou seja, o mesmo Deus Pai. Também no *De Ordine*²⁰⁶ dirá que o filósofo, bem instruído nas artes liberais, é capaz de elevar-se e chegar à suma medida. E no *De libero arbitrio*²⁰⁷ perguntará afirmando a Evódio, se talvez pensa que a sabedoria seja outra coisa que a Verdade, na qual se compreende e possui o sumo Bem. Confirmando que somente será feliz quem goze da verdade.²⁰⁸ Contudo, Agostinho voltará a advertir a Romaniano daqueles dois perigos que podem

¹⁹⁹ Cf. *Contra acad.*,II,3,7.

²⁰⁰ Cf. *Contra acad.*,II,3,7.

²⁰¹ Cf. *Contra acad.*,II,3,7.

²⁰² Cf. *De Ordine* II,9,26.

²⁰³ *Contra acad.*,II,2,4: suprema medida, medida ideale.

²⁰⁴ *Contra acad.*,II,2,4: quaero intentissimus veritatem, quod invenire iam ingredior, quod me ad summum ipsum modum perventurum esse confido.

²⁰⁵ Cf. *De beata vita* IV,34.

²⁰⁶ Cf. *De Ordine* II,5,14.

²⁰⁷ Cf. *De libero arb.*,II,9,26.

²⁰⁸ Cf. *De libero arb.*,II,13,35.

afastar-lhe do encontro da verdade, pois justamente pela falsa opinião de tê-la achado, muitos não a buscam com entusiasmo ou se esfriam na sua busca, no desespero de poder encontrá-la.²⁰⁹

²⁰⁹ Cf. *Contra acad.*, II, I, I.

3.1.5. A leitura dos livros dos platônicos e das Escrituras.

Talvez porque Romaniano já conhecia suficientemente a experiência maniquêia de Agostinho, dado que tinha sido, além do seu mecenas, um fiel amigo com o qual compartia suas alegrias e também suas penúrias, como parece perceber-se pelo texto do início do livro segundo,²¹⁰ o fato é que Agostinho se limita a fazer apenas algumas menções veladas desta e a recordá-la no texto já visto,²¹¹ para lembrar-lhe que foi ele quem o arrastou a tal doutrina. Porém, tudo indica que se esta parte do seu percurso era conhecida, ainda não sabia o que tinha acontecido com Agostinho ultimamente e por isso mesmo passa a narrar-lhe os acontecimentos que motivaram a grande transformação operada nele, quando foi arrebatado e inflamado pela leitura dos livros dos platônicos e de São Paulo.

Na verdade, são dois acontecimentos diversos que devem ter-se sucedido muito próximos um do outro. Para intentar situá-los mais exatamente no tempo, é conveniente seguir também mais de perto a trajetória do seu percurso depois da conversa com Fausto. Assim no ano 384 vemos como Agostinho decide partir para Roma, seguramente um pouco antes do mês de outubro, quando começavam as aulas, para poder ter tempo de buscar alunos e dar-se a conhecer. No ano 385 pronuncia em Milão, o primeiro de janeiro, o panegírico do cônsul Bauton²¹² e depois de ter vencido a vaga para cobrir o posto de maestro de retórica, apadrinhado pelo conhecido e prestigioso Símaco, comparado a Cícero na sua oratória e à sazão poderoso prefeito de Roma, se instala definitivamente em Milão no verão do mesmo ano,²¹³ onde o dia 22 de novembro pronuncia o panegírico do Imperador Valentiniano II. No ano 386 acontecem os dois conhecidos e comentados episódios da comunidade cristã milanesa: a ameaça de invasão da Basílica de Ambrósio e a descoberta dos restos dos mártires com o traslado destes em procissão à tal Basílica, que se sucedem respectivamente nos meses de fevereiro e junho, revelando um Agostinho ainda distanciado da Igreja, apesar do seu catecumenado. E provavelmente no mês de julho acontece a chamada conversão no jardim,²¹⁴ onde dá o passo definitivo para deixar a última

²¹⁰ Cf. *Contra acad.*, II, 2, 3-4.

²¹¹ *Contra acad.*, I, 1, 3: ipsa me penitus ab illa superstitione, in quam te mecum praecipitem dederam, liberavit.

²¹² Cf. *Contra litteras petiliani donatistae libri tres*, III, 25, 30; Comentário de Courcelle, P., *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Éditions E. de Boccard, 1968, p. 94.

²¹³ Cf. Courcelle, P., *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Éditions E. de Boccard, 1968, p. 94.

²¹⁴ Cf. *Conf.*, IX, 2, 2-4. Os vinte dias que faltavam para as férias vendimiais, segundo Agostinho, é muito provável que

coisa que lhe retinha na sua aproximação à Igreja católica, que é posterior a estes feitos, ainda que não muito. Com o que se pode situar entre os meses de junho e julho do ano 386 a leitura dos livros platônicos, seguida da leitura e comparação destes com as cartas paulinas, conforme a descreve no *Contra Academicos* que foi escrito nesse mesmo ano, segundo o atestado no início deste trabalho, durante o tempo de preparação ao seu batismo²¹⁵ na chácara de Cassiciaco, cerca de Milão.

Portanto temos três eventos importantes diversos, muito relacionados entre si, que marcarão para sempre a sua vida: O acontecimento da leitura dos livros platônicos, o episódio da leitura das cartas de Paulo comparando-as com estes livros e, finalmente, a ocorrência chamada da conversão no jardim. Entender o que tenha sucedido em cada um destes três momentos determinantes, creio seja útil para poder aprofundar o pensamento de Agostinho, porque foram eles que abriram a sua mente à compreensão daquelas coisas que ainda não era capaz de entender e removeram os empecilhos que lhe seguravam na direção da verdade, além de terem um grande valor testemunhal pela sua proximidade e por terem sido no seu conjunto uma das causas motivadoras do grande incêndio provocado no seu interior que deu origem a este escrito do *Contra Academicos*.

Em efeito, nesta obra Agostinho dá uma grande importância à leitura dos livros dos platônicos, embora não diga nada a respeito de como tenha chegado a descoberta destes. Devemos conformar-nos com a simples descrição que faz nas *Confissões*:

“Procuraste-me, através de um homem inchado de uma desmesuradíssima arrogância, certos livros dos platônicos, traduzidos do grego ao latim”.²¹⁶

Nada se sabe de concreto a respeito de quem tenha podido ser esta pessoa. Os estudiosos ensaiam algumas hipóteses,²¹⁷ sem nenhuma garantia, mas fazem questão de frisar o destaque dado à desmedida arrogância da personagem que Agostinho enfatiza intencionalmente. Quanto a quem lhe possa ter despertado a curiosidade por estes livros e por seus autores, existe uma polêmica a respeito da determinante influência de Ambrósio para a aproximação de Agostinho a estas obras. Nesse sentido Courcelle²¹⁸ tenta provar que entre aqueles sermões que Agostinho

fossem as mesmas dos tribunais que eram do 22 de agosto ao 15 de outubro, conforme o *Cod.Theodos.II,8,19* e o de *Iustin.III,12*.

²¹⁵ O seu batismo se tem entre a noite do 24 a 25 de abril do ano 387.

²¹⁶ *Conf.,VII,9,13*: procurasti mihi per quemdam hominem immanissimo typho turgidum quosdam Platonicorum libros ex Graeca lingua in Latinam versos.

²¹⁷ Cf. Courcelle,P.,*Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*,Éditions E.de Boccard,1968,p.156. Afirma que obteve os livros de Manlio Teodoro.

²¹⁸ Cf. Courcelle,P.,*Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*,Éditions E.de Boccard,1968,p.93-138.

ouvia assiduamente do bispo milanês, estariam o *Hexameron*, o *De Isaac* e o *De bono mortis*, com referências textuais nos dois últimos a quatro tratados de Plotino (*Enn., I, 6, 7, 8 e III, 5*), embora filtrados com citações escriturísticas, principalmente de São Paulo e dos Salmos, o que indicaria uma longa meditação da parte de Ambrósio para assimilar o tratado plotiniano e poder fazer seus filtros pastorais, que teriam fornecido a Agostinho uma doutrina ao mesmo tempo plotiniana e cristã.²¹⁹

No caso do *Hexameron*, a sua fonte principal é o escrito homônimo de Basílio, embora se possam incrementar outras como Orígenes e Hipólito, conforme afirma Jerônimo.²²⁰ Alguns, como Theiler,²²¹ crêem que esses sermões exegéticos de Ambrósio têm uma procedência filoniana, origenista ou ainda de outros padres como Basílio ou Gregório de Nissa. Pépin²²² pensa que pode existir uma fonte comum anterior a Filão, Lactâncio e Ambrósio, principalmente no tocante à passagem com a qual começa o *Hexameron*, conquanto lhe faça devedor do modo filoniano de tratar os textos. Runia²²³ que concorda com a influência filoniana de Ambrósio, chegando a cifrar em pelos menos 600 as alusões ao alexandrino, não todas diretas,²²⁴ aponta como a alegoria filoniana ajudou Ambrósio a defender as Escrituras dos ataques racionalistas e, o que é mais interessante, recolhe uma evolução cronológica na influência da sua pregação, que se inicia com uma maior orientação a Filão a partir da sua ordenação episcopal e se encerra em torno aos anos 385-387, com a tradição origenista que desloca o centro de atenção sobre a pessoa de Cristo,²²⁵ dando a razão a Szabó na sua disputa com Savon, quando afirma que é Filão a conduzir Ambrósio a Plotino, ao mesmo tempo em que enfatiza como absolutamente típico do jogo sutil de Ambrósio que uma frase possa levar indiferentemente a Filão, a Plotino e às Escrituras.²²⁶

Mas mesmo admitindo que alguns destes pensamentos filosóficos fossem atribuídos a estes autores citados ou ainda fossem tomados de lugares comuns, não é possível negar o grande paralelismo apontado por Courcelle de alguns desses textos, como por exemplo as últimas páginas do *De Isaac* e os três últimos capítulos do tratado de Plotino *Sobre o Belo*, onde se pode apreciar a acuidade da análise do estudioso francês e observar a síntese cristã que Ambrósio faz

²¹⁹ Cf. Courcelle, P., *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Éditions E. de Boccard, 1968, p. 153.

²²⁰ Cf. São Jerônimo *Ep.* 84, 7.

²²¹ Cf. Theiler, W., *Gnomon*, 25, Berlin-München, 1953, pp. 113-122.

²²² Cf. Pépin, J., *Théologie cosmique et théologie chrétienne (Ambroise, Exam. I 1, 1-4)*, Paris, 1964, p. 532. (ver pp. 251-277; p. 252).

²²³ Cf. Runia, D. T., *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana*, Introduzione e traduzione di Roberto Radice, Vita e Pensiero, Milano, 1999.

²²⁴ Cf. Id., p. 310.

²²⁵ Cf. Id., p. 320.

²²⁶ Cf. Id., p. 318.

do pensamento plotiniano.

Outra coisa é se esses sermões foram ou não ouvidos por Agostinho, pois no caso afirmativo, superando inclusive a discutida datação, se encontram algumas dificuldades que não são simples de responder. Em um hipotético caso afirmativo, não interessaria tanto qual tenha sido a fonte ambrosiana, dado que no caso específico do problema da causa do mal, por exemplo, independentemente da fonte, Ambrósio o trata como Plotino, definindo o mal por seu contrário, o Bem, que é a única realidade, caracterizando-lhe nos mesmos termos plotinianos, como o faz notar Courcelle.²²⁷ Com o qual, não resulta fácil explicar a insistência de Agostinho sobre a compreensão do problema da causa do mal, somente depois da leitura dos livros platônicos, se já tivesse escutado essa mesma solução através de Ambrósio.

Limitando-nos aos fatos, se pode colocar a favor dessa visão, a afirmação de Agostinho quando assegura que não se lhe apresentava o momento para poder perguntar a tão santo oráculo e buscava alguém que lhe pudesse fornecer respostas mais exaustivas.²²⁸ Mas não parece se possa aplicar essa preocupação diretamente ligada a estes temas, apesar da contínua insistência agostiniana sobre a sua inquietação e desassossego por não encontrar uma resposta razoável à origem do mal, dado que sempre termina assegurando que não achava sua solução,²²⁹ excluindo o momento da leitura dos livros platônicos.

Courcelle mostra que a novidade da descoberta destes livros para Agostinho, não o era para o Bispo de Milão, assim como para um grupo de cristãos muito cultos que em torno ao Bispo conheciam e elogiavam o neoplatonismo, como por exemplo Simpliciano, amigo pessoal de Mário Vitorino - que tinha traduzido os livros de Plotino ao latim- e, a quem Agostinho caracteriza como uma pessoa muito afável, que tinha sido maestro, amigo e sucessor no episcopado de Ambrósio, a quem depois da leitura dos platônicos se tinha dirigido como experto nestes livros e com o qual manteve vários colóquios, além de Mânlio Teodoro a quem dedica o livro *De beata vita*, tratando-lhe também como grande admirador²³⁰ dos platônicos e a quem o próprio Courcelle, identifica como a personagem que lhe propicia os famosos livros.²³¹ O mais natural é que alguma destas pessoas, seja pela proximidade que tinham com o Bispo ou pelos seus conhecimentos do pensamento plotiniano, lhe tenha alertado ou mostrado aonde poderia encontrar

²²⁷ Cf. Courcelle, P., *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Éditions E. de Boccard, Paris, 1968, p. 107.

²²⁸ Cf. *Conf.*, VI, 3, 4.

²²⁹ Cf. *Conf.*, VII, 7, 11.

²³⁰ *De beata vita* I, 4: *Lectis autem Plotini paucissimis libris, cuius te esse studiosissimum accepi*

²³¹ Cf. Courcelle, P., *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Éditions E. de Boccard, Paris, 1968, p. 156. Afirma que obteve os livros de Manlio Teodoro.

resposta à sua busca sobre a origem do mal e, no caso de admitir sua curiosidade por uma maior compreensão vinda da escuta dos sermões de Ambrósio neste tema, poderiam ter-lhe indicado que aquilo que o Bispo dizia se encontrava nos livros de Plotino, despertando assim a sua curiosidade e o seu interesse por conhecer exatamente o que dizia a este respeito.

Em qualquer caso, tenha sido de uma ou de outra forma, motivado ainda como estava pela descoberta junto a Ambrósio do significado espiritual das Escrituras e da superação do valor material, a leitura destes livros provocou nele um grande incêndio, conforme o descreve com suas próprias palavras ao seu amigo Romaniano:

*“Eis aqui que uns livros, bem cheios, como disse Celsino, exalaram em nós as coisas boas da Arábia e, destilando umas pouquíssimas gotas de um preciosíssimo unguento sobre aquela chama, me abrasaram com um incêndio incrível, O Romaniano! Mas verdadeiramente incrível, mais do que tu pensas e ainda, mais do que eu mesmo podia suspeitar”.*²³²

O efeito suscitado por estes livros em Agostinho foi o de uma verdadeira convulsão. Por isso o empenho por saber quais foram esses livros e o que disse ter encontrado neles para inflamar-se com tão grande veemência, não pode passar-se por alto, sem correr o risco de não esclarecer um dos pontos que pode encerrar um profundo significado, dado o seu poder impactante, como se pode deduzir pelos muitos elogios em tão poucas linhas: *“coisas boas da Arábia”, “preciosíssimo unguento”, “incêndio incrível”, “verdadeiramente incrível”, “mais do que tu pensas”, “mais do que eu mesmo podia suspeitar”*. Podendo ajudar também a uma posterior análise para investigar a sua relação com a passagem da comparação com as cartas paulinas, que obviamente não fazem parte desses livros, cujos bons aromas ou essências procedem da Arábia.

Os estudiosos têm identificado estes livros com os livros dos platônicos que menciona várias vezes nas *Confissões*, onde fornece certos detalhes que têm facilitado um estudo mais profundo. Desta maneira, pode-se dizer que a respeito destes livros temos alguns dados, como a sua tradução ao latim do original grego²³³ e também o autor da tradução que, no capítulo seguinte das mesmas *Confissões*,²³⁴ acrescenta ter sido Mário Vitorino. Ainda no *De beata vita*²³⁵ comenta ter lido poucos livros de Plotino ou *Plotini* em latim, que em alguns manuscritos consta *Platonis*,

²³² *Contra acad.*, II, 2, 5: cum ecce tibi libri quidam pleni, ut ait Celsinus, bonas res Arabicas ubi exhalarent in nos, ubi illi flammulae instillarunt pretiosissimi unguenti guttas paucissimas, incredibile, Romaniane, incredibile et ultra quam de me fortasse et tu credis - quid amplius dicam? - etiam mihi ipsi de me ipso incredibile incendium concitarunt.

²³³ Cf. *Conf.* VII, 9, 13.

²³⁴ Cf. *Conf.* VIII, 2, 3.

²³⁵ Cf. *De beata vita*, I, 4.

portanto de Platão, mas que hoje se entende erro do amanuense. Apesar desses dados e dos estudos filológicos, existem opiniões, como a de Henry,²³⁶ que se inclinam por atribuir essas leituras somente a alguns livros de Plotino, entanto que outros, como Theiler,²³⁷ as atribuem unicamente a Porfírio. Não obstante e apesar das divergências, o mais provável é que tenham sido ambos: Plotino e Porfírio, os autores lidos por Agostinho e designados pelo nome genérico de livros platônicos. Esta é a opinião de Madec,²³⁸ de O'Meara²³⁹ e da maior parte dos estudiosos que concordam com esta dupla influencia, assim como existe um consenso generalizado de que entre os tratados de Plotino estaria o da *Beleza* (I,6) e, ao menos, o *De regressu animae* de Porfírio.²⁴⁰

Fuhrer²⁴¹ afirma que nas obras de Cassicácio se percebe um Agostinho que conhece na prática o ideal neoplatônico fundamental e concorda com alguns conteúdos paralelos, embora não literais, como o tratado *Enn.I,6* de Plotino e em particular um recorte que também Ambrósio tem usado na sua predicação, no *De Isaac* 8,78 sg. e Agostinho expõe no *Contra Academicos II,2,6*.

Em realidade a descrição que Agostinho faz a Romaniano, comentando a leitura destes livros, nas linhas sucessivas a estes textos, onde entra o II,2,6, parece estar bem em sintonia com o tratado plotiniano, pois comenta como rapidamente voltou todo inteiro em si mesmo,²⁴² não lhe atraindo as honras, o desejo de vão glória, os elogios e tudo aquilo que pertencia às sensações por ser corpóreo.²⁴³ Mas ao mesmo tempo em que era capaz de superar as atrações da beleza do mundo sensível, para poder seguir na procura do grande bem que era a Beleza - origem de todas as belezas - e que unicamente era possível alcançar no mundo inteligível, não negava o valor desta, antes destacava como mostrava sua exuberância entre as asperezas dos vícios e os galhos das opiniões enganadoras, cheias de charme ou boas maneiras, colocando em tudo uma sombra de beleza, como reflexo daquela verdadeira Beleza²⁴⁴ que poderia ser contemplada, se aqueles que conseguiam ver no meio dessas folhagens com um olhar mais penetrante,²⁴⁵ pudessem contemplar

²³⁶ Cf. Henry, P., *Plotin et l'Occident*, Spicilegium Sacrum Lovaniense, Louvain, 1934, p. 69-77; 96-103.

²³⁷ Cf. Tese de Theiler, W., *Porphyrios und Augustin*, M. Niemeyer Verlag, Halle, 1933.

²³⁸ Cf. Madec, G., *Saint Augustin et la philosophie*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 1996, p. 38.

²³⁹ Cf. O'Meara, J.J., *The Young Augustine. The Growth of St. Augustine's Mind up to his Conversion*, Longmans, Green and Co., London, 1954, p. 133.

²⁴⁰ Cf. O'Meara, J.J., *The Young Augustine. The Growth of St. Augustine's Mind up to his Conversion*, Longmans, Green and Co., London, 1954, p. 136.

²⁴¹ Cf. Fuhrer, T., *Augustin, Contra Academicos: vel De Academicis Bücher 2 und 3*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1997, pp. 92-93.

²⁴² *Contra acad.*, II, 2, 5: prorsus totus in me cursim redibam.

²⁴³ Cf. *Contra acad.*, II, 2, 5.

²⁴⁴ Cf. *Contra acad.*, II, 2, 6.

²⁴⁵ Cf. *Id.*, II, 2, 6.

um pouco com os olhos puros e são a verdadeira beleza.²⁴⁶

Nas *Confissões* não usa nenhuma das palavras de elogio do *Contra Academicos* quando narra o encontro com estes livros, mas faz uma exultação do seu conteúdo ao fazer a comparação com as Escrituras,²⁴⁷ e ao receber a felicitação da parte de Simpliciano: “*por não ter dado com as obras de outros filósofos, cheias de falácias e enganos, conforme os elementos deste mundo, mas com estes nos quais se insinua de muitos modos a Deus e seu Verbo*”.²⁴⁸ E mostra como lhe ajudaram a superar duas das dificuldades que tanto lhe perturbavam: a primeira, achando neles a compreensão da realidade espiritual,²⁴⁹ superando assim a visão materialista de Deus, pois embora estivesse convencido que Deus fosse incorruptível, inviolável e imutável, porque via claramente que o corruptível era inferior ao incorruptível, o violável ao inviolável e o mutável ao imutável,²⁵⁰ era incapaz de conceber algo que não ocupasse um espaço e imaginava a Deus como um Ser grande, estendido pelos espaços infinitos que penetrava por todas as partes toda a mole do mundo;²⁵¹ e a segunda, encontrando uma solução ao mal que, por ser a ausência do bem, não era criação de Deus, autor de todos os bens, pois não existia uma substância que não tivesse sido criada por ele, e se não tinha sido criada por ele também não possuía uma substância, dado que se a possuísse seria um bem, tanto faz que fosse incorruptível ou corruptível, porque, se incorruptível seria um grande bem e se corruptível, deveria ser boa para poder-se corromper, podendo chegar a ser privada de todo bem, reduzindo-se neste caso a nada.²⁵²

Não obstante, seguindo a leitura do *Contra Academicos*, Agostinho decide contrastar estes livros com uma leitura muito atenta do apóstolo Paulo.²⁵³ Já temos visto como a força persuasiva de Ambrosio, quem apelava à inteligência explicando as Escrituras, lhe tinha aberto à sua compreensão espiritual, aguçando a sua vista para poder julgar a Lei, os Profetas e o Antigo Testamento em geral, abrindo-lhe a mente à sua compreensão sem ter que renunciar a fazer uso da razão. Por isso, desta vez o mérito de poder voltar às Escrituras sem uma predisposição preconceituosa - como a que tinha quando freqüentava os maniqueus - antes movido por uma sana curiosidade, não privada de uma análise racional, deve ser atribuído em grande parte a esta

²⁴⁶ Cf. Id., II, 3, 7.

²⁴⁷ *Conf.*, VII, 21, 27: Et coepi et inveni, quidquid illac verum legeram, hac cum commendatione gratiae tuae dici

²⁴⁸ *Conf.*, VIII, 2, 3: gratulatus est mihi, quod non in aliorum philosophorum scripta incidissem plena fallaciarum et deceptionum secundum elementa huius mundi, in istis autem omnibus modis insinuari Deum et eius Verbum.

²⁴⁹ Cf. *Conf.*, VII, 20, 26.

²⁵⁰ Cf. Id., VII, 1, 1.

²⁵¹ Cf. Id., VII, 1, 2.

²⁵² Cf. *Conf.*, VII, 12, 18.

²⁵³ *Contra acad.*, II, 2, 5: Itaque titubans properans haesitans arripio apostolum Paulum, *Conf.* VII, 21, 27.

influência dos sermões do Bispo de Milão, que o mesmo Agostinho reconhece.²⁵⁴ E baseados nessa alavanca motivadora da persuasão de Ambrósio e considerando ainda a sua dificuldade, já exposta, de não se atrever a consultar-lhe para esclarecer suas próprias dificuldades, penso que ainda se pode cogitar a este respeito que os famosos sermões ouvidos por Agostinho e citados e comparados por Courcelle com Plotino, pelas razões aduzidas, se encaixariam muito bem se tivessem sido ouvidos neste momento, ou seja, depois de ter lido os livros platônicos, para, sem preconceitos, ter-lhe induzido a mergulhar na compreensão das Escrituras e a tentar entender aquelas coisas que poderiam completar ou ser completadas com a superação dos problemas que não lhe permitiam avançar na sua indagação, sugerindo-lhe talvez até a escolha das cartas de Paulo, que como mostra Courcelle, já tinha citado Ambrósio na sua resposta frente à objeção plotiniana de como a morte não era um mal, se a vida era um bem. Pois se ambos concordavam em que a morte não podia ser um mal para a alma que tivesse conservado sua pureza e sim a vida para quem não a tivesse conservado, Ambrósio não seguia o ponto de vista epicurista da resposta de Plotino, mas a explanação da carta aos Filipenses que a concebia como a vida beatífica com Cristo, suprimindo a alusão plotiniana à alma universal e a comparação com os deuses.²⁵⁵ Sem esquecer o que já tinha sido determinante em alguma outra ocasião, como ele mesmo narra²⁵⁶ e que pode ter sido decisiva nesta, porque não tinha encontrado o nome de Cristo naqueles escritos, decidiu compará-los com estes. Ainda se pode dizer que a mesma leitura destes livros pode ter-lhe sugerido a comparação com a vida e obras dos apóstolos, concretamente de Paulo, ou daqueles cristãos ou varões bons e virtuosos que Simpliciano e Ponticiano lhe apresentam a Agostinho, dado que o modo que propõe Plotino para chegar à Beleza é fazendo-se bela a alma, o que exige realizar uma viagem onde deve começar a olhar com os olhos que todos têm, mas poucos usam, os da vista interior, para através de degraus, acostumar-se a olhar por si mesma, vendo quantas obras belas realizam, não as artes, mas os chamados “varões bons”, e olhar na sua alma.²⁵⁷

Pode ter sido um pouco a soma de todas ou, ao menos, de algumas destas circunstâncias ou motivos, junto com o seu insaciável desejo de encontrar a verdade, o certo é que entre uma leitura e outra, Agostinho confessa, usa o verbo “*confitebor*”, ter olhado como de passagem para aquela religião que lhe tinha sido inculcada de criança e pela qual afirma ter-se sentido arrebatado

²⁵⁴ Cf. *Conf.* VI,4,6.

²⁵⁵ Cf. Courcelle, P., *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Éditions E. de Boccard, 1968, p.120.

²⁵⁶ Cf. *Conf.*, V,14,25; VI,4,5.

²⁵⁷ Cf. Plotino, *Enéadas I-II*, Traducción y notas de Jesús Igal, Editorial Gredos, Madrid, 1992, pp.290-291.

de uma forma inconsciente: “*mas verdadeiramente me arrebatava a si não o sabendo*”,²⁵⁸ como se alguma força interior que não sabe explicar racionalmente, lhe arrasta-se - usa o verbo “*rapiebat*”-, querendo desta forma dar a entender o seu estado de ânimo, que a continuação define como um misto de hesitação, pressa e perplexidade, no momento em que pegava o livro do apóstolo Paulo, para lê-lo todo inteiro com grande atenção e interesse, como afirma neste fragmento:

“*Assim titubeando, apressando-me e hesitando pego o apóstolo Paulo. Estes verdadeiramente, digo, não teriam sido capazes de tantas coisas, nem vivido assim como era manifesto que tinham vivido, se os seus escritos e os seus razoamentos tivessem sido contrários a este bem tão grande. O li tudo com grande atenção e honestidade*”.²⁵⁹

Foi aqui, nesta leitura cuidadosa que nos refere como se lhe manifestou o rosto da filosofia:

“*Então banhado pela luz por pequena que fosse neste momento, se me mostrou tão radiante o rosto da filosofia*”.²⁶⁰

Até aqui, temos encontrado, num primeiro momento, um Agostinho visivelmente empolgado com o conteúdo da leitura dos livros platônicos que tinha provocado na sua alma, aquele “*incrível incêndio*”, capaz de ajudar-lhe a superar os entraves racionais que lhe obstaculizavam dar o passo definitivo, para superar aquelas dúvidas com as quais se tinha aproximado da católica na busca da verdade; e, num segundo momento, um Agostinho hesitante e excitado frente ao que tinha descoberto naqueles livros, usa as palavras “*um bem tão grande*”, que passa a ler com muita atenção e interesse as obras paulinas, porque quer conferir através delas, se estes, que lhe tinham causado já uma certa admiração pelo seu estilo de vida e pelas obras que realizavam, seguidores da doutrina que como catecúmeno ouvia, não lhe conheciam também, em cujo caso os seus escritos e razoamentos não poderiam ser contrários, antes bem, estariam em consonância com esse “*bem tão grande*”. Ou, como indicam alguns,²⁶¹ para conferir nos seus escritos se era nesse bem que se encontrava a conexão entre o que diziam e o que praticavam, pois de algum modo deveria constar ou plasmar essa experiência.

²⁵⁸ *Contra acad.*,II,2,5: *verum autem ipsa ad se nescientem rapiebat.*

²⁵⁹ *Contra acad.*,II,2,5: *Itaque titubans properans haesitans arripio apostolum Paulum. Neque enim vere, inquam, isti tanta potuissent vixissentque ita, ut eos vixisse manifestum est, si eorum litterae atque rationes huic tanto bono adversarentur. Perlegi totum intentissime atque castissime.*

²⁶⁰ *Contra acad.*,II,2,6: *tunc uero quantulocumque iam lumine adperso tanta se mihi philosophiae facies aperuit.*

²⁶¹ Cf. Catapano, G. *Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino. Analisi dei passi metafilosofici dal Contra Academicos al de vera religione*, Studia Ephemeridis Augustinianum, 77, Roma, 2001, p. 88.

É como se estivesse querendo provar a abrir uma outra casa com a mesma chave, ou seja, como se estivesse querendo comprovar que o que tinha descoberto naqueles livros lhe podia fazer entender estes, ou ainda como se essa descoberta, aquele “*bem tão grande*”, pudesse ser a chave interpretativa para penetrar e abrir-lhe a possibilidade de compreender o que até aquele momento, certas doutrinas, razoamentos, medos de enganar-se, preguiça mental e um pouco todo junto, não lhe tinham permitido ir mais fundo na sua busca da verdade naquela religião que já freqüentava como catecúmeno. Em definitiva, Agostinho está fazendo alusão a “*um bem*”, que pela importância que recebe no texto, parece ser ele o motivo causador dessa grande comoção, sob cujo efeito confessa ter-se sentido atraído da religião e ter sido levado a querer compará-lo como apóstolo Paulo, onde parece ter encontrado a forma, como ele mesmo disse no *De beata vita*, de poder levantar as âncoras para, finalmente, navegar:

*“Tendo lido poucos livros de Plotino, de quem ouvi dizer que você é grande admirador, e comparada com estes, por quanto pude, também a autoridade daqueles que transmitiram os divinos mistérios, de tal modo me inflamei, que desejaria ter quebrado todas aquelas âncoras, se não me movesse a opinião pública de alguns”.*²⁶²

O que tinha encontrado na leitura de Paulo que lhe teria feito levantar as âncoras de vez, se não fosse alguma coisa que ainda lhe fazia força? No *Contra Academicos* o mesmo Agostinho afirma com certa sobriedade que, por pequena que fosse a luz esparzida, se lhe mostrou radiante “*o rosto da filosofia*”.

Nas *Confissões*²⁶³ descreve como depois de ler as Escrituras e preferentemente a São Paulo, se lhe mostrou um rosto (usa a palavra “*facies*”, a mesma que está tentando delinear ao seu amigo Romaniano no livro *Contra Academicos*) de eloqüências puras²⁶⁴ que o levou justamente a superar todas as contradições internas que lhe pareciam existirem neste, assim como as concordâncias com os testemunhos da Lei e dos Profetas que durante algum tempo não tinha conseguido entender, bem como a perceber que não existia contradição entre o Antigo e o Novo Testamento.²⁶⁵

Alguns têm chegado a afirmar que estes textos se referem ao mesmo momento da conversão no jardim, quando Agostinho narra também que leu o apóstolo Paulo. Mas as

²⁶² *De beata vita I,4*: Lectis autem Plotini paucissimis libris, cuius te esse studiosissimum accepi, collataque cum eis, quantum potui, etiam illorum auctoritate qui divina mysteria tradiderunt, sic exarsi, ut omnes illas vellem anchoras rumpere, nisi me nonnullorum hominum existimatio commoveret.

²⁶³ Cf. *Conf.*, VII,20,26-27.

²⁶⁴ *Conf.*, VII,21,27: et apparuit mihi una facies eloquiorum castorum.

²⁶⁵ Cf. *Conf.*, VII,21,27.

diferenças entre os dois relatos são o suficientemente claras como para perceber-se, com bastante nitidez, que não se esteja fazendo menção do mesmo acontecimento. Na primeira leitura que faz de Paulo, no *Contra Academicos* disse: “*O li tudo com grande atenção e honestidade*”,²⁶⁶ distanciando-se da narração da leitura de Paulo no jardim, onde, para começar, apenas é lido um parágrafo do apóstolo, o da *Epístola aos Romanos 13,13*, e para tirar qualquer dúvida continua a dizer: “*Não quis ler mais, nem era necessário*”.²⁶⁷

No primeiro existe uma aproximação aos textos paulinos para poder compará-los com os livros já lidos dos platônicos, mas é uma aproximação ainda um tanto desconfiada e cheia de receios, se bem que não preconceituosa. Agostinho ainda era um catecúmeno que se debatia com algumas incertezas e não tinha abraçado definitivamente a fé que lhe propunha a Igreja católica, porque sua postura racional não lhe permitia aceitar uma proposta que a sua razão não pudesse analisar e entender com clareza. Bem diferente da narração da cena do jardim, onde não se fala de comparação em nenhum momento e onde encontramos um Agostinho que já tem uma percepção clara da verdade, a qual tinha suscitado nele uma nova vontade, a de querer consagrar-se a servir e gozar desta verdade, provocando assim uma divisão interna entre os laços fortes que lhe ligavam à mulher²⁶⁸ e a nova vontade que tinha surgido nele, como se pode ver ao longo de todo o capítulo oitavo das *Confissões*, de onde procede este fragmento bem esclarecedor: “*E não existia já aquela desculpa com a qual costumava persuadir-me de que se ainda não te servia, desprezado o mundo, era porque não tinha uma percepção clara da verdade; porque já a tinha e certa; contudo, apegado também à terra, rejeitava entrar na tua milícia e temia tanto me ver livre de todos aqueles empecilhos quanto se deve temer estar impedido deles*”.²⁶⁹

E ainda no texto citado do *De beata vita* lembra como depois de ter lido os livros platônicos e comparado com aqueles que transmitiram os divinos mistérios, sentiu um grande desejo de levantar as âncoras e navegar sem medo a naufragar, mas ainda não foi capaz, entanto que na narração da leitura de Paulo no jardim, justamente ressalta como depois daquela leitura, se dissiparam finalmente todas as dúvidas,²⁷⁰ rompendo todas as amarras que lhe retinham, para consagrar-se definitivamente à verdade.²⁷¹ Determinação esta que era conhecida dos seus parentes

²⁶⁶ *Contra acad.* II, 2, 5: Perlegi totum intentissime atque castissime.

²⁶⁷ *Conf.*, VIII, 12, 29: Nec ultra volui legere nec opus erat.

²⁶⁸ Cf. *Conf.*, VIII, 1, 2.

²⁶⁹ *Conf.*, VIII, 5, 11: Et non erat iam illa excusatio, qua videri mihi solebam propterea me nondum contempto saeculo servire tibi, quia incerta mihi esset perceptio veritatis: iam enim et ipsa certa erat. Ego autem adhuc terra obligatus militare tibi recusabam et impedimentis omnibus sic timebam expediri, quemadmodum impediri timendum est.

²⁷⁰ Cf. *Conf.*, VIII, 12, 29.

²⁷¹ Cf. *Conf.*, IX, 1, 1.

e amigos e posteriormente comunicou aos seus alunos.²⁷²

Pois bem, uma vez clarificadas estas distintas e sucessivas experiências, para evitar possíveis mal entendidos, se faz necessário aprofundar um pouco os passos dados em cada uma delas, principalmente nos dois momentos aos que se refere no *Contra Academicos* da leitura daqueles livros chamados platônicos e posteriormente, de Paulo, porque são importantes para entender como Agostinho supera o ceticismo e chega a uma percepção da verdade.

Na descrição que faz ao seu amigo Romaniano, comenta como tinha voado rompendo as ataduras das coisas supérfluas e voltado a si no desejo ardentíssimo da busca da verdade, que já tinha começado a descobrir,²⁷³ confiava chegar ao sumo modo. E continuando nas linhas sucessivas, narra como rapidamente voltou inteiro em si mesmo, superando as coisas sensíveis, porque tinha descoberto um “*bem tão grande*”, em cuja luz se lhe tinha mostrado o rosto da filosofia,²⁷⁴ como temos mostrado.

Para poder aprofundar nestes dois momentos, se faz necessário ampliar as informações ao respeito destes eventos, usando para isto o relato pormenorizado das *Confissões*, como indica Fuhrer²⁷⁵ onde se encontra uma mais completa descrição dos fatos, tentando ainda analisar outra obra onde usa o mesmo clichê, como o *De civitate Dei*, que completa e termina de esclarecer a meu ver os dois sucessos e confirma o interesse da comparação de Agostinho entre ambas as leituras, conforme apontado no *Contra Academicos II,2,5-6*.

²⁷² Cf. *Conf.*, IX, 1, 2.

²⁷³ *Contra acad.*, II, 2, 4: quod invenire iam ingredior.

²⁷⁴ Cf. *Contra Acad.*, II, 2, 5-6.

²⁷⁵ Cf. Fuhrer indica *Conf.*, VII, 9, 13-15; VII, 20, 26 e *De beata vita I, 4*, em Fuhrer, T. *Augustin, Contra Academicos: vel De Academicis Bücher 2 und 3*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1997, p.105.

3.1.5.1. A leitura dos livros dos platônicos e de Paulo nas *Confissões*.

Nas *Confissões* relata, motivado pela leitura dos livros dos platônicos e admoestado a voltar a si mesmo e entrar no seu interior, como através das coisas criadas foi elevando-se, em uma experiência ascensional da sua própria alma, até algo que não respondia apenas ao poder persuasivo da melhor oratória, mas possuía uma outra força capaz de envolver a quem, como ele, perseguia no mais íntimo o ideal filosófico de poder chegar à verdade, mostrando-lhe que era capaz de conhecer aquilo que somente podia ser percebido pela inteligência, conforme o descreve com estas palavras:

*“Desse modo, elevei-me gradualmente do corpo até a alma, a qual sente por meio do corpo, e da alma até a sua força interior, à qual os sentidos comunicam a realidade exterior, e que é o limite atingido pelas faculdades dos animais. Daí subi até ao poder de raciocínio, que julga conforme a percepção fornecida pelos sentidos corporais. Mas, como também essa potência se reconhece mutável, elevou-se até a inteligência e, afastando o pensamento de suas cogitações habituais; desembaraçou-se do turbilhão de fantasias contraditórias, descobrindo então qual a luz que lhe iluminava a inteligência ao afirmar com segurança que o imutável é preferível ao mutável. Por conseguinte, daí vinha a ela o próprio conceito de imutabilidade, conceito esse que de algum modo a inteligência devia possuir para que pudesse preferi-lo ao que é mutável. Foi assim que, num lampejo de comovida intuição, ela chegou até o que é”.*²⁷⁶

Analisando com atenção esta descrição, que alguns têm chamado êxtase espiritual, se pode perceber que, na realidade, os livros platônicos não somente lhe tinham ajudado a superar aqueles problemas já indicados, que ainda lhe perturbavam, mas através dessa ascensão gradativa tinha encontrado um modo de chegar até “o que é”. Este chegar até o “quod est” é o que parece ter sido uma grande e surpreendente descoberta, pois não se tratava de uma opinião, daquilo que os sentidos podiam mostrar-lhe, que seriam apenas imagens do que é, mas da sua essência, que

²⁷⁶ *Conf., VII, 17, 23: Atque ita gradatim a corporibus ad sentientem per corpus animam atque inde ad eius interiorem vim, cui sensus corporis exteriora nuntiaret, et quousque possunt bestiae, atque inde rursus ad ratiocinantem potentiam, ad quam refertur iudicandum, quod absumitur a sensibus corporis; quae se quoque in me comperiens mutabilem erexit se ad intellegentiam suam et abduxit cogitationem a consuetudine, subtrahens se contradicentibus turbis phantasmatum, ut inveniret quo lumine aspergeretur, cum sine ulla dubitatione clamaret incommutabile praeferendum esse mutabili, unde nosset ipsum incommutabile (quod nisi aliquo modo nosset, nullo modo illud mutabili certa praeponeret) et pervenit ad id, quod est in ictu trepidantis aspectus. (*Confissões*, Tradução Maria Luiza Jardim Amarante, Coleção Patrística, Paulus, São Paulo, 1997).*

somente podia ser conhecida pela inteligência que, embora mutável, era capaz de perceber o imutável, “*o que é*”, com o qual teria chegado até a compreensão da verdade, superando finalmente a dúvida cética. Estes livros teriam o grande mérito, portanto, de ter-lhe mostrado que era possível chegar à verdade.

Como afirma Gilson,²⁷⁷ quando a experiência sensível é superada e se atinge o inteligível, se passa da definição do fato a aquela da idéia, chegando assim àquilo que as coisas devem ser, no lugar de constatar apenas que são, nesse momento a iluminação entra em jogo para dar razão do que é, da noção impressa que transcende todo empirismo.

Ainda, nessa ascensão teria percebido que era aspergido por uma luz que lhe fazia clamar sem nenhuma dúvida que o imutável era preferível ao mutável e que quando julgava das coisas mutáveis que se lhe apresentavam, ao aprovar ou reprovar a beleza dos corpos, fossem celestes ou terrestres, ou ainda, quando simplesmente dizia que uma coisa deveria ser assim ou não, não o poderia fazer a não ser que sobre a sua mente, também mutável, estivesse a imutável e verdadeira eternidade da verdade, como afirma neste texto:

*“Buscando isto, portanto, de onde julgava, quando assim julgava, achei sobre a minha mente mutável, a imutável e verdadeira eternidade da verdade”.*²⁷⁸

Indicando que se era capaz de dizer a grandeza ou pequenez de uma parte, era porque obviamente conhecia o todo ao qual pertencia aquela parte, podendo desta maneira argüir do verdadeiro à verdade e do belo à beleza, dizendo que todo o verdadeiro supunha a verdade e o belo a beleza. Fazendo, portanto, uma coisa que somente era possível fazer se a verdade imutável fosse sobre a sua mente mutável. Descortinava-se assim para Agostinho a mente humana como naturalmente ligada à verdade através do juízo, pois quando julgamos descobrimos que o fazemos segundo umas normas imutáveis, sobre as quais não julgamos, pois estão sobre nós para poder, justamente fazer aquilo que lhe é próprio, julgar. Ao mesmo tempo em que era capaz de, percebendo as coisas invisíveis pela contemplação das criadas, chegar à certeza de que Deus era e sendo infinito não se difundia por lugares finitos nem infinitos, sem mudar em outro, nem sofrer alteração alguma por alguma parte, nem por nenhum acidente e que todas as coisas são porque procedem dele, pela única razão de que ele é “*o que é*”, o único eterno que permanecendo em si mesmo renova todas as coisas, sendo, por conseguinte, o verdadeiro bem do homem, já que se

²⁷⁷ Cf. Gilson,É.,*Introduction a l'étude de Saint Augustin*,Deuxieme édition,Librairie Philosophique J.Vrin, Paris,1943,p.122.

²⁷⁸ *Conf.,VII,17,23*: hoc ergo quaerens, unde iudicarem, cum ita iudicarem, inveneram incommutabilem et veram veritatis aeternitatem supra mentem meam commutabilem; Ainda em *Conf.,VII,10,16*.

não se permanece nele não se pode nem sequer permanecer.²⁷⁹

Compreendem-se facilmente todas essas frases de contentamento e de alegria da parte de Agostinho para narrar ao seu amigo o que sentiu quando leu aqueles livros: “*coisas boas da Arábia*”, “*preciosíssimo unguento*”, “*incêndio incrível*”, “*verdadeiramente incrível*”, “*mais do que tu pensas*”, “*mais do que eu mesmo podia suspeitar*”. Depois de todas essas descobertas, era mesmo para exultar cheio de júbilo e regozijo. Não obstante o inusitado momento de impacto e alegria, o taxará de fugaz, porque imediatamente dirá que não conseguiu fixar a vista, antes ferida pela sua fraqueza, voltou às coisas ordinárias, levando apenas uma lembrança amorosa e como apetite de viandas saborosas que não podia comer.²⁸⁰

Entretanto, o tema da luz aparece com uma presença mais marcante e envolvente. Agostinho fala de uma luz distinta que atribui a Deus e cujos raios tinham corrigido a debilidade da sua vista, fazendo-lhe estremecer de amor e de horror, como comenta depois de uma profunda experiência, que narra assim nas *Confissões*:

*“E chamado de aqui a voltar a mim mesmo, entrei no meu interior guiado por Ti; e consegui fazê-lo porque tu te fizeste a minha ajuda. Entrei e vi com o olho da minha alma, como quer que ele fosse, sobre o mesmo olho da minha alma, sobre a minha mente, uma luz imutável, não esta vulgar e visível a toda carne, nem como do mesmo gênero, era maior, como se esta brilhasse mais e mais claramente e o preenchesse tudo com a sua grandeza. Não era isto mesmo aquela, mas distinta, muito diversa de todas estas”.*²⁸¹

Assemelha-se no conteúdo ao breve fragmento, contudo denso, narrado depois da leitura de Paulo no *Contra Academicos*, em que contava como tinha sido banhado ou recoberto por uma luz e como se lhe mostrou o rosto da filosofia.²⁸²

O que parece aparentemente novo é que incorpora a ajuda de um guia e a distinção de dois tipos de luz, mas não podemos passar por alto que no *Contra Academicos II,2,4*, poucas linhas antes do texto onde fala da luz, Agostinho recorda a Romaniano que tinha recebido mais pela fé do que tinha compreendido com a razão: “*Até aqui recebi mais pela fé, que compreendi*

²⁷⁹ Cf. *Conf.*, VII, 11, 17.

²⁸⁰ Cf. *Conf.*, VII, 17, 23.

²⁸¹ *Conf.*, VII, 10, 16: Et inde admonitus redire ad memet ipsum intraui in intima mea duce te et potui, quoniam factus es adiutor meus. Intraui et uidi qualicumque oculo animae meae supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam lucem incommutabilem, non hanc uulgarem et conspicuam omni carni nec quasi ex eodem genere grandior erat, tamquam si ista multo multo que clarius claresceret totum que occuparet magnitudine. Non hoc illa erat, sed aliud, aliud valde ab istis omnibus.

²⁸² Cf. *Contra acad.*, II, 2, 6.

com a razão”,²⁸³ podendo incorporar-se esta lembrança no mesmo relato, que abrangeria portanto a ajuda recebida pela fé e poderia considerar-se equivalente, pelos resultados, à ajuda recebida pelo guia, quando afirma em continuação no texto das *Confissões*: “*E quando te conheci pela primeira vez, tu me tomas-te para que visse o que tinha que ver e que ainda não estava em condições de ver*”.²⁸⁴ Entendendo-se a ajuda da razão como o que tinha podido compreender com a leitura dos livros platônicos, atrelada à luz da inteligência e a ajuda recebida pela fé com a compreensão à luz das Escrituras. De fato no *Contra Academicos II,2,6*, é depois de ler a Paulo que banhado nessa luz se lhe mostrou o rosto da filosofia, e quando nas *Confissões VII,21,27*, usa, como já foi exposto, a palavra “*facies*”, é para confirmar que uma vez lidos aqueles livros platônicos, pegou avidissimamente as Escrituras, com preferência a Paulo e se lhe mostrou o rosto dos eloqüentes oráculos, passando a compreender todas aquelas questões que lhe pareciam contraditórias. Discorrendo ainda sobre algumas coisas encontradas nessas páginas paulinas, a respeito das quais nos livros dos platônicos não tinha encontrado nada. Finalizando este parágrafo com uma frase na qual confirma a peculiaridade desse momento: “*Estas coisas se me entravam pelas entranhas por modos maravilhosos, quando lia ao menor dos teus apóstolos e considerava tua obra e me espantava*”.²⁸⁵

Em todo caso, a distinção que faz dos dois tipos de luz permite ainda descortinar duas maneiras de conhecer. Começa com uma “*vulgar e visível a toda carne*”,²⁸⁶ que, mesmo fazendo conhecer, deve ver através dos sentidos do corpo as coisas materiais ou representar-se com a alma (animus) as imagens dos corpos, como disse Gilson,²⁸⁷ e passa à descrição daquela outra luz imutável, bem maior e “*como se brilhasse mais e mais claramente e o preenchesse tudo com a sua grandeza*”,²⁸⁸ pois é ela que ilumina para que possamos ver com os olhos da alma, porque intuímos com a pura inteligência.²⁸⁹ Mas esta luz imutável é a luz de Deus que pressupõe uma inteligência no homem, capaz de poder ser iluminada, e cujo efeito não força o pensamento, porque não se trata de uma iluminação sobrenatural, mas justamente define a própria natureza do

²⁸³ *Contra acad.,II,2,4*: Cuius autem minister fueris, plus adhuc fide concepi quam ratione comprehendi.

²⁸⁴ *Conf.,VII,10,16*: Et cum te primum cognovi, tu assumpsisti me, ut viderem, esse quod viderem, et nondum me esse, qui viderem.

²⁸⁵ *Conf.,VII,21,27*: Haec mihi in viscerabantur miris modis, cum minimum Apostolorum tuorum legerem, et consideraveram opera tua et expaveram

²⁸⁶ Vide texto acima: *Conf.,VII,10,16*.

²⁸⁷ Cf. Gilson,É.,*Introduction a l'étude de Saint Augustin*,Deuxieme édition,Librairie Philosophique J.Vrin, Paris,1943,p.61.

²⁸⁸ Vide texto acima: *Conf.VII,10,16*.

²⁸⁹ A este respeito esclarece muito bem no *De Trinitate IX,6,11*.

intelecto humano, ou seja, de ser sujeito que recebe a iluminação divina.²⁹⁰

Também comenta nas *Confissões*,²⁹¹ que nesses livros dos platônicos leu, embora ressalva que não exatamente com essas palavras, mas apoiado com muitas e diversas razões: “*E neles li, não certamente com estas palavras, mas sim substancialmente o mesmo, apoiado com muitas e diversas razões,*”²⁹² que o Verbo estava em Deus desde o princípio e que Deus era o Verbo; assim como que todas as coisas tinham sido feitas por ele, e sem ele nada teria sido feito, com o qual tudo o que tinha sido feito tinha vida nele e que a vida era a luz dos homens. Ainda leu que a alma do homem, embora desse testemunho da luz, não era a luz, pois a luz verdadeira que ilumina a todo homem que vêm a este mundo era o Verbo, Deus. Igualmente leu nesses livros que o Verbo, Deus, não tinha nascido da carne, nem do sangue, nem por vontade de varão, mas de Deus, tendo o Filho a forma do Pai e não sendo fraude, portanto, julgar-se igual a Deus por ter a mesma natureza. Do mesmo modo tinha lido que, antes dos tempos e por cima dos tempos, o Filho Unigênito permanecia imutavelmente eterno com Deus e que da sua plenitude recebiam as almas para serem felizes e que pela participação da sabedoria permanente em si eram renovadas para serem sábias. Além disso, ainda leu que a glória da incorruptibilidade de Deus tinha sido trocada em ídolos e simulacros, na semelhança de imagens de homens corruptíveis, aves, quadrúpedes e serpentes.²⁹³

Nesta descrição se pode apreçar o grande valor que Agostinho dá ao que leu naqueles livros a respeito do “*Verbo*” e que supus uma verdadeira descoberta. Mas, o que mais chama a atenção é, justamente, o interesse que mostra em querer deixar claro a diferença que existe entre o que leu naqueles livros dos platônicos e o que não leu ali, conforme reza referindo-se aos textos das Escrituras,²⁹⁴ através dos quais trata de fazer uma comparação entre o lido nos primeiros e o encontrado nos segundos. Deste modo vai acrescentando à sua descoberta sobre o “*Verbo*”, aquilo que tinha encontrado a mais, sem sair da sua admiração com o que se deparou naqueles e como que satisfeito por ainda poder ter aprofundado e chegado a um maior conhecimento ao seu respeito nestes, como se pode apreciar no seguinte fragmento, onde confronta o que tinha lido nos

²⁹⁰ Cf. Gilson,É.,*Introduction a l'étude de Saint Augustin*,Deuxieme édition,Librairie Philosophique J.Vrin, Paris,1943,p.108.

²⁹¹ Cf. *Conf.*, VII,9,13-15.

²⁹² *Conf.*,VII,9,13: et ibi legi non quidem his verbis, sed hoc idem omnino multis et multiplicibus suaderi rationibus.

²⁹³ Cf. *Conf.*,VII,9,13-15.

²⁹⁴ As citações de *Conf.*,VII,9 são tiradas de Ti 4,6; 1Pt 5,5; Jo 1,14; Jo 1,1-12; Jo 1,13s; Fil 2,6-11; Jo 1,16; Rm 5,6; Rm 8,32; Mt 11-25s; Sal 24,9; Sal 24,18; Mt 11,29; Rm 1,21s; Rm 1,23; Gn 25,33; At 3,39; Ex 32,1-6; Sal 105,20; Rm 9,12; Sal 78,1; Ex 3,22; At 17,28 e Rm 1,25. O maior número são do Novo Testamento, 17 ao todo, e 7 do Antigo Testamento, concretamente 7 do apóstolo Paulo, seguido do evangelista João com 4.

platônicos com este outro texto do evangelista João: “Porque verdadeiramente ele veio à casa própria e os seus não lhe receberam e que a quantos lhe receberam lhes deu potestade de fazerem-se filhos de Deus crendo em seu nome,²⁹⁵ não o li ali”,²⁹⁶ ou neste outro do mesmo evangelista onde comenta: “Mas que o Verbo se fez carne e habitou entre nós,²⁹⁷ não o li ali”,²⁹⁸ ou, se se quer ainda, nesta citação que faz da carta aos Filipenses de Paulo: “Mas que se aniquilou a si mesmo, tomando a forma de servo, feito semelhante aos homens e reconhecido como tal por seu modo de ser; e que se humilhou, fazendo-se obediente até a morte e morte de cruz, pelo qual Deus lhe exaltou de entre os mortos e lhe deu um nome sobre todo nome, para que ao nome de Jesus se dobre todo joelho nos céus, na terra e nos infernos e toda língua confesse que o Senhor Jesus está na glória de Deus Pai,²⁹⁹ não o dizem aqueles livros”.³⁰⁰ Completando, mais adiante, que somente o Mediador entre Deus e os homens, o homem Cristo Jesus que disse: “Eu sou a via, a verdade e a vida”,³⁰¹ lhe faria idôneo, dando-lhe a fortaleza necessária para poder gozar de Deus.³⁰²

É como se estivesse repetindo ampliada a passagem de comparação do *Contra Academicos II,2,5-6*, somente que aqui nas *Confissões* a chave de leitura e o termo de comparação não serão chamados de “bem tão grande”, mas será identificado com o “Verbo”, cuja descoberta, através dos livros platônicos, tinha induzido Agostinho a uma comparação com as Escrituras, “com preferência a todos, ao apóstolo Paulo”,³⁰³ como ele mesmo lembra, aludindo à passagem vista do *Contra Academicos*, para conferir se o que se dizia nelas era contrário a este “Verbo”. Achando que tudo quanto de verdadeiro tinha lido nos livros dos platônicos, era recomendado e realçado com a graça pela leitura de Paulo, que lhe tinha feito entender que quem vê, não se deve gloriar como se não tivesse recebido, não já do que vê, mas de poder ver e que ainda deve ser sarado, para que quem não pode ver de longe caminhe pela senda pela qual chegue e possa ver e

²⁹⁵ Cf. Jo 1,1-12.

²⁹⁶ *Conf.*, VII,9,13: Quia vero in sua propria venit et sui eum non receperunt, quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri credentibus in nomine eius, non ibi legi.

²⁹⁷ Cf. Jo 1,13 s.

²⁹⁸ *Conf.*, VII,9,14: sed quia Verbum caro factum est et habitavit in nobis, non ibi legi.

²⁹⁹ Cf. Fl 2,6-11.

³⁰⁰ *Conf.*, VII,9,14: sed quia semetipsum exinanivit formam servi accipiens, in similitudine hominum factus et habitu inventus ut homo, humiliavit se factus oboediens usque ad mortem, mortem autem crucis; propter quod Deus eum exaltavit a mortuis et donavit ei nomen, quod est super omne nomen, ut in nomine Iesu omne genuflectatur caelestium, terrestrium et infernorum et omnis lingua confiteatur, quia Dominus Iesus in gloria est Dei Patris, non habent illi libri.

³⁰¹ *Conf.*, VII,18,24: “Ego sum via, veritas et vita”(Jo 1,14).

³⁰² Cf. *Conf.*, VII,18,24.

³⁰³ Cf. Id.,VII,21,27.

possuir.³⁰⁴ Plasmando esta exposição em uma mais profunda colocação, onde recolhe a modo de síntese alegórica a diferença existente entre a leitura dos livros platônicos e as cartas paulinas, através das quais o Verbo se lhe mostra como via para chegar a Deus: “*Uma coisa é ver de uma cima agreste a pátria da paz e não achar o caminho que conduz a ela, e fatigar-se em vão através de lugares sem caminhos... e uma outra possuir a via que conduz ali, defendida pelos cuidados do celestial imperador.*”³⁰⁵

Mas, apesar deste clichê ampliado das *Confissões* a respeito da comparação entre o que leu nos livros dos platônicos e o que leu nas Escrituras, que completa e esclarece àquela do *Contra Academicos* - entre o que leu naqueles livros e o que leu também nas Escrituras e mais concretamente em São Paulo -, não parece seja suficiente para concluir que o “*tão grande bem*” do *Contra Academicos*, possa ou deva ser entendido como o “*Verbo*” das *Confissões*, mesmo que em *Confissões VII,4,6*, identifica Deus com o mesmo bem.

³⁰⁴ Cf. Id.,VII,21,27.

³⁰⁵ *Conf.*,VII,21,27: Et aliud est de silvestri cacumine videre patriam pacis et iter ad eam non invenire et frustra conari per invia circum obsidentibus, ... et aliud tenere viam illuc ducentem cura caelestis imperatoris munitam.

3.1.5.2. A leitura dos livros dos platônicos e de Paulo no *De civitate Dei*.

Contudo, na grande obra de *De civitate Dei*, o próprio Agostinho afirma ter lido e citado muitas passagens da obra de Porfírio intitulada *De regressu animae*, que tem sido descrita pela maioria dos autores como uma das obras que leu entre aqueles livros que tem sido identificados como platônicos, sendo que entre as passagens citadas se encontra uma, que declara estar bem no final do primeiro livro desta obra e na qual Porfírio afirma que:

“Ainda não encontrou seita alguma que contenha uma via universal (aberta a todos) para a libertação da alma, que não achou semelhante via nem na filosofia mais verdadeira, nem nos ensinamento e costumes dos Indianos, nem na iniciação dos Caldeus, nem em qualquer outra via, e nem teve notícia de tal via por meio do conhecimento histórico”.³⁰⁶

Comentando esta asseveração de Porfírio, Agostinho afirma:

“Sem dúvida confessa existir alguma, embora ainda não tenha chegado ao seu conhecimento”.³⁰⁷

E a continuação, um pouco mais adiante, mas ainda no mesmo número do parágrafo em pauta, Agostinho utiliza a mesma expressão do *Contra Academicos*, o “bem tão grande”, e o faz para dar a entender que Porfírio não somente não nega a existência desta via universal para a libertação das almas, como ao mesmo tempo em que se guarda de afirmar que fosse falsa, a identifica com este “bem tão grande”, do qual não tinha recebido ainda conhecimento:

“Não tem declarado que não exista, mas não ter recebido ainda este bem tão grande e esta ajuda tão grande e não ter chegado ainda ao seu conhecimento”.³⁰⁸

O que mais interessa é que Agostinho está citando Porfírio, que a maioria dos estudiosos aceita como um dos autores lidos naqueles livros, podemos seguir chamando de platônicos, que descreve no *Contra Academicos*; está também citando o *De regressu animae*, que é uma das suas obras aceita como lida por Agostinho nesses mesmos livros; está ainda usando os mesmos termos

³⁰⁶ *De civitate Dei* X,32,1: (Cum autem dicit Porphyrius in primo iuxta finem De regressu animae libro) nondum receptum in unam quamdam sectam, quod universalem contineat viam animae liberandae, vel a philosophia verissima aliqua vel ab Indorum moribus ac disciplina, aut inductione Chaldaeorum aut alia qualibet via, nondumque in suam notitiam eadem viam historiali cognitione perlatam.

³⁰⁷ *De civitate Dei* X,32,1: Procul dubio confitetur esse aliquam, sed nondum in suam venisse notitiam.

³⁰⁸ *De civitate Dei* X,32,1: Neque enim ait non esse, sed hoc tantum bonum tantumque adiutorium nondum receptum, nondum in suam notitiam esse perlatum.

do *Contra Academicos*, ou seja, está utilizando as mesmas palavras com as quais se refere ao que leu nesses livros: o “*bem tão grande*”, que está identificando com a via universal negada por Porfírio. Faltaria analisar se essas palavras estão sendo usadas para acenar ao mesmo significado, ou ao mesmo conteúdo.

Nesse sentido creio se pode partir da análise do termo usado no *Contra Academicos* ou no *De civitate Dei*. Dado que o termo usado no *Contra Academicos* é o que está em discussão, tentarei esclarecê-lo, se possível, partindo desta outra obra – *De civitate Dei* - que até agora reúne certas condições, como as citadas, que a tornam idônea porquanto se aproxima desta, e a combinação de elementos que interligados formam uma configuração única para poder fazer uma análise. Assim sendo, pode-se ver como na obra *De civitate Dei*, Agostinho continua a elucidar que este “*bem tão grande*” não é certamente aquela via própria de um povo, mais aquela via que tem sido oferecida por Deus para que fosse comum a todos os povos.³⁰⁹ Na verdade está fazendo uma comparação entre a via que propõe Porfírio no *De regressu animae*, que se limita a uns poucos privilegiados e a via que propõe o cristianismo, aberta para todos. Por isso passará a explicar como tinha sido assim anunciado e prometido desde o início nas Escrituras, mostrando sua unidade literária com as citações dos textos escriturísticos, a começar pelo livro do Gênesis, onde indica como esta via tinha sido prometida já a Abraão: “*Na tua descendência serão benditos todos os povos*”.³¹⁰ E Abraão, caldeu de estirpe, ao fazer aquilo que lhe foi ordenado, deixando sua terra, seu próprio clã, o da casa do seu pai e acolhendo a promessa, foi ele mesmo libertado da superstição dos caldeus, passando a adorar o único e verdadeiro Deus e a esperar o fiel cumprimento da promessa. Inclusive neste pequeno comentário está fazendo uma comparação com Porfírio que, como primeiro comentador dos Oráculos³¹¹ caldeus, admitia a legitimidade das práticas teúrgicas, um método prático de união com o divino, recomendadas pelos Oráculos. Continuando a explicação escriturística e citando o Salmo 66, onde disse: “*Deus tenha piedade de nós e nos bendiga, faça resplandecer seu rosto sobre nós, para que conheçamos a tua via na terra e a tua salvação para todos os povos*”.³¹² E do Antigo Testamento passa ao Novo, afirmando que o Salvador tomando a carne da descendência de Abraão disse de si mesmo: “*Eu sou a via, a verdade e a vida*”.³¹³ Com o qual afirma que esta é a via aberta a todos, que fazia

³⁰⁹ Cf. *De civitate Dei* X,32,1.

³¹⁰ Cf. *Gen* 22,18.

³¹¹ Cf. Hadot, P., *Porphyre et Victorinus*, Études Augustiniennes, Paris, 1968, p.94.

³¹² *Sal* 66,3,3: Deus misereatur nostri et benedicat nos; illuminet vultum suum super nos, ut cognoscamus in terra viam tuam, in omnibus gentibus salutare tuum.

³¹³ Cf. *Jo* 14,6.

tanto tempo tinha sido pré-anunciada, e cita o profeta Isaías para mostrar como não é de um povo, mas de todos: *“Nos últimos tempos o monte da casa do Senhor será manifesto, porque estará sobre a montanha e se alçará sobre todas as colinas. Virão a ele todos os povos e o subirão muitas nações e dirão: vinde, subamos ao monte do Senhor e à casa do Deus de Jacob. Se anunciará sua via e entraremos nela. De Sião verdadeiramente sairá a lei e o verbo do Senhor de Jerusalém”*.³¹⁴ Mostrando desta maneira que esta via não era para ficar num povo, em Sião e Jerusalém, mas para desde aí avançar e difundir-se por todos os povos.

Ainda menciona, antes de concluir o livro, um parágrafo do evangelista Lucas, onde recolhe a consciência que o próprio Cristo tinha de toda esta preparação e de estar realizando-se nele o cumprimento da promessa feita por Deus a todos os povos em Abraão, declarando aos seus discípulos depois da sua ressurreição que era necessário que sucedessem essas coisas, conforme constava por escrito e tinham sido anunciadas pelos profetas antes de acontecer, manifestando-lhes o seu significado para que o anunciassem a todos os povos a fim que pudessem converter-se e receber o perdão dos pecados: *“Era necessário que acontecessem as coisas que têm sido escritas a cerca de mim na Lei, nos Profetas e nos Salmos. E lhes mostrou o seu significado para que entendessem as Escrituras e lhes disse que era necessário que o Cristo sofresse a paixão e ressuscitasse da morte ao terceiro dia e que deviam anunciar a conversão e a remissão dos pecados no meio de todos os povos, começando de Jerusalém”*.³¹⁵

Na passagem das *Confissões* também faz referencia ao perdão dos pecados e cita o Salmo 24,18: *“Perdoa todos os meus pecados”*.

Reafirma e repete pela quinta vez, somente neste segundo parágrafo, o que parece uma confirmação da sua própria convicção a respeito de Cristo como via: *“Esta é, portanto, a via universal para a libertação da alma”*.³¹⁶

Encerra a questão com uma aclaração importante, onde Agostinho faz de novo uma comparação entre a purificação como a entende Porfírio no *De regressu animae* e como a entende ele a partir das Escrituras:

“Esta via purifica todo o homem e prepara o mortal para a imortalidade de todas as suas partes constitutivas. Para que não busque uma purificação para esta parte, que Porfírio chama intelectual, outra para esta que chama espiritual e uma outra para o mesmo corpo: por

³¹⁴ Cf. *Isa* 2,2-3.

³¹⁵ Cf. *Lc* 24,44-47.

³¹⁶ *De civitate Dei* X,32,2: Haec est igitur universalis animae liberandae via.

causa disto o Salvador e Purificador que é veracíssimo e potentíssimo assumiu todo o homem".³¹⁷

Na visão porfiriana, para aqueles que, como filósofos, vivem conforme a alma intelectual, que Agostinho alerta são poucos porque é muito difícil,³¹⁸ se proclama a purificação da parte intelectual da alma através do Deus Filho, que Porfírio dá o nome de Intelecto paterno, porque conhece a vontade do Pai.³¹⁹ Anteriormente tinha afirmado que os que podem purificar são os Princípios, que como platônico entende falar e a quem chama de Deus Pai e de Deus Filho que em grego, esclarece, se denomina Intelecto o Mente do Pai.³²⁰ Também se admite a justificação das práticas teúrgicas dos Oráculos Caldeus para purificar da ignorância e dos muitos vícios a parte inferior da alma, a espiritual, mesmo que com esses ritos não se acede à imortalidade e à eternidade.³²¹ Não podemos esquecer a grande divulgação dos cultos místéricos que prometiam a salvação e a purificação, que no século IV estavam muito difundidos pelo Império romano e o interesse despertado com a chegada do cristianismo. Esta purificação seria a procurada pela maioria das pessoas, gente ignorante em geral, que freqüentam os maestros dedicados às práticas ocultas e proibidas.³²² Mas para aqueles capazes de uma catarse mais elevada, a purificação da parte espiritual se dá através da virtude da continência, sem precisar dessas práticas e da iniciação. Necessitando, portanto, uma purificação diversa para cada parte da alma. Enquanto nas Escrituras se proclama uma via aberta a todos os homens, capaz de purificar o homem como um todo. A via é o Filho de Deus, o Cristo que promete a vida eterna. O Cristo que por ser Princípio é o Purificador e ao mesmo tempo o Salvador, porque assumindo a alma e a carne humana, cuja substância não é má, o mal é o pecado através do qual o homem se afasta de Deus, e a sua não tinha, tendo morrido resgatou o homem com a sua Vida, ele que era o Verbo, o Princípio, o Purificador, assumindo todo o homem sem o pecado, para curar o todo de que consta o homem (mente, espírito e corpo), com a contaminação do pecado.³²³

Hadot,³²⁴ no seu estudo sobre Porfírio e Vitorino, confirma que os sacramentos dos Oráculos caldeus propostos por Porfírio, não eram capazes de assegurar uma perfeita purificação

³¹⁷ *De civitate Dei* X,32,2: Haec via totum hominem mundat et immortalitati mortalem ex omnibus quibus constat partibus praeparat. Ut enim non alia purgatio ei parti quaeretur, quam vocat intellectualem Porphyrius, alia ei, quam vocat spiritalem, aliaque ipsi corpori: propterea totum suscepit veracissimus potentissimusque Mundator atque Salvator. (Praeter hanc viam, quae, partim cum haec futura praenuntiantur, partim cum facta nuntiantur, numquam generi humano defuit, nemo liberatus est, nemo liberatur, nemo liberabitur).

³¹⁸ Cf. *De civitate Dei* X,27.

³¹⁹ Cf. *Id.*,X,28.

³²⁰ Cf. *Id.*,X,23.

³²¹ Cf. *Id.*,X,27.

³²² Cf. *Id.*,X,27.

³²³ Cf. *De civitate Dei* X,27.

³²⁴ Cf. Hadot,P.,*Porphyre et Victorinus*,Études Augustiniennes,Paris,1968,p.438.

da alma e que somente a fuga do corpo, aconselhada por Platão e Plotino, podia assegurar à alma uma salvação definitiva e reservada para poucos, já que permitiam contemplar os Princípios purificadores, ou seja, a tríade do Pai, a Vontade e o Intelecto.

Temos, portanto, na purificação porfiriana a dificuldade de conseguir uma purificação de todas as partes da alma, reservada para uns poucos, desde o momento que a parte intelectual da alma somente alguns podem conseguí-la, mediante o $\square\textcircled{\text{S}}\blacklozenge\square\text{\&}\square\blacklozenge\blacklozenge\blacksquare\blacksquare\square\blacklozenge\text{\textcircled{H}}\blacksquare$, a mente, o intelecto do Pai que conhece a sua vontade, relegando assim a grande maioria das pessoas à busca de práticas teúrgicas e de iniciações que não lhes permite volver ao Pai, não podendo chegar à imortalidade e à eternidade.

Enquanto que no cristianismo, Agostinho entende que aquele ao qual Porfírio chama $\square\textcircled{\text{S}}\blacklozenge\square\text{\&}\square\blacklozenge\blacklozenge\blacksquare\blacksquare\square\blacklozenge\text{\textcircled{H}}\blacksquare$, a mente, o intelecto do Pai, é o Cristo, através de quem todos conseguem uma misericordiosa purificação da mente, do espírito e do corpo, purificando e salvando o homem como um todo, não dividido em partes, prometendo a vida eterna junto do Pai.

Está fazendo o mesmo tipo de comparação que temos analisado nas *Confissões*, onde o Verbo descoberto na leitura dos livros platônicos, ao qual faz referência explícita, poderíamos entender o intelecto do Pai, o $\square\textcircled{\text{S}}\blacklozenge\square\text{\&}\square\blacklozenge\blacklozenge\blacksquare\blacksquare\square\blacklozenge\text{\textcircled{H}}\blacksquare$, está sendo confrontado com o Verbo encarnado que encontra na leitura das Escrituras, as quais cita textualmente, com passagens do Antigo Testamento e do Novo. E se bem que aqui não existe o referimento explícito à leitura dos livros platônicos, está usando o mesmo clichê, porque está comparando o Verbo encontrado na leitura do *De regressu animae* de Porfírio, platônico e discípulo predileto de Plotino, com o Verbo encarnado que mostra as Escrituras, a quem chama Cristo, que apresenta como a via para chegar à purificação e à salvação e acrescentando, identificando e chamando justamente a esta via de “bem tão grande”.

E ainda se dirige não só a Porfírio, mas o faz em plural, usando a mesma síntese alegórica utilizada nas *Confissões VII, 21, 27*,³²⁵ para mostrar a diferença existente entre a leitura dos livros platônicos e as cartas paulinas, através das quais o Verbo se mostra como via para chegar a Deus:

“Entrevedes, em certo sentido, embora de longe e com a visão ofuscada, a pátria na qual

³²⁵ *Conf. VII, 21, 27*: Mas uma coisa é ver de uma cima agreste a pátria da paz e não achar o caminho que conduza a ela, e fatigar-se em vão através de lugares sem caminhos... e uma outra possuir a via que conduz ali, defendida pelos cuidados do celestial imperador. (Et aliud est de silvestri cacumine videre patriam pacis et iter ad eam non invenire et frustra conari per invia circum obsidentibus, ... et aliud tenere viam illuc ducentem cura caelestis imperatoris munitam).

se permanece, não caminhais, porém, pelo caminho que a ela conduz”.³²⁶

O mais interessante é que o uso desta imagem, refiro-me à indicação da via, ou do caminho para chegar aonde se deve chegar, assim como das conseqüências da escolha errada do caminho, Agostinho já o utiliza no *Contra Academicos*, quando no capítulo quinze do livro terceiro, descreve dois viajantes que devem chegar a um lugar, sendo que um não acredita em ninguém e o outro é um crédulo. Uma vez chegados a um cruzamento, o segundo pergunta a um camponês ou pastor qual é a via que leva a esse lugar, o qual lhe indica um caminho. Perante a credulidade do demandante, que inclusive convida seu colega a continuar juntos pelo caminho indicado, o colega ride e prefere a chegada de uma pessoa mais à sua altura para interrogar-lhe, somente que o tal era um embusteiro que lhe engana. A conclusão de Agostinho é a seguinte:

“Quando pensava isto, verdadeiramente vos digo que não podia parar de dar risada, ao resultar que não sei como através das palavras dos acadêmicos, erra aquele que pega o caminho verdadeiro até mesmo por acaso; entanto que aquele que através de montes sem caminhos é verossimilmente conduzido e não encontra a direção solicitada, não parece que erre”.³²⁷

Ainda durante quase tudo o capítulo quinto do primeiro livro, Trígécio baralha continuamente a definição de sabedoria como caminho reto da vida: *“recta via vitae sapientia nominatur*”,³²⁸ caminho reto que guia à verdade: *“sapientia est via recta, quae ad veritatem ducit*”,³²⁹ que é rebatido por Licêncio ao argumentar que tem chamado sabedoria não à mesma verdade, mas ao caminho que guia à verdade: *“etenim sapientiam non ipsam veritatem, sed viam, quae ad eam ducat, esse dixisti*”.³³⁰ E justamente usa o argumento que objeta para dizer que, quem usa este caminho, usa da mesma sabedoria, e quem usa da sabedoria, certamente será sábio, que é a argumentação usada por Agostinho no *De civitate Dei X,32,2*. Incluso põe em boca de Licêncio que defende os acadêmicos, a afirmação de que o sábio é aquele que busca perfeitamente a verdade, mesmo que ainda não tenha chegado a esta: *“sapiens igitur erit ille, qui perfecte quaesierit veritatem, etiamsi ad eam nondum pervenerit*”.³³¹ Esta declaração de Licêncio é na prática a mesma doutrina acadêmica, que Agostinho combate e que aparece tanto na citação

³²⁶ *De civit. Dei X,29,1*: Ita que videtis utcumque, etsi de longinquo, etsi acie caligante, patriam in qua manendum est, sed viam qua eundem est non tenetis. (Tradução Oscar Paes Leme, Vozes, Petrópolis, 1990).

³²⁷ *Contra acad. III,15,34*: Vere vobis dicam, cum ista cogitarem, risum tenere non potui, fieri per Academicorum verba nescio quo modo, ut erret ille, qui veram viam vel casu tenet, ille autem, qui per avios montes probabiliter ductus est nec petitam regionem invenit, non videatur errare.

³²⁸ *Id., I,5,13*: a sabedoria se chama caminho reto da vida.

³²⁹ *Id., I,5,13*: a sabedoria é a via reta que conduz à verdade.

³³⁰ *Contra acad., I,5,13*: ter chamado sabedoria não à mesma verdade, mas ao caminho que guia à verdade.

³³¹ *Contra acad. I,5,14*: sábio, portanto, será aquele que buscará perfeitamente a verdade, mesmo que ainda não terá chegado a esta.

das *Confissões*, como em aquela *De civitate Dei*, como na recentemente comentada do próprio *Contra Academicos*, ou seja, a de não querer reconhecer que há um caminho que leva até a verdade.

Salvando as diferenças próprias dos textos, onde se percebe a alusão por vezes mais filosófica, outras mais pastoral, conforme as circunstâncias, pode-se dizer que a leitura dos livros chamados platônicos e a sua comparação com as Escrituras, lhe mostraram a verdade e o caminho para chegar à verdade. Um caminho que nos primeiros - os livros platônicos -, através da purificação dos sentidos e da interiorização: “*rapidamente voltei inteiro em mim mesmo*”,³³² lhe fez chegar até a luz dada por Deus ao homem, através da qual foi capaz de descobrir a verdade da realidade inteligível das idéias, que não lhe vem através dos sentidos, e a verdade das noções pelas quais julgamos, ou seja dos juízos, como aquela de dar a cada um o que lhe é devido, ou de preferir o eterno ao temporário, entendendo que é o Verbo, o Filho de Deus que contém todas as idéias, quem ilumina a mente para na sua luz ver a verdade, ver a pátria, mesmo que através de nuvens, sem ainda poder dirigir a sua nave para lá, porque o peso das amarras não lhe deixam navegar. E nos segundos, ou seja, nas Escrituras, descobriu que este Verbo, sendo o Filho de Deus, se encarnou, fazendo-se Filho do homem, para purificar o homem de todos os seus pecados e uma vez sarado, soltadas todas as suas amarras, pudesse chegar à pátria e permanecer para sempre,³³³ identificando-lhe com o Cristo. Para que vendo não se glorie como se não tivesse recebido tanto o ver, como o poder ver e para que aquele que ainda não vê, possa encontrar o caminho por onde chegar a ver e vendo possa gozar o que vê e possuir para sempre o que vê.³³⁴

³³² *Contra acad.* II, 2, 5: prorsus totus in me cursim redibam.

³³³ Cf. *De beata vi.*, I, 1, 4.

³³⁴ Cf. *Conf.*, VII, 21, 27.

3.1.6. Razão e autoridade.

Antes de mais nada será interessante estabelecer o que entende Agostinho por autoridade e por razão, para poder compreender melhor como se desenvolve a relação entre ambas. Nesse sentido no início do próprio *Contra Academicos*,³³⁵ Agostinho admite o valor da autoridade dos sábios, entre os quais é citado Cícero,³³⁶ se bem que nem todas as suas opiniões sejam aceitáveis, incrementando a fileira destes sábios com as figuras de Sócrates,³³⁷ Platão,³³⁸ Plotino³³⁹ e outros filósofos antigos,³⁴⁰ desprezando a autoridade da fama³⁴¹ e reconhecendo a autoridade do divino intelecto que se humilhou e abaixou até o corpo humano,³⁴² a quem identifica com o Cristo.³⁴³

Entretanto a razão ou a mente é contemplada como a melhor parte da alma, a cujo domínio é conveniente submeter todas as outras partes do homem,³⁴⁴ mesmo desde a adolescência,³⁴⁵ quando ainda se mostra débil e volúvel. A razão opina, afirma ou nega, e dá o fundamento da opinião,³⁴⁶ ou as razões para provar a sua opinião,³⁴⁷ e quem vive segundo ela não erra, não se engana.³⁴⁸ Inclui a adivinhação atribuída a certos animais sutilíssimos chamados demônios que podem avantajá-lo na agudeza dos sentidos, mas não na razão, é inferior,³⁴⁹ e se o homem não se deixa lacerar pelas paixões pode gozar do domínio da razão e dedicar-se ao conhecimento de si mesmo e de Deus,³⁵⁰ que é o desejo da razão como o expressa nos *Soliloquios*.³⁵¹ Através dela se pode compreender que alguém viva de acordo com o que crê.³⁵²

³³⁵ Cf. *Contra acad.*, I, 3, 7.

³³⁶ Cf. *Id.*, III, 7, 14.

³³⁷ Cf. *Id.*, II, 6, 14.

³³⁸ Cf. *Id.*, II, 6, 14; III, 18, 41.

³³⁹ Cf. *Id.*, III, 18, 41.

³⁴⁰ Cf. *Id.*, II, 6, 14; II, 13, 30; III, 7, 14.

³⁴¹ Cf. *Id.*, II, 8, 20.

³⁴² Cf. *Id.*, III, 19, 42.

³⁴³ Cf. *Id.*, III, 20, 43.

³⁴⁴ Cf. *Id.*, I, 2, 5.

³⁴⁵ Cf. *Id.*, I, 1, 1.

³⁴⁶ Cf. *Id.*, I, 2, 6.

³⁴⁷ Cf. *Id.*, I, 3, 8.

³⁴⁸ Cf. *Id.*, I, 3, 9; I, 4, 10.

³⁴⁹ Cf. *Contra acad.*, I, 7, 20.

³⁵⁰ Cf. *Id.*, I, 8, 23.

³⁵¹ Cf. *Solilo.*, I, 2, 7.

³⁵² Cf. *Contra acad.*, II, 2, 4; II, 2, 5.

Também através dela se pode duvidar que se possa conhecer algo como faziam os acadêmicos,³⁵³ alegando muitas razões,³⁵⁴ e se podem contrapor outras para mostrar o contrário.³⁵⁵ Todavia a razão é aquela que pergunta e se pergunta se alguém pode ser sábio e se pode não ser conforme a própria razão, ou seja se pode ser sábio e não conhecer a sabedoria.³⁵⁶ A razão conhece, sem ser debilitada, quanto lhe apresentam os sentidos,³⁵⁷ dando razão do que sabe,³⁵⁸ e sabendo que sabe que algo lhe parece, mesmo que seja uma razão provável, como quando disse o acadêmico que lhe parece que o homem nada pode saber.³⁵⁹ Reconhece que a razão, mesmo com toda sua grandíssima sagacidade, não teria conseguido reconduzir as almas, cegadas pela multidão dos erros e das trevas e esquecidas pelo corpo em condições ínfimas, se a clemência do sumo Deus com seu povo não tivesse abaixado a autoridade do divino intelecto até o corpo humano, para que estimuladas com a sua doutrina e obras, pudessem entrar em si mesmas e reaver a pátria, sem as discussões das disputas.³⁶⁰ Lembra ainda que as razões dos acadêmicos lhe tinham feito força, mas não duvida que um duplo peso empurre o homem a conhecer, o peso da autoridade e o peso da razão, e não renuncia a afastar-se da autoridade de Cristo, porque não encontra outra mais forte. Dando ainda o lugar certo à razão quando afirma que, enquanto ao que persegue a sutilíssima razão, deseja na realidade impacientemente aprender já que tanto lhe tem atraído o que seja a verdade, mas não somente crendo, se não também entendendo, e que confia encontrar junto aos platônicos o que não se oponha às Escrituras.³⁶¹

Destas citações do *Contra Academicos* pode-se compreender melhor a importância de ambas, razão e autoridade, para Agostinho. Nas últimas duas citações, correspondentes a *Contra Acad., III, 19, 42* e *III, 20, 43*, Agostinho aponta o papel de cada uma destas duas forças que o mesmo Cícero reconhece, e cujo peso destaca a partir de Pitágoras e sua escola, da qual o mesmo Platão foi aprender³⁶² e a quem seguramente Agostinho está fazendo eco e respondendo quando este afirma que a autoridade de Pitágoras era tal que às vezes, entre seus discípulos, prevalecia mesmo sem razões,³⁶³ afirmando que ele deseja entender com a razão e não somente com a fé,

³⁵³ Cf. *Contra acad., II, 5, 11.*

³⁵⁴ Cf. *Id., II, 8, 20.*

³⁵⁵ Cf. *Id., II, 9, 23.*

³⁵⁶ Cf. *Id., III, 4, 9-10.*

³⁵⁷ Cf. *Id., III, 11, 24.*

³⁵⁸ Cf. *Id., III, 12, 27.*

³⁵⁹ Cf. *Id., III, 16, 36.*

³⁶⁰ Cf. *Id., III, 19, 42.*

³⁶¹ Cf. *Id., III, 20, 43.*

³⁶² Cf. Cícero, *Tusculanae, I, 16, 38; I, 17, 39.*

³⁶³ Cf. Cícero, *De natura deorum, I, 5, 10.*

como se tem visto.

Para Agostinho, conseqüentemente, tanto a razão como a autoridade são necessárias, por isso o resultado da leitura de São Paulo e dos platônicos não será excludente, escolhendo uma e desdenhando a outra. Pelo contrário, na leitura do apóstolo busca qual autoridade têm seguido estes e que razões davam, porque nos platônicos tinha ficado impressionado das razões de Plotino que representava a doutrina de Platão “*a mais pura e brilhante da filosofia*”,³⁶⁴ avaliada pela sua autoridade, como genuíno intérprete, no qual teria revivido o mestre.³⁶⁵ O que sim parece claro é que nos livros platônicos tem descoberto uma doutrina bem argumentada e razoada, da qual o Verbo forma parte, mas a autoridade era Platão mostrado pelos seus discípulos, ou Plotino, ou ainda Porfírio. Enquanto que na leitura de Paulo, tem descoberto uma doutrina razoada, onde o Verbo forma parte dela e ao mesmo tempo pela sua encarnação, passa a ser a autoridade. Portanto não é Paulo a autoridade, mas o Verbo encarnado, o Cristo.

Desde este ponto de vista, as leituras paulinas podem passar a representar a autoridade, que lhe ajudarão a compreender melhor algumas coisas importantes que não tinha encontrado nos livros dos platônicos que representam a razão, e estes, por sua vez, a abrir a mente a outras que nas Escrituras lhe pareciam contraditórias e sem concordância, como o descreve de uma forma mais pormenorizada nas *Confissões*.³⁶⁶ Defende valores diversos para cada uma delas, porém admite a estima pelas duas e enfatiza a sua importância, pois se graças às Escrituras se lhe mostrará o rosto da filosofia, a face da sabedoria,³⁶⁷ graças também ao auxílio e à ajuda dos livros dos platônicos, chegará a compreender melhor a doutrina exposta por Paulo e a entender a ligação que existia entre o Velho e o Novo Testamento. A eloqüência dos livros dos platônicos lhe servirá de grande ajuda, a ponto de endossar sua jóia e gratidão à sua doutrina por servir-lhe de auxílio para ver onde deveria ir, admitindo assim sua passagem através do neoplatonismo, mas não encontrará neste o fundamento suficiente para uma conversão, como alguns têm insinuado,³⁶⁸ ao neoplatonismo, uma vez que não terá autoridade suficiente para indicar-lhe por onde deveria ir, não lhe poderá mostrar o caminho³⁶⁹ que será desvendado nas Escrituras, para poder chegar e

³⁶⁴ *Contra Acad.*, III, 18, 41: quod in philosophia purgatissimum est et lucidissimum.

³⁶⁵ Cf. *Contra Acad.*, III, 18, 41.

³⁶⁶ Cf. *Conf.*, VII, 9-21.

³⁶⁷ No *Contra acad.*, I, 6, 16, dá a definição clássica da sabedoria como a ciência das coisas divinas e humanas (sapientiam esse rerum humanarum divinarumque scientiam) que se encontra assim em Cícero: “*Sapientiam autem est, ut a veteribus philosophis definitum est, rerum divinarum et humanarum, causarumque quibus hae res continentur scientia*”. *De offic.* II, 2, 5; *Tuscul.* IV, 26, 57.

³⁶⁸ Cf. Alfarić, P., *L'évolution intellectuelle de Saint Augustin I: Du Manichéisme au Néoplatonisme*, Paris, 1918.

³⁶⁹ *Conf.*, VII, 20, 26: aut quando illi libri me docerent eam? in quos me propterea, priusquam scripturas tuas

permanecer na verdade, na sabedoria das coisas divinas e humanas, na verdadeira filosofia.

Não se deve esquecer que esta passagem faz parte do exórdio do livro segundo que, por sua vez, forma com o livro primeiro o “princípio” da obra, onde está apresentando o tema do discurso. Já no início exaltava a boa disposição à virtude de Romaniano e a sua capacidade de chegar a possuir os bens mais certos, mais, de novo, pela terceira vez, lhe lembra que os dois escolhos e dificuldades para encontrar a verdade são a presunção de pensar que já a tem achado e a desesperação de não poder encontrá-la. Por isso lhe oferece o seu apoio e o convida a participar com eles a reiniciar esta busca da verdade, anunciando que estabelecerá a discussão com Alípio, para persuadir-lhe do que deseja, pelo menos com probabilidade, pois não é possível chegar à posse da verdade se não se dedica plenamente à filosofia.³⁷⁰ Aqui se pode apreciar que no comentário que faz a Romaniano, lhe está expondo que a argumentação através da qual quer persuadir-lhe, será iniciada mais adiante, quando intervenham no diálogo Alípio e ele, com o qual, mais uma vez, o mesmo Agostinho está indicando que toda esta situação como tal, não forma parte da argumentação e refutação do discurso que ainda está por vir, precedendo assim ao miolo do discurso como parte preliminar que, não pode se não fazer parte, portanto, do “princípio”.

Ainda faz um breve mas denso resumo de como, se ele se dedica à filosofia, o pode fazer graças à sua ajuda, ao seu ânimo e ao seu estímulo, com o qual, realmente, não está fazendo outra coisa que compartilhar com ele ou por dizer de alguma forma, devolver-lhe algo do grande débito que ainda tem com ele:

*“Finalmente, se agora desfruto do meu descanso, se tenho levantado as amarras dos desejos supérfluos, se deixando a carga dos cuidados já mortos agora respiro, me reanimo, volto para mim, se com desejo ardentíssimo busco a verdade que já começa a mostrar-se-me, se me alenta a confiança de chegar à suma medida, foi você que o fez, me animou e estimulou”.*³⁷¹

E completa dizendo a Romaniano que a fé, mais que a razão, o tinha feito conhecer a aquele de quem ele (Romaniano) era um instrumento, por tê-lo ajudado com seu patrimônio a

considerarem, credo uoluisti incurrere, ut imprimeretur memoriae meae, quomodo ex eis affectus essem et, cum postea in libris tuis mansuefactus essem et curantibus digitis tuis contrectarentur uulnera mea, discernere atque distinguere, quid interesset inter praesumptionem et confessionem, inter uidentes, quo eundem sit, nec uidentes, qua, et uiam ducentem ad beatificam patriam non tantum cernendam sed et habitandam.

³⁷⁰ *Contra acad.,II,3,8:* Itaque iam cum Alypio te fautore conflagam et tibi facile persuadebo quod volo, probabiliter tamen; nam ipsum verum non videbis, nisi in philosophiam totus intraveris.

³⁷¹ *Contra acad.,II,2,4:* Postremo quidquid de otio meo modo gaudeo, quod a superfluarum cupiditatum vinculis evolavi, quod depositis oneribus mortuarum curarum respiro, respisco, redeo ad me, quod quaero intentissimus veritatem, quod invenire iam ingredior, quod me ad summum ipsum modum peruenturum esse confido, tu animasti, tu inpulisti, tu fecisti.

buscar a sabedoria.³⁷²

É um caminho ascensional ou, nas palavras de Gilson, um itinerário da alma para Deus, que leva ao encontro daquele que é, do próprio Deus, verdade suma, sumo bem, e que se manifesta no interior do ente humano, como o faz saber a Romaniano pouco depois de agradecer-lhe por ter confiado nele e tê-lo ajudado economicamente:

“Tenho recebido até agora pela fé, mais do que compreendi pela razão, de quem foste instrumento. Pois quando estando presente contigo te expus as inquietudes mais íntimas da minha alma, ardentemente e muitofreqüentemente declarei que não via para mim nenhuma sorte tão propícia a não ser a de entregar-me ao ócio filosofante; não há vida feliz a não ser que seja vivida na filosofia”.³⁷³

Mas antes de mais nada, as suas razões deverão ser argumentadas e não estar baseadas em opiniões. Agostinho valoriza a eloquência e principalmente a razão, e a valoriza considerando-a um meio para passar da opinião à realidade, porque forma parte da natureza do homem, podendo chegar através desta razão a entender que deve estar submetido àquele que lhe fez capaz de razoar e entender, porque está por cima dele e, portanto, há uma autoridade maior que a sua própria razão. Seria como a razão da razão. O Verbo que lhe dá a luz da razão e do entendimento.

³⁷² *Contra acad.,II,2,4*: Cuius autem minister fueris, plus adhuc fide concepi quam ratione comprehendi.

³⁷³ *Contra acad.,II,2,4*: Cuius autem minister fueris, plus adhuc fide concepi, quam ratione comprehendi. Nam cum praesens praesenti tibi exposuissem interiores metus animi mei vehementerque ac saepius assererem nullam mihi videri prosperam fortunam, nisi quae otium philosophandi daret, nullam beatam vitam, nisi qua in philosophia viveretur.

3.2. Segunda parte da obra: O “Meio” (II,4 – III,19,42).

Conforme a divisão geral anteriormente proposta, se a primeira parte, denominada “princípio”, abrangia todo o primeiro livro e ia até o capítulo quarto do segundo tomo, a segunda parte, designada com o nome de “meio”, começaria no capítulo quarto deste segundo volume e se estenderia por todo o livro terceiro, cujo exórdio inicial é justamente uma explicação da continuidade do seu discurso, para finalizar no penúltimo tópico deste último livro, correspondente ao capítulo dezenove inclusive (*Contra Academicos II,4-12;III,1-19*), dando início imediatamente à conclusão geral que será a conclusão do terceiro volume (*Contra Academicos III,20*).

Nesta segunda parte cognominada “meio”, Agostinho começa o seu ensinamento, uma vez que já tem preparado o terreno para a sementeira e supostamente conquistado a atenção para o tema, conforme foi visto no “exórdio” geral (*Contra Academicos I e II,3*). Ainda, antes de começar a explicar a doutrina dos acadêmicos e dar início à sua argumentação e refutação - fazendo jus ao título da obra que reflete muito bem o assunto a ser abordado - tratará de chamar de novo a atenção dos seus discípulos e recavará o seu interesse para continuar o tema proposto. Isto, talvez, para deixar claras e evidentes algumas das dificuldades reais que envolviam os jovens na procura da verdade, pois era fácil distrair-se e ensimesmar-se por outras vozes, aparentemente mais chamativas e atraentes, ou, também, deixar-se levar da preguiça e da falta de perseverança. Para tudo isto, usará toda a sua capacidade retórica que envolverá, além dos seus conhecimentos, a sua habilidade persuasiva.

3.2.1. A leitura de Virgílio e seu uso.

Pois bem, no primeiro parágrafo deste capítulo quarto do segundo livro, se encontra uma expressão quanto menos curiosa, onde se fala de um intervalo de quase sete dias de ócio,³⁷⁴ tido precisamente depois da precedente discussão referida no primeiro livro, sem que se possa interpretar como dias sem fazer nada, pois imediatamente segue uma aclaração onde descreve uma atividade:

*“repassaríamos os três livros de Virgílio que seguem ao primeiro e faríamos uso conforme parecesse concordar no momento”*³⁷⁵.

É difícil afirmar qual possa ter sido o escopo do autor. Ao mesmo tempo, na medida em que se penetra no texto, e sem pretender fazer conjeturas, se percebe que é possível aproximar-se de uma intencionalidade que vai além da prévia descrição do período transcorrido e da atividade a ser feita. Todavia buscando mais a sua intenção em um contexto, onde o pano de fundo não perca o seu valor no conjunto, se pode considerar se nestes livros existe alguma analogia ou semelhança entre os personagens descritos, ou talvez no assunto que está sendo tratado, ou ainda entre ambos.

No intuito de uma melhor compreensão e enquadramento desta segunda parte através destas palavras de Agostinho, penso se possa fazer uma tentativa razoável e não somente especulativa de entender melhor o texto.

Partindo da interpretação de Courcelle, que entende a citação aos livros de Virgílio como a referência à obra mais famosa do poeta, ou seja, à *Eneida*,³⁷⁶ se pode ver que “os dois livros que seguem ao primeiro”, conforme citação de Agostinho, apresentam a Enéias fugindo da destruição de Tróia e atingindo, como náufrago, as terras da rainha Dido, quem lhe acolhe com todos os seus e lhe oferece a sua amizade e um repousante tempo de ócio. Durante esse período, o herói descreve à rainha o fim de Tróia e esta, depois de uma caçaria preparada arditamente, lhe faz sua pressa e o desposa, desfrutando o idílico romance; até que, finalmente, no quarto livro, ou “o terceiro livro que segue ao primeiro”, Júpiter envia a Mercúrio para recordar a Enéias que não

³⁷⁴ Cf. *Contra acad.*, II, 4, 10.

³⁷⁵ *Contra acad.*, II, 4, 10: cum tres tamen Vergilii libros post primum recenseremus atque, ut in tempore congruere videbatur, tractaremus.

³⁷⁶ Cf. Courcelle, P., *Lecteurs païens et lecteurs chrétiens de l'Énéide*, Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres 4, 1, Paris, 1984, p. 33.

pode ficar naquela ocupação prazerosa, pois nunca chegará à sua desejada Itália. Deverá, para isto, pegar as naves restauradas durante esse tempo e fazer-se à mar, empreendendo de novo, junto com os seus, o rumo que lhe portará à nova pátria, pois já foram providos para enfrentar as próximas dificuldades, precisando superar e deixar para trás as atrações amorosas que o seguravam.

Nesta situação, o tempo de ócio não parece ter uma finalidade em si mesmo, antes serve para serenar os ânimos e preparar tudo para poder continuar a navegar. Somente que, às vezes, o coração do protagonista se afeiçoa e resulta difícil superar aqueles afetos, por sinal muito agradáveis, que na realidade lhe afastam da sua meta, pois criam uma série de perturbações através dos ardis e apegos do coração, que distraem a mente do seu desígnio.³⁷⁷ Parece que tudo dependerá de quem exerça melhor a sua força de influência sobre ele, se Dido que representa a afeição do coração que lhe entretém docemente distraindo-lhe da sua meta, ou Júpiter, através de Mercúrio que simboliza a chamada de atenção de quem pretende, justamente o contrário, ajudar à sua mente a manter-se preclara e não perder de vista o escopo e o fim da sua procura. Contudo, este período de tempo deve servir, não de distração, mas principalmente de ocasião que se faz necessária para receber a ajuda oportuna

Seguindo a explicação de Agostinho a respeito do uso que poderia estar fazendo no momento do estudo do texto de Virgílio, não poderia ser entendida como tendenciosa a comparação que surge da simbologia extraída da *Eneida* com a figura de Licêncio, uma vez que o seu nome segue imediatamente ao lembrete de Agostinho neste capítulo do *Contra Academicos* e se destaca, propositalmente, o seu apaixonamento pelo estudo da poesia como um dos objetivos não pretendidos, pois ainda aponta como não deixava gostosamente este seu empenho por nenhum outro, tendo que ser chamado a refrear-se para poder retomar, depois desses sete dias de ócio, a questão dos acadêmicos.³⁷⁸ É como se durante esse tempo a paixão pela poesia houvesse tomado conta de Licêncio, como tinha acontecido com o herói virgiliano e a sua romântica donzela, fazendo-lhes esquecer da sua verdadeira missão e mantendo a ambos prazerosamente distraídos. Por isso, será necessário um chamado especial nos dois, para fazer-lhes refletir e tirar-lhes desse tempo de ócio que, em definitiva, tem sido bom, pois tem servido, ao troiano, para reparar o seu ânimo e aparelhar as naves deixando-lhe pronto para a navegação e, ao discípulo de Agostinho, para conseguir arranjar os elementos necessários ou as armas para o combate retórico

³⁷⁷ Cfr. Vergilius Maro, P., *Aeneide IV*, 445.

³⁷⁸ Cf. *Contra acad.*, II, 4, 10.

que deverá enfrentar, e a paz de espírito que deverá adquirir, para estar preparado a retomar o assunto a tratar.

Desta forma, a obra de Virgílio parece ter uma finalidade que, além do exercício e preparação nas artes liberais, em alguns momentos é a inspiradora dos seus escritos, extraindo verdadeiras lições dos seus ensinamentos e utilizando a figura mítica como tipo de alguns dos personagens de sua obra, assinalando a estes, algumas das vicissitudes e atributos da primeira.

Este uso virgiliano da parte de Agostinho se pode apreciar já desde o início do *Contra Academicos*, onde ilustra muito bem esta intencionalidade em uma outra passagem semelhante. Assim, no primeiro capítulo do primeiro livro, quando está começando a dedicar a obra a Romaniano, lhe convida a não se deixar enganar pelas vozes daqueles que o elogiam e que podem até fazê-lo sentir-se nos céus,³⁷⁹ mas não passam de falsos galanteios, convertendo-se em um tributo que deve pagar, pois na verdade não pode ficar nesses aplausos, nesses céus, porque deve continuar seu caminho para poder chegar ajudado pela divindade, ao porto da filosofia. Nesse texto se encontram várias palavras que curiosamente também aparecem em um outro texto da *Eneida*, quando Enéias pagando o tributo à deusa entra nos céus³⁸⁰ e se encontra com seu pai Anquises, quem lhe mostra a glória futura e lhe predize as guerras que deverá ter, a cidade onde deverá chegar e de que modo poderá vencer todos os eventos, devendo sair desse paraíso para poder continuar com os seus em direção ao porto, onde deverá dirigir suas naves,³⁸¹ sem deixar que outros ventos lhe arrastem em outra direção.

No confronto dos dois textos se pode apreciar o uso das mesmas palavras, para contextos diversos, mas de conteúdos semelhantes:

Texto de Agostinho: “An vero si edentem te munera ursorum et numquam ibi antea visa spectacula civibus nostris theatricus plausus semper prosperrimus accepisset, si stultorum hominum, quorum imensa turba est, conflatis et consentientibus vocibus ferreris ad caelum, si nemo tibi esse auderet inimicus, si ... in ore denique populorum humanissimus liberalissimus mundissimus fortunatissimus iactareris, quisquam tibi, Romanianae, beatae alterius vitae, quae

³⁷⁹ *Contra acad.*, I, 1, 2: An vero si edentem te munera ursorum et nunquam ibi antea visa spectacula civibus nostris theatricus plausus semper prosperrimus accepisset, si stultorum hominum, quorum imensa turba est, conflatis et consentientibus vocibus ferreris ad caelum si nemo tibi auderet inimicus, si ... in ore denique populorum humanissimus liberalissimus mundissimus fortunatissimus iactareris, quisquam tibi, Romaniane, beatae alterius vitae, quae sola beata est, quisquam quaeso mentionem facere auderet?

³⁸⁰ Vergilius Maro, P., *Aeneide VI*, 635: His demum exactis, perfecto munere divae, devenere locos laetos et amoena virecta fortunatorum nemorum sedisque beatas.

³⁸¹ Cf. Vergilius Maro, P., *Aen. VI*, 885.

sola beata est, quisquam quaeso mentionem facere auderet?”³⁸²

Texto de Virgílio: “His demum exactis, perfecto munere divae, devenere locos laetos et amoena virecta fortunatorum nemorum sedisque beatas”.³⁸³

A intenção de Agostinho parece querer recordar-lhe que ele não precisa de ninguém que lhe alerte sobre a fragilidade dos bens mortais, pois ele mesmo pela sua própria experiência pode até persuadir disto aos outros. Por isso está melhor preparado para o estudo da filosofia, pois já tem a disposição de buscar a honestidade e a beleza, preferindo ser mais justo que poderoso, mas ainda isto não deixa de ser perigoso, pois lhe pode reter e entrar num letargo onde se sinta muito bem, como Enéias quando chega às terras da rainha Dido, que o recebe muito bem e embora alertado numa visão pela sua mãe do seu verdadeiro destino, os elogios e a doçura de Dido quase lhe fazem esquecer a sua importante missão, de conduzir as naves ao porto da prometida Itália. Curiosamente este texto em que Enéias recebe o aviso da sua mãe é citado textualmente por Agostinho.³⁸⁴

³⁸² Cf. *Contra acad.*, I,1,2.

³⁸³ Cf. Vergilius Maro, *P.Aen.* VI,635.

³⁸⁴ *Contra acad.*, I,5,14: Similiter et hoc, inquit ille, refellitur; nam cum apud Vergilium Aeneae dictum est a matre: *perge modo et, qua te ducit via, dirige gressum* (*Verg. Aen.* 1,401), sequens hanc viam ad id, quod dictum erat, id est ad verum, pervenit.

3.2.2. A importância do retorno de Alípio no discurso.

Entretanto, se tudo isto não passa de curiosidades, ou hipóteses, no próprio texto se encontra a notada³⁸⁵ e anunciada³⁸⁶ ausência de Alípio, que poderia ter sido o verdadeiro motivo destes momentos de ócio, já que a falta do juiz, sim parece pretexto suficiente para uma pausa de tempo até poder reiniciar o assunto que lhes concerne. Não é demais recordar o que o mesmo Alípio disse quando teve de ausentar-se no meio da discussão entre Licêncio e Trigécio: “*Vós mesmos reconheceis comigo que ainda não tem sentido exercer a jurisdição do meu cargo*”.³⁸⁷ Com o qual parece dar a entender, em primeiro lugar, que o assunto a tratar nesse momento não requeria a sua presença e, em segundo lugar, que o tema não demandava o seu comparecimento porque não se tratava da questão perante a qual, como tinha afirmado uns parágrafos antes,³⁸⁸ ele tinha assumido o papel de juiz, ou seja, se era possível ser feliz sem compreender a verdade conforme diziam os acadêmicos, ou ainda, porque as acusações pertinentes ao caso não tinham sido apresentadas e, portanto, não poderia dar sentença a favor ou contra a questão proposta. É interessante lembrar que Alípio, além de discípulo de Agostinho a Cartago, tinha estudado direito a Roma e depois tinha ido a Milão para exercitar-se, chegando a ocupar a função de assessor de juiz e sendo muito estimado pela sua provada integridade.³⁸⁹

E aqui creio se encaixa perfeitamente a advertência que Agostinho faz a Licêncio no último parágrafo do primeiro livro, onde lhe pede preparar suas melhores forças para defender os acadêmicos, uma vez que pensava citá-los como réus ao tribunal,³⁹⁰ indicando que esse item será apresentado por ele e confirmando, portanto, que está para começar propriamente a parte importante do juízo, onde a presença do juiz é imprescindível para poder dar sentença. De fato é o próprio Alípio quem pede a Licêncio, no começo do capítulo quarto deste segundo livro, para ler o discurso que tinham concluído durante sua ausência, com o intuito de evitar erros. Assumindo desta forma, ao que tudo indica, sua função assinalada de juiz e retomando os trabalhos que

³⁸⁵ Cf. *Contra acad.*, II, 4, 10.

³⁸⁶ Cf. *Contra acad.*, I, 2, 5; I, 3, 8.

³⁸⁷ *Contra acad.*, I, 3, 8: Suscepti a me officii nondum partes esse vosmet ipsi mecum recognoscitis.

³⁸⁸ Cf. *Contra acad.*, I, 2, 5.

³⁸⁹ Cf. *Conf.*, VI, 9, 14; VI, 10, 16.

³⁹⁰ Cf. *Contra acad.*, I, 9, 25.

reiniciam, justamente ao seu pedido, com a exposição da doutrina acadêmica por parte de Agostinho,³⁹¹ quem vem reconhecido como mestre nestas coisas, até mesmo, do próprio juiz.

³⁹¹ Cf. *Contra acad.*, II, 5, 11-12.

3.2.3. A exposição de Agostinho.

Evidentemente, Agostinho é consciente da importância da sua exposição para a compreensão da problemática em questão, e começa colocando o que ele considera o ponto do qual partem os acadêmicos para toda a sua argumentação. Estes não aceitam que se possa conseguir a ciência nas coisas tocantes à filosofia, sendo que o resto não interessa, pois, apesar disso, o homem pode ser sábio e toda sua missão consistirá na busca da verdade, tal como tem lembrado Licêncio na sua dissertação.³⁹²

O problema é que quando se fala de ciência, deve ser acompanhada da indubitabilidade para que seja tal, pois como recordava Trigécio: “*A ciência não consiste somente nas coisas compreendidas, mas compreendidas em tal modo que não se deve errar, nem vacilar nunca, por qualquer golpe adversário*”.³⁹³ O próprio Platão afirma na *Republica* que quando alguém julga pelas aparências tem apenas opinião e quando o pensamento se aplica ao Ser, se transforma em ciência,³⁹⁴ pois quando fala das coisas que não sabe como se as soubesse e o faz verdadeiramente convencido da sua opinião, se esta não é acompanhada da ciência, é uma coisa torpe e vergonhosa. E no *Menon* recorda em boca de Sócrates que “*A ciência é coisa de maior valor que a opinião*”.³⁹⁵ Reale, na sua introdução à tradução desta obra, confirma que “*A verdade se pode colher somente através da ciência, entanto que a opinião escorrega sobre a pura aparência e, no máximo, pode chegar ao verossímil e ao provável, ou seja, jamais ao verdadeiro e ao certo*”.³⁹⁶

Embora ele esteja falando de reta opinião, quer deixar claro que esta, ainda que reta e verdadeira, sempre será superficial, infundada e, portanto, instável, com o qual para que chegue a ser estável, precisará passar da superfície ao interno das coisas e à sua raiz, devendo para isto cessar de ser opinião e converter-se em ciência. Isto resulta impossível, pois a distinção não é de graus, mais de natureza, porque a primeira se prende ao aparecer, à superfície e, a outra, sai ao

³⁹² Cf. *Contra acad.*, II, 5, 11.

³⁹³ *Contra acad.*, I, 7, 19: *Scientia enim non solum comprehensis, sed ita comprehensis rebus constat, ut neque in ea quisquam errare, nec quibuslibet adversantibus impulsus nutare debeat.*

³⁹⁴ Cf. Platão, *A República 478 a*, Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, 5ª edição, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1987.

³⁹⁵ Cf. Platão, *Menone*, Prefazio, saggio introduttivo, traduzione e note di Giovanni Reale, Bompiani, Milano, 2000, p. 179.

³⁹⁶ Cf. Platão, *Menone*, Prefazio, saggio introduttivo, traduzione e note di Giovanni Reale, Bompiani, Milano, 2000, p. 39.

fundamento causal, e isto não é uma mera diferença quantitativa, mas de qualidade e de essência.³⁹⁷

A este respeito Bermon enfatiza que Agostinho no *Contra Academicos* põe a questão de saber se o espírito è capaz ou não de chegar à compreensão da verdade, a partir da qual se define a ciência,³⁹⁸ e relembra a definição de ciência dada por Trígécio, para confirmar que a percepção, ou a compreensão que define a ciência, tem como requisito fundamental ser infalível e indubitável, de tal forma que onde tem o erro, não tem a ciência. Portanto, somente se pode dizer que se sabe uma coisa, quando possa ser percebida de tal forma que não haja nenhuma dúvida. Concluindo que, diferentemente da opinião, a ciência aporta a mais a estabilidade, cujo nexó racional a coloca ao abrigo de qualquer intento de impedir seu desaparecimento.³⁹⁹

Mas somente se pode dizer que uma coisa é conhecida, de tal forma que não se tenha nenhuma dúvida, quando se conhece a sua essência, pois a ciência consiste em conhecer com a inteligência a essência das coisas, aquilo que é no seu ser e que não pode não ser. Por isso a preocupação de Agostinho estriba na possibilidade de compreensão da verdade que não era aceita pelos acadêmicos, com o qual se negaria o poder ter ciência desta, ou seja, poder conhecer com a inteligência o ser da verdade. Esta postura acadêmica que se fecha à ciência, também se fecha à reta opinião e, incluso, à opinião, já que se apóia em que tudo é incerto, de onde o sábio não pode dar o seu assentimento a nenhuma coisa, porque necessariamente erra e isto é impróprio do sábio.⁴⁰⁰ Quer dizer que a nossa mente não pode conhecer as coisas no seu ser e nem as percebe pelos sentidos e portanto não seria possível distinguir o conhecimento e a opinião e nem um do outro. Isto o deduziam, diz Agostinho, de uma definição do estóico Zenão segundo a qual:

“Somente se pode compreender a representação verdadeira que é impressa na alma conforme aquilo de onde provém e que não pode ser conforme aquilo de onde não provém”.⁴⁰¹

Ou ainda mais breve e claramente:

“O verdadeiro pode ser compreendido por estes mesmos sinais, que não pode ter o que é falso”.⁴⁰²

Isto porque para os estóicos os conceitos ou representações intelectivas não são nem uma

³⁹⁷ Cf. Platone, *Menone*, Prefazio, saggio introduttivo, traduzione e note di Giovanni Reale, Bompiani, Milano, 2000, p.39-40.

³⁹⁸ Cf. Bermon, E., *Le Cogito dans la pensée de saint Augustin*, J. Vrin, Paris, 2001, p.109.

³⁹⁹ Cf. Bermon, E., *Le Cogito dans la pensée de saint Augustin*, J. Vrin, Paris, 2001, p.110.

⁴⁰⁰ Cf. *Contra acad.*, II, 5, 11.

⁴⁰¹ *Contra acad.*, II, 5, 11: id verum percipi posse, quod ita esset animo impressum ex eo, unde esset, ut esse non posset ex eo, unde non esset.

⁴⁰² *Contra acad.*, II, 5, 11: his signis verum posse comprehendendi, quae signa non potest habere quod falsum est.

coisa que é, nem uma qualidade, mas representações da alma, que por sua vez é de natureza corpórea e material, com um certo grado de ser e com certa qualidade, não tendo existência autônoma, pois somos nós a tê-los. E podemos tê-los pelo contacto, se se dá a concepção dos dados sensíveis; por semelhança, se conhecemos a partir de qualquer coisa que temos diante (por exemplo a Sócrates a partir do seu retrato); por analogia, se se conhece conforme o aumento (o Ciclope) ou por diminuição (os pigmeus); por traslado (quando se concebem os olhos sobre o peito); por composição (o hipocentauro) ou por contraste (a morte). Conquanto os conteúdos do pensamento que são o fruto da nossa atividade racional e que exprimimos e comunicamos com as palavras, não têm uma existência real, ou um fundamento ontológico na realidade, porque a característica que é típica da realidade e do ser é sempre a corporeidade, ter um corpo e como tal individual, sendo que os conteúdos do pensamento se predicam de muitos indivíduos e por conseguinte não são individuais e não podem ser corpos e conseqüentemente realidade.

A base do conhecimento para os estóicos seria a sensação, a qual é uma impressão provocada dos objetos sobre nossos órgãos sensoriais. Esta impressão se transmite à alma através dos sentidos e se imprime nela, gerando assim a representação (fantasia) que Zenão definia “cataléptica” porque fazia possível uma *katalepsis*, uma efetiva apreensão do objeto. Conforme Pohlenz, esta *katalepsis* se realiza só quando o *logos* dá seu assentimento, sua aprovação à representação e isto o faz se, feita a verificação, julga que têm sido satisfeitas todas as condições preliminares necessárias para a formação de uma representação verdadeira. Isto porque, ainda segundo Pohlenz,⁴⁰³ Zenão buscava uma solução ao problema do critério da verdade e para que fosse possível a apreensão do objeto, precisaria definir a qualidade desta representação, que deveria proceder de um objeto realmente presente, não podendo ser uma visão de sonho ou uma simples imaginação, sendo necessário também mostrar o objeto tal como ele era na realidade, reproduzindo exatamente portanto todas as suas particularidades e, finalmente, deveria ser feita de tal modo que excluísse toda confusão com qualquer outro objeto semelhante.

Para fazer evidente este conceito, Zenão o exprimia com um gesto muito conhecido que Cícero descreve na sua resposta a Lucullo,⁴⁰⁴ onde afirma que o escolarca mostrava a palma da mão com os dedos abertos e dizia que assim era feita a representação, contraindo imediatamente os dedos e a mão um pouco e assegurando que o assentimento era dessa maneira, terminando por

⁴⁰³ Cf. Pohlenz, M., *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, Traduzione di Ottone De Gregorio, Note e apparati di Beniamino Proto, Bompiani, Milano, 2005, p. 111.

⁴⁰⁴ Cf. Cícero, M. T. *Academicorum reliquiae cum Lucullo II*, 47, 145, *Recognovit O. Plasberg, Stutgardiae et Lipsiae in Aedibus B. G. Teubneri, MCMXCVI*.

dobrar completamente os dedos e cerrar a mão, explicando de tal modo a compreensão, ou seja, igual ao punho fechado. Dando, em base a esta imagem, o nome de *katalepsis* a este conceito. Mas depois, além disso, encostava a mão esquerda e apertava o punho com força, para terminar dizendo que tal era o conhecimento, que somente detinha o sábio.

Sem entrar nas dificuldades que o materialismo desta impressão comportava, pois Zenão a entendia como verdadeira e própria marca material na alma,⁴⁰⁵ se pode dizer que para os acadêmicos não são poucas as dificuldades que impediam atribuir validade às representações estóicas e em particular às representações sensíveis.

Arcesilau e os acadêmicos diziam, respondendo a Zenão, que esses sinais não podiam achar-se nas nossas percepções e apoiando-se na afirmação deste, que assegurava não existia coisa mais desprezível que a opinião, deduziam que se não se podia perceber nada e a opinião era torpíssima, o sábio devia abster-se de aprovar algo.⁴⁰⁶

Esta dedução dos acadêmicos é a que interessa a Agostinho, pois para responder à definição de Zenão não seguiam a doutrina da Academia antiga. No lugar de enfatizar o mundo das idéias que os estóicos ignoravam na sua formulação teórica, ou tentar mostrar que a ciência não estava na representação da imagem, porque não era o ser, mas a imagem deste, já que somente as idéias eram e por conseguinte possuíam ser e podiam ser compreendidas com a inteligência, simplesmente adotavam a mesma estratégia destes, passando a ignorar na teoria o mundo dos sentidos. Assim no seu lugar, a nova Academia, com Arcesilau também, ignorava o mundo das idéias na sua formulação teórica e, na prática, respondia que não podia haver ciência da representação, pois esta se apresentava com a pretensão de mostrar o objeto mesmo, mas podia ser tanto falsa quanto verdadeira, dado que à sua formação contribuíam não só os fatores externos mais dispares, como a qualidade do objeto, a distancia, a modalidade da observação e, também, o estado dos órgãos do sentido.⁴⁰⁷ Por isso como afirmar que se encontre alguma representação verdadeira que seja tal sem que possa ser falsa? Ou, como diria Cícero,⁴⁰⁸ como se pode compreender, que alguém confie perceber e conhecer claramente algo que seja tal que possa ser falso? Arcesilau, por sua vez, estabelecerá que a suspensão do juízo que o estóico aceitava no

⁴⁰⁵ Crisipo falou de alteração qualitativa no lugar de marca. Ver Sexto Empírico, *Contro i matem.*,avii,227 sgg. S.V.F.,I,Fr.58,484;II,fr.56 von Arnim.

⁴⁰⁶ Cf. *Contra acad.*,II,5,11.

⁴⁰⁷ Cf. Pohlenz,M.,*La Stoa.Storia di un movimento spirituale*,Traduzione di Ottone De Gregorio,Note e apparati di Beniamino Proto,Bompiani, Milano,2005,p.110.

⁴⁰⁸ Cícero,M.T.,*Academicorum reliquiae cum Lucullo II,6,18*,Recognovit O.Plasberg, Stutgardiae et Lipsiae in Aedibus B.G.Teubneri,MCMXCVI: qui enim potest quicquam comprehendi: ut plane confidas perceptum id cognitumque esse, quod est tale quale vel falsum esse possit?

caso de falta de evidência, será a única norma a ser seguida pelo sábio, pois, ou se contentará com a opinião, coisa inaceitável por parte deste, dado que o sábio é somente quem possui a verdade, ou deverá suspender todo assentimento. Desta forma se servirá das armas do adversário para combatê-lo.

Assim, Arcesilau dará uma nova conotação à Academia, pois se bem é verdade que se podem encontrar nos diálogos platônicos passagens, expressões e momentos de dúvida, a suspensão de todo assentimento da nova Academia não seria possível sem prescindir da visão socrática que, pelo menos, tinha a certeza de saber que não sabia e que também será negada,⁴⁰⁹ fazendo perder o significado originário e positivo da filosofia de Platão neste aspecto, como refere Reale,⁴¹⁰ onde a dúvida sempre tinha sido médio e nunca fim, ao mesmo tempo em que se seguia o jogo retórico dos estóicos ao não falar ou ocultar propositalmente, ou ainda ignorar artificiosa ou realmente o mundo das idéias.

A importância que Zenão tinha dado à retórica ao colocá-la junto à dialética, como segunda parte constitutiva na divisão da lógica e incorporando-a organicamente na filosofia, que dividia em três partes, ocupando a lógica o primeiro lugar, a física o segundo e a ética o terceiro, fará que os acadêmicos perante esta lógica, procurem armas para o combate que sejam adequadas, inspirando-se no ceticismo pirrônico, que fundirão com alguns elementos do socratismo e do platonismo, reduzindo o platonismo a um complexo jogo dialético, que pressupõe a doutrina do estoicismo, onde a retórica se definia como a ciência do bem dizer sobre argumentos expostos de forma unitária e lisa, entanto que a dialética se explicava como a ciência de discutir retamente sobre argumentos através de perguntas e respostas, ou ainda como a ciência do que é verdadeiro e do que é falso, e do que não é nem verdadeiro nem falso.

Para Zenão o sábio seria quem através da dialética poderia razoar sem cair no erro, porque por meio desta distinguiria o verdadeiro do falso e perceberia o que é persuasivo do que é expresso ambigualmente,⁴¹¹ identificando o critério da verdade com a representação cataléptica, com o qual toda a teoria da ciência e toda a moral repousaria sobre esta representação cataléptica que, se não fosse possível, não teria mais nem compreensão, nem ciência.

Arcesilau rebaterá Zenão e os estóicos seguindo o método refutatório-irônico-maiêutico que Sócrates e Platão usavam para buscar a verdade. Para Arcesilau, justamente o assentimento

⁴⁰⁹ Cf. Cícero, M.T., *Academicorum reliquiae cum Lucullo II*, 8, 28, Recognovit O. Plasberg, Stutgardiae et Lipsiae in Aedibus B.G. Teubneri, MCMXCVI.

⁴¹⁰ Cf. Reale, G., *Storia della filosofia greca e romana, Volume VI*, Bompiani, Milano, 2004, p. 47.

⁴¹¹ Cf. Laerzio, D., *Vite dei filosofi*, 2 vol., Editori Laterza, 5 edizione, 2002, p. 257-260.

não pode ser dado às simples representações, se não é seguindo um juízo,⁴¹² pois quando é dado o assentimento em relação à representação, isto não é outra coisa que um juízo e, portanto, o assentimento é dado em relação à razão. Argumentando que não existe um meio ou um modo de poder distinguir, quando uma representação se produz, se ela é compreensiva ou não e se ela é um objeto ou um fantasma, não sendo possível chegar a um critério da verdade, pois não existem representações verdadeiras que diferem especificamente das outras representações que são falsas, dado que as diferenças específicas de umas e outras ficam irreconhecíveis pelos erros dos sentidos, as ilusões dos sonhos, da embriaguez e da loucura. É por isso que a habilidade dialética será importante para poder combater e deixar em ridículo o dogmatismo estóico.⁴¹³

Como não se podia perceber ou compreender e, nem mesmo, saber nada, tampouco o sábio poderia aventurar-se a fazer afirmações temerariamente, concluindo que ou se limitava à opinião, indigna de quem deve possuir a verdade, ou deveria abster-se de aprovar nada, como esclarece Agostinho no seu discurso, onde ainda continua a fazer outras colocações, mostrando que esta postura comportava uma grande dificuldade, pois se o sábio acadêmico não devia afirmar nada, esta incerteza poderia cair no grotesco da imobilidade, ou da perpetua sonolência e abandono dos seus deveres, assegurando por boca de Cícero que aquele que não afirme nada, nada faça.⁴¹⁴

Constrangido Arcesilau diante da acusação de imobilismo e inanição pela sua incompatibilidade com as tendências mais naturais do homem e as exigências da vida, introduz neste ponto, o uso de certa probabilidade, que chamava verossímil, assegurando que o sábio seguia assim umas regras de conduta para cumprir com os seus deveres e que a suspensão do assentimento supunha já uma grande atividade. Porém, continua dizendo Agostinho, asseverava que a verdade permanecia confusa, bem pelas trevas da natureza, bem pela enganosa semelhança das coisas.⁴¹⁵

Pois bem, este novo aporte de Arcesilau à Academia, junto com as artimanhas da probabilidade e do verossímil será o cerne da crítica de Agostinho, dado que fechavam a possibilidade de alcançar a ciência nas coisas tocantes à filosofia, reduzindo tudo a um jogo de eloquência dialética e retórica, desviando-se da antiga Academia.

⁴¹² Cf. Brochard, V., *Les Sceptiques Grecs*, J. Vrin, Paris, 1923, 12^e édition, p. 106.

⁴¹³ Cf. Brochard, V., *Les Sceptiques Grecs*, J. Vrin, Paris, 1923, 12^e édition, p. 107.

⁴¹⁴ Cf. Cícero, M. T., *Academicorum reliquiae cum Lucullo II*, 8, 25, Recognovit O. Plasberg, Stutgardiae et Lipsiae in Aedibus B. G. Teubneri, MCMXCVI.

⁴¹⁵ Cf. *Contra acad.*, II, 5, 12.

3.2.4. A diferença entre antiga e nova Academia.

Apenas tinha terminado Agostinho sua descrição do probabilismo e do verossímil acadêmico, Alípio lhe agradece pela sua exposição e lhe interroga, dando a entender que não deixou de lado seu ofício de juiz e, portanto, como tal lhe pede para mostrar as diferenças entre a antiga e a nova Academia:

“Com o qual faz que não te seja molesto esclarecer o que falta a respeito da diferença entre a nova e a velha Academia, não tanto pela pergunta quanto pelo mesmo que pergunta”.⁴¹⁶

Mas este, aceitando que é importante o esclarecimento ao respeito, se mostra um pouco cansado e solicita a Alípio sua colaboração, quem, perante o desejo de Agostinho, não recusa o compromisso de fazê-lo.

Seguramente com o propósito de simplificar e ressaltar as diferenças entre Platão e Arcesilau, seguido de Carnéades, Alípio fala somente de duas Academias, a antiga e a nova, na qual se reconhecia. Mas sabemos que pelo menos têm sido cinco até Antíoco de Ascalão, com as suas características, como as descreve o próprio Agostinho no capítulo dezoito da obra e onde chama de terceira Academia à de Carnéades, embora não especifique o nome das outras, que se sabe foram: a primeira, evidentemente, a fundada por Platão; a segunda, a do escolarca Arcesilau e, a terceira, a de Carnéades, caracterizadas pela fase cética; a quarta de Filão de Larissa, com o ecletismo e a última a de Antíoco que apresenta um ecletismo mais estóico e dogmático.

Alípio que neste ponto segue Cícero, fala somente de antiga e nova Academia e quando se refere aos acadêmicos, o faz a respeito da nova Academia, à qual pertencem Arcesilau e Carnéades.

Uma vez terminada a exposição pede para entrar já na controvérsia.⁴¹⁷ No final, ficam Agostinho e ele como os protagonistas do debate, o primeiro para sua acusação e o segundo para sua defesa. Ainda Alípio manifesta, como magistrado, seu medo à reprovação por negligente ou abandono de ofício e invasão de um outro e, dado que não pode esquecer sua função de juiz, demanda a Agostinho para assumir o seu ofício de bom acusador dos acadêmicos, desconfiando que se mostre como tal ao tentar refutar seu sistema. Esta desconfiança ecoa como uma leve

⁴¹⁶ *Contra acad.*, II, 6, 13: Quare faxis, ut illud quod deest non tam percontationi quam ipsi percontanti de differentia novae ac veteris Academiae ne te pigeat exponere.

⁴¹⁷ Cf. *Contra acad.*, II, 6, 15.

chamada de atenção ou advertência do juiz a Agostinho, a quem parece recordar-lhe sua queda pelo platonismo. É curioso porque mais adiante Alípio lhe fará indicações nítidas e claras ao respeito.⁴¹⁸

⁴¹⁸ Cf. *Contra acad.*, II, 10, 24.

3.2.5. Gravidade do problema da verdade.

Agostinho começa recordando Cícero⁴¹⁹ e faz uma crítica àqueles que usam a tática de acusar e defender ao mesmo tempo. Esta estratégia responde claramente ao modelo usado pelos acadêmicos e lembra, incluso até pelas expressões usadas, o tipo ideal de orador que Cícero propõe no seu *De Oratore*,⁴²⁰ onde exalta a Arcesilau e Carnéades por serem capazes de discutir a favor e contra uma causa, combatendo qualquer argumento que se lhes proponha, como se fosse um jogo de crianças, mostrando ao mesmo tempo, pela boca de Sócrates e os socráticos, uma separação entre eloquência e sabedoria, entre oradores e filósofos, chegando a afirmar que não mais se preocupam uns do campo dos outros, a não ser em aquilo que reciprocamente pudesse tomar-se emprestado.⁴²¹ Por isso Agostinho comenta que, para isto, basta com os ensaios que vinham fazendo Licêncio e Trigécio até o momento do parágrafo anterior, onde se discutia pelo prazer de discutir e que, na verdade, serviam para treinar na arte da discussão, tendo-se a filosofia prestado ao jogo, o qual não queria dizer que estas coisas podiam ser baralhadas como fábulas nas mãos de crianças, pois isto não passaria de um jogo retórico, onde a filosofia não seria levada a sério e seria usada como um assunto retórico qualquer a ser discutido.

Não se pode perder de vista o grande marco de Cassiciaco e o motivo pelo qual estavam reunidos. O “*otium philosophandi*”, como lembra no *Contra Academicos*,⁴²² ou o “*conhecimento de Deus e da alma*” como afirma nos *Soliloquia*,⁴²³ é o verdadeiro motivo e a esperança da sua busca. Mas não se pode conhecer Deus e tampouco a alma, se não há um critério pelo qual se possa conhecer algo, ter certeza de alguma evidência como verdadeira. De tal forma que o debate se centrará principalmente sobre a necessidade da verdade para o conhecimento e, conseqüentemente, para a própria vida, a qual, sem poder conhecer, andaria errante e sem rumo

⁴¹⁹ Cf. *Contra acad.*, II, 9, 22.

⁴²⁰ Cf. Cícero, M.T. *De Oratore*, III, 21, 80-81.

⁴²¹ Cf. Cícero, M.T. *De Oratore*, III, 19, 72-73.

⁴²² *Contra acad.*, II, 2, 4: Nam cum praesens praesenti tibi exposuissent interiores metus animi mei uehementerque ac saepius assererem nullam mihi uideri prosperam fortunam, nisi quae otium philosophandi daret, nullam beatam uitam, nisi qua in philosophia uiueretur; *Contra acad.*, I, 1, 4: Pauculis igitur diebus transactis posteaquam in agro uiuere coepimus, cum eos ad studia hortans atque animans ultra quam optaueram paratos et prorsus inhiantes uiderem, uolui tentare pro aetate quid possent, praesertim cum Hortensius liber Ciceronis iam eos ex magna parte conciliasse philosophiae uideretur.

⁴²³ *Solilo.*, I, 2, 7: (ratio) quid ergo scire uis? (augustinus) haec ipsa omnia quae orauit. (ratio) breuiter ea collige. (augustinus) deum et animam scire cupio. (ratio) nihil ne plus? (augustinus) nihil omnino.

levada pelos ventos fortuitos.⁴²⁴

O debate do *Contra Academicos* sobre o estamento da verdade será, pois, uma condição prévia para poder chegar à sabedoria. Somente através dessa estrela guia, se poderá chegar ao porto da sabedoria.⁴²⁵ Por isso, será necessário tomar consciência da gravidade da situação da verdade, que ao não poder conseguir-se a ciência nas coisas tocantes à filosofia, não poderia ser conhecida na sua essência, no seu ser e, portanto, estaria sendo tratada como um assunto retórico, válido apenas para a especulação verbal. Tornando-se imperioso, por conseguinte, o superamento de todas estas dificuldades que acarretavam graves conseqüências, pois não se tratava de brincadeiras de crianças, mas do destino de suas vidas, dos seus costumes e de sua alma,⁴²⁶ que confiava superar todos os enganos e poder compreender a verdade e, com mais seguridade, tornar ao céu, como o manifesta nestas palavras:

*“Trata-se da nossa vida, dos nossos costumes, da nossa alma, a qual confia vencer as dificuldades de todos os enganos e conhecida a verdade, regressando por dizer assim ao país da sua origem, triunfar das leviandades e, desposada a temperança como esposa, reinar, para voltar em segurança ao céu”.*⁴²⁷

Em outras palavras, o intuito de Agostinho que expressa uma profunda preocupação, pois estaria em jogo o próprio destino da vida, da sua existência e do seu destino, consiste em superar e não ser abatido pelas dificuldades dos acadêmicos, para poder conhecer a verdade, mas não como um fim em si mesmo, se não como a condição para poder empreender o caminho de regresso ao país da sua origem, onde lhe espera como esposa a temperança, que lhe conduzirá com segurança ao céu.

Por isso começa colocando as novas cláusulas sobre as quais deve versar o diálogo que não consiste tanto em responder ao outro, como em saber responder-se a si mesmo, porque satisfaz ao desejo de querer saber, que é o que tem de mais verdadeiro o ente humano, pois o leva a conhecer a própria verdade:

⁴²⁴ *Contra acad., I, 1, 1*: ubi neque aduersante fortunae flatu neque secundante moueatur; *Contra acad., II, 1, 1*: quam ob rem contra illos fluctus procellasque fortunae cum obnitendum remis qualiumcumque uirtutum tum in primis diuinum auxilium omni deuotione atque pietate implorandum est, ut intentio constantissima bonorum studiorum teneat cursum suum, a quo eam nullus casus excutiat.

⁴²⁵ *Contra acad., I, 1, 1*: sapientiae portus accipiat; *Contra acad., II, 1, 1*: quominus illam philosophiae tutissimus iucundissimusque portus accipiat; *Contra acad., III, 2, 3*: ita quisquis ad sapientiae portum et quasi firmissimum et quietissimum solum peruenire uoluerit.

⁴²⁶ *Contra acad., II, 9, 22*: Quare auferantur de manibus nostris fabellae pueriles.

⁴²⁷ *Contra acad., II, 9, 22*: De uita nostra de moribus de animo res agitur, qui se superaturum inimicitias omnium fallaciarum et ueritate comprehensa quasi in regionem suae originis rediens triumphaturum de libidinibus atque ita temperantia uelut coniuge accepta regnaturum esse praesumit securior rediturus in caelum.

*“Tudo isto já tratei comigo e faz tempo incluso reflexionei na minha alma”.*⁴²⁸

Desta maneira o diálogo exterior de Agostinho não é senão o reflexo do diálogo interior, da busca interior, que só se satisfaz quando se depara com a própria verdade, que para ele habita no interior do ente humano.

E o curioso é que Agostinho faz questão de notar, mais uma vez, como o diálogo que quer registrar por escrito para que não possa ser esquecido tão facilmente, já tem sido pensado com anterioridade e tratado entre ele e Alípio, só que agora vai dirigido aos jovens discípulos Licêncio e Trigécio, para o seu aprendizado:

*“Mas pela memória que é infiel custódia das coisas pensadas, quis relatar por escrito o que tantas vezes temos tratado entre os dois, para que estes adolescentes aprendam a dedicar sua atenção a este tipo de problemas, adestrando-se no ataque e na defesa”.*⁴²⁹

Não parte do seu estado maniqueu que já tinha superado ao perceber que as promessas dos seus dirigentes a respeito da verdade eram vazias, mas do ceticismo no qual tinha caído,⁴³⁰ em parte levado justamente pela sua decepção com os maniqueus e pela força das argumentações e discussões da nova Academia, que o tinham levado a não ter nenhuma coisa como certa e a duvidar de poder achar a verdade.

O problema era precisamente que se não conseguia convencer-se da possibilidade de descobrir a verdade, tão fortemente como os acadêmicos estavam convencidos do contrário, não poderia indagar nada, nem defender uma doutrina, porquanto afinal não poderia afirmar nada.

Desta forma, pede a Alípio para deixar de lado a sua pergunta e discutir entre os dois⁴³¹ se a verdade pode ser achada ou não, que é o que lhes interessa e assim mostrar as divergências de opiniões, uma vez que aos acadêmicos lhes parecia provável que a verdade não se podia descobrir e a ele lhe parecia provável que se podia achar.⁴³²

Não obstante, Agostinho observa que desconfia se os acadêmicos não usariam esta argumentação mais para combater o estoicismo que por convencimento, com o qual fingiriam. Ao que Alípio responde que já lhe está vendo como um defensor destes no lugar de um acusador. Agostinho anuncia que mais adiante explicará o porquê desta opinião e passa a fazer o que temera

⁴²⁸ *Contra acad.*,II,9,22: iam hoc totum mecum egi et diu multumque uersaui animo.

⁴²⁹ *Contra acad.*,II,9,22: Sed propter memoriam, quae infida custos est excogitatorum, referri in litteras volui, quod inter nos saepe pertractavimus, simul ut isti adolescentes et in haec attendere discerent et aggredi ac subire tentarent.

⁴³⁰ Cf. *Contra acad.*,II,9,23; *Conf.*,VI,4,6.

⁴³¹ A respeito deste ponto Bermon,E.,*Le Cogito dans la pensée de saint Augustin*,J.Vrin,Paris,2001, lembra a passagem do Teeteto 168 e.

⁴³² Cf. *Contra acad.*,II,9,23.

Alípio, ou seja, exaltar os acadêmicos.⁴³³

Na realidade, esta podia também ser uma tática retórica usada por Agostinho, mostrando que não existia nada pessoal contra os adversários, elogiando por um lado os seus valores e fazendo a crítica somente no ponto que interessava. Com isto, além de transmitir ao público e ao juiz uma imagem de imparcialidade e objetividade, estava usando uma dupla acusação contra os adversários. Pois, se a acusação procedia e era verdadeira, seriam culpados; e se, na realidade, não estavam convencidos do que diziam, fingiam e, deste modo, usavam um verdadeiro jogo de palavras para confundir o adversário, no qual eram mestres. Com o qual, incorriam em uma penalidade maior, pois, em qualquer caso, se o que diziam não era verdade, ainda existia o agravante do engano naquilo que diziam, pois não somente estavam errados, como sabendo que o que diziam não era verdade, o diziam. O qual era mais indignante. E Agostinho poderia estar buscando retoricamente esta indignação contra os acadêmicos por parte dos ouvintes e do juiz em favor de sua causa. Se bem que diante da lei, quando a ação feita se demonstra que é justa, ou praticada não por imprudência, mas por uma necessidade de defender-se, se pode entender que não são réus de condena, conforme afirma Cícero no seu *De oratore*.⁴³⁴

Enfim, o que interessava a Agostinho era mostrar que os acadêmicos sabiam pôr nomes às coisas e facilmente poderiam ter usado esta artimanha para ocultar sua maneira de pensar aos mais tardos de engenho e revelá-la aos mais aptos.⁴³⁵ Apesar disso e chame-se como se queira chamar, o problema continua, pois no lugar da possibilidade de buscar ou não a verdade, se deveria ver a possibilidade de buscar ou não o verossímil ou o provável.

Desta maneira, se prepara a finalizar o livro segundo com a petição de Alípio a Agostinho, para elucidar se a indagação não é supérflua, fazendo desnecessária sua inquirição. Pois, se for uma questão de palavras, não valeria a pena discutir sobre questões verbais quando se coincide no essencial. Mas, se não pensa assim e crê que é vantajosa a investigação, deverá explicar o porquê, assumindo o ofício de maestro, já que ele está convencido que a verdade não pode ser achada e, embora não se considere a altura de afirmar o verdadeiro pensamento dos acadêmicos, se identifica pessoalmente com a sua postura cética perante a verdade. E para isto se apóia na autoridade de grandes e excelentes filósofos, cuja sagacidade não pode ser contestada nem avantajada.⁴³⁶ Com o que aceita a defesa dos acadêmicos.

⁴³³ Cf. *Contra acad.*, II, 10, 24.

⁴³⁴ Cf. Cícero, M.T. *De Oratore*, III, 19, 70.

⁴³⁵ Cf. *Contra acad.*, II, 10, 24.

⁴³⁶ Cf. *Contra acad.*, II, 13, 29.

Este pedido de Alípio e a sua aceitação da defesa dos acadêmicos, serve para encorajar Agostinho a apresentar aquilo que será o objeto do inquérito, pois se conforme os argumentos dos acadêmicos é provável que nada possa ser percebido e que a nenhuma coisa deve prestar-se o assentimento, a dificuldade se reforça pelo jogo retórico que Agostinho deverá fazer, dado que não será suficiente provar o contrário, porque os acadêmicos continuarão a usar a probabilidade para negar tudo, por isso deverá, mesmo não querendo em princípio, entrar no jogo retórico. Assim poderá argumentar desde a mesma probabilidade contra esta, já que é uma linguagem comum, por isso Agostinho dirá que bastará provar que é muito mais provável que o sábio pode chegar à verdade e que o assentimento não sempre deve suspender-se, para vencer tal argumentação.⁴³⁷

Com esta colocação da proposta a ser analisada, se termina o segundo livro e se introduz, quase sem mais preâmbulo, o terceiro, visto que o discurso a seguir recolhe o tema já anunciado e o dá continuidade, deixando tudo preparado para começar o debate entre Alípio e Agostinho, que representam respectivamente a postura a favor e contra os acadêmicos. Somente que a tese a ser exposta será a de Agostinho,⁴³⁸ pois ele é o acusador dos acadêmicos e deverá provar que se enganam ou, supostamente, tentam enganar, entanto que Alípio deverá ser convencido por Agostinho e se limitará a seguir e contestar suas argumentações.

⁴³⁷ Cf. *Contra acad.*, II, 13, 30.

⁴³⁸ No *Retract. I, 1, 1*, Agostinho justifica o título *Contra Academicos* ou *De Academicis* porque queria remover do seu ânimo as argumentações com as quais tiram a muitos a esperança de achar a verdade e inibem ao sábio de dar o seu assentimento a uma declaração de evidência e de certeza sobre algo.

3.2.6. Início da argumentação de Agostinho.

Agostinho começa portanto a colocar o problema em questão. Para isso Alípio e ele convêm que a sua principal ocupação deva consistir em buscar com todo empenho a verdade, sendo que outros filósofos disseram que o seu sábio já a tinha conseguido e os acadêmicos, por sua vez, diziam que devia empregar-se todo o empenho na sua busca e ordenar-se toda a ação para este fim, mas como a verdade se acharia oculta ou coberta e seria confusa e indiscernível, o sábio - para poder ordenar a sua vida - deveria ater-se àquilo que lhe pareceria provável e verossímil.⁴³⁹

A partir desse ponto, Agostinho quer chegar a um esclarecimento com Alípio sobre o que se entende por sábio, por filósofo, por sabedoria e por ciência. A importância desta elucidação será justamente para não iniciar um jogo de palavras com significados diferentes e além de poder chegar a um acordo entre o que se entende por uma coisa e por outra, poder concluir coisas relevantes para a argumentação.

Alípio começa fazendo a distinção entre o sábio e o filósofo, a quem designa como amante da sabedoria, diferenciando-se ambos pelas coisas que o primeiro possui como hábito e, o segundo, apesar de que as deseja com ardor, não passa de um aspirante ou amante. Enquanto Agostinho lhes distingue admitindo que o sábio será aquele que sabe (*scit*) a sabedoria e o filósofo quem a deseja saber (*scire*). Assim entre o *scit* e a *scientiam* se estabelece um elo, porque a raiz une as duas palavras. O sábio sabe a sabedoria, o filósofo deseja ser sábio, com o qual deseja também saber a sabedoria.

Seja qual for a definição de ciência, Agostinho prefere ir às conclusões já estabelecidas e aceita por todos, pois será uma plataforma mais estável para poder avançar com mais segurança e com o consenso de Alípio. Desse modo se todos aceitam que não pode haver ciência das coisas falsas e ainda Alípio concede que ninguém saiba coisas falsas, como se poderá dizer que o sábio não sabe a sabedoria? Ao que Alípio alude que ao sábio lhe pode parecer que tenha compreendido

⁴³⁹ *Contra acad., III, 1, 1*: *Negotium nostrum non leue aut superfluum, sed necessarium ac summum esse arbitror, magno opere quaerere ueritatem. Hoc inter me atque Alypium conuenit. Nam et ceteri philosophi sapientem suum eam inuenisse putauerunt et Academici sapienti suo summo conatu inueniendam esse professi sunt idque illum agere sedulo, sed quoniam uel lateret obruta uel confusa non emineret, ad agendam uitam id eum sequi, quod probabile ac ueri simile occurreret.*

a sabedoria. Com o qual Agostinho retoma o início da postura acadêmica e da sua, quando tentava mostrar a gravidade da situação da verdade, afirmando que se para estes era provável que não era possível a percepção de nada e, portanto, nem mesmo da verdade; para ele, como tinha afirmado, bastaria mostrar que lhe parecia provável que o sábio podia achar a verdade. Ora, pois, se ao sábio lhe parecia que sabia a sabedoria, não poderia dizer que lhe parecia que o sábio não podia saber nada, ou deveria admitir que a sabedoria fosse nada, o qual não deixaria de ser uma grande incongruência.⁴⁴⁰

Alípio confirma, por sua vez, ter concedido somente que ao sábio lhe pode parecer ter conseguido a sabedoria das coisas prováveis, entretanto, eles têm acordado que a sabedoria deve consistir na investigação das coisas divinas e humanas. A tal resposta, ainda insiste Agostinho sobre a colocação anterior e pede a Alípio para não dar evasivas e replicar à demanda feita, mas este persiste em alegar que a diferença está no crer que se sabe e saber, assim como no investigar a verdade e a verdade. Por isso a sabedoria consistirá na investigação desta.

Conforme esta visão, Alípio está dizendo a Agostinho que as suas opiniões não têm forma de quadrar e portanto não se poderia chegar a nenhuma solução. Porém Agostinho parece estar convencido que não é bem assim, por isso se demora nesta que parece uma discussão retórica, mas que responde às convicções que lhe tem levado a escrever contra os acadêmicos. Pois, se na opinião destes, representada neste momento por Alípio, se entende a sabedoria como a investigação da verdade, para Agostinho a sabedoria consiste em encontrar a verdade e, partindo dessa convicção, não pode aceitar simplesmente uma resposta que se limite a propalar uma incompatibilidade de opiniões sem estar disposto a que se investigue justamente a verdade sobre essa definição que deve ser razoada e demonstrada ou, pelo menos, deve proceder a responder às acusações que se façam do que se possa seguir dessas afirmações. Por isso Agostinho pergunta a Alípio e pede para responder, pois percebe que conforme a definição acadêmica de Alípio, o seu sábio deveria considerar-se tal se soubesse que sabe a sabedoria e não se lhe parecesse que sabe a sabedoria. Ou seja, mesmo aceitando que a sabedoria consistisse certamente na investigação da verdade, o parecer é um acréscimo em sua opinião sobre o sábio, mas não entra na definição de sábio. O problema da verdade diz respeito a todos e a cada um dos homens e por isso não se pode passar por alto sem uma clarificação para poder chegar a uma conclusão ao seu respeito.

Para Alípio, mesmo concedendo que o sábio saiba a sabedoria, ainda defende que aos acadêmicos lhes resta uma linha irrefutável de defesa, dado que para eles é tão segura a

⁴⁴⁰ Cf. *Contra acad.*, III, 3, 5.

impossibilidade de conhecer qualquer coisa com certeza, ou seja, de poder chegar à verdadeira percepção, que a nada se deve dar assentimento e por isso usam a probabilidade. Portanto, admitir que uma coisa lhes pareça que pode ser assim é aceitar o uso da probabilidade, com o qual não se pode dar assentimento a uma coisa que parece, pois falta justamente a certeza. E, por isso, suspendem o juízo. Seria como no caso de Proteu que na mitologia clássica era um clarividente que representava o papel da verdade e quando alguém lhe capturava para obter a graça da sua predição, lhe fazia fugir apavorado e soltar o laço que o amarrava, através de um estratagemas em que se transformava em um animal feroz. Assim, do mesmo modo, ninguém conseguirá apressar a verdade, se enganado pelas falsas aparências, deixa ou solta o laço com o qual a pega. Porque são essas imagens, que por causa da tendência a usar das coisas temporais para as necessidades da nossa vida, através dos sentidos se esforçam em seduzir-nos e iludir-nos apesar de ter e tocar, em certo sentido, a verdade com as próprias mãos.⁴⁴¹ E aqui Agostinho lembra da importância da insinuação de Alípio, quando afirmava que somente por indicação de alguma divindade se poderia pegar Proteu, elogiando sua perspicácia, como uma proposta a ser levada em consideração, por ser ela provável, como a dos acadêmicos, acrescentando: grave, grata e verdadeira, ao colocar a iniciativa na divindade que lhes assiste.⁴⁴²

A sutileza do jogo retórico usado pelos acadêmicos: parecer que ao sábio lhe parece, é percebida por Agostinho, quem faz de conta que admite esta opinião, mas é para mostrar imediatamente o duplo uso que fazem dela e que se converte em uma armadilha contra quem a utiliza. Para ele, reconhecer a postura acadêmica assegurando que ao sábio lhe parece que conhece a sabedoria, não é outra coisa que admitir, como os acadêmicos, a sua ignorância, dado que somente lhe parece, como a estes, que ao sábio lhe parece que sabe a sabedoria. Assim passa a mostrar a distinção que eles fazem entre o sábio (*sapiens*) e o insensato (*stultus*), ou em outras palavras, entre a distinção do saber e do parecer saber, como repetia Alípio,⁴⁴³ pois a eles se atribuem o papel de insensatos já que não podem afirmar que sabem. Somente lhes parece que ao sábio lhe parece que sabe, incluindo-se ele mesmo entre estes insensatos por não ser sábio. Por isso Agostinho perguntava a Alípio nos parágrafos anteriores, não se lhe parecia ao sábio segundo o seu parecer, mas se lhe parecia a ele que o sábio sabia a sabedoria,:

“Não te pergunto que lhe parece ao sábio, conforme teu parecer, mas se te parece que o

⁴⁴¹ Cf. *Contra acad.*, III, 6, 13.

⁴⁴² Cf. *Contra acad.*, III, 6, 13.

⁴⁴³ Cf. *Contra acad.*, III, 3, 6; III, 4, 8.

sábio sabe a sabedoria”.⁴⁴⁴

Porque Alípio tinha respondido seguindo a linha acadêmica, sem afirmar nem negar, pois se afirmava estaria temerariamente admitindo que soubesse algo, como Agostinho pedia e queria que o fizesse:

“Podes aqui afirmar ou negar simplesmente”.⁴⁴⁵

Por isso, para manter sua postura acadêmica, responde a Agostinho que se fosse possível dar-se um sábio conforme o exige a razão, se poderia dizer que sabe a sabedoria. Com essa resposta dá a entender que tal sábio não é possível. Com tudo, Agostinho recolhe a resposta de Alípio e pergunta se pode dar-se, portanto, um sábio que saiba a sabedoria, porque no caso de ser impossível, a questão não será mais se o sábio sabe algo, se não se alguém pode ser sábio, o que exigiria uma outra indagação diversa da empreendida. Pois, se lhe parecia que alguém podia ser sábio ou saber a sabedoria, como explicar que o sábio não sabia nada e ainda afirmar que tinha acesso à ciência, conforme afirmavam os acadêmicos? A Agostinho lhe bastava mostrar que não era provável que nada conhecesse o sábio, pois ninguém poderia ter ciência de coisas falsas, ou não seria nada a sabedoria, ou ainda o sábio estaria privado dela, com o qual o sábio concebido pelos acadêmicos não seria conforme à razão.

O importante na investigação, portanto, será indagar se é possível alcançar a sabedoria tal como a descreve a razão e não como fazem os Acadêmicos, porque ainda concordando com eles em que ao sábio lhe parece que conhece a sabedoria, não se pode admitir que a nenhuma coisa se deva dar assentimento, como asseguram, porque se conforme este seu parecer, pertencem ao número dos insensatos por não possuir a sabedoria, isto não quer dizer que não se deva afirmar alguma coisa, ou seja, a verdade, porque na realidade nem eles mesmos se atrevem a dizer que não se deva assentir à verdade, mas que a verdade não pode achar-se, indicando que a todos agrada manter a assentimento à verdade e que a dificuldade está na sua demonstração.⁴⁴⁶

Desta maneira, Agostinho considera ter recebido até agora algumas concessões, como aquela na qual, se o acadêmico afirmasse que o sábio nada podia saber, seria contrário à razão, já que se fosse assim, a sabedoria seria considerada nada, e quem não sabe nada não pode ter acesso à ciência. Uma outra concessão estribaria em que se consideram a sabedoria como algo, não podem assegurar que a nenhuma coisa se deve prestar assentimento ou estariam contradizendo-se,

⁴⁴⁴ *Contra acad.*, III, 4, 9: Non enim ego quaero, quid tibi videatur videri sapienti, sed utrum tibi videatur sapiens scire sapientiam.

⁴⁴⁵ *Contra acad.*, III, 4, 9: Potes, ut opinor, hic aut aiere aut negare.

⁴⁴⁶ Cf. *Contra acad.*, III, 4, 9.

até mesmo porque não se atrevem a negar que deva dar-se o assentimento à verdade, concluindo somente que não se pode achar pela impossibilidade de conhecê-la.⁴⁴⁷

Não obstante, o fato de que o sábio acadêmico fosse considerado contrário à razão e que não se atrevessem a negar que devia dar-se o assentimento à verdade, não parece fazer-lhes perder credibilidade, como poderiam sugerir estas afirmações a simples vista, antes bem, levam à Agostinho a dizer que dissertará um pouco contra quem acredita que aquelas discussões iam contra a verdade e que, mais adiante, exporá seu parecer a respeito do motivo que tiveram os Acadêmicos para ocultar sua maneira de pensar. Fazendo lembrar daquela passagem na qual Alípio afirmava conhecer bem os fundamentos do sistema acadêmico, aprendido de Agostinho, quem já insinuava este mesmo proceder a respeito do pensamento dos acadêmicos:

“Mas, me parece que escolheram tais palavras para ocultar sua maneira de pensar aos mais tardos de engenho e dar a conhecer aos mais aptos”.⁴⁴⁸

E onde se mostrava ainda o alto conceito que tinha deles:

“Eu creio que eles foram varões muito prudentes e graves. Se existe algo que agora devemos submeter à discussão será contra os que acreditaram que os acadêmicos foram hostis à descoberta da verdade”.⁴⁴⁹

⁴⁴⁷ Cf. *Contra acad.*, III, 5, 11.

⁴⁴⁸ *Contra acad.*, II, 10, 24: sed mihi haec vocabula videntur elegisse et ad occultandam tardioribus et ad significandam vigilantioribus sententiam suam.

⁴⁴⁹ *Contra acad.*, II, 10, 24: Nam illi mihi videntur graves omnino ac prudentes viri fuisse. Si quid est autem, quod nunc disputabimus, adversus eos erit, qui Academicos inventioni veritatis adversos fuisse crediderunt.

3.2.7. A opinião a respeito dos Acadêmicos.

Assim, antes de iniciar o discurso contínuo, Agostinho manifesta a sua preocupação pela forte influência que a autoridade de sapientíssimos varões, tal como se exprimia Alípio, causava às pessoas e frente aos quais não se consideravam capazes de argumentar, nem de opor-se, fazendo-lhes desistir da busca da verdade. Mas toma o cuidado de não dar a impressão que lhes resista orgulhosamente ou afronte a autoridade de alguns destes sábios, entre os quais a de Cícero a quem admira. E isto não parece tenha outra explicação que o seu respeito pela doutrina da Academia, que pelas diversas circunstâncias, como promete explicar e apresentar, parecia estar convencido que os acadêmicos tinham um motivo para proferir o que expunham ocultando seu pensamento.⁴⁵⁰

Nesta linha de raciocínio, o próprio Agostinho se expressa em uma carta escrita pela mesma época e dirigida a Hermógenes, onde lhe pede para examinar atentamente e dar-lhe seu parecer sobre o final do terceiro livro desta obra do *Contra Academicos*:

*“Eu nunca me atreveria a provocar aos Acadêmicos, nem sequer brincando: já que efetivamente não me moveria a autoridade de tão grandes varões, se não fosse que eu estimasse o seu pensamento muito diferente ao que publicamente foi confiado?”*⁴⁵¹

E embora a sua opinião a respeito dos acadêmicos a manifeste somente quase no final da obra, creio não resulte embaraçoso antecipar o que diz ao seu respeito, antes bem seja esclarecedor e conveniente para uma melhor compreensão da postura adotada frente a estes. Por isso, aproveitando o seu enunciado neste apartado:

“Depois conforme me parece, apresentarei quais foram as causas para os acadêmicos ter ocultado seu pensamento”.⁴⁵²

Abro uma exceção na inversão da ordem expositiva seguida por Agostinho, para apresentar neste momento o seu pensamento a respeito do proceder dos acadêmicos, com o intuito de poder penetrar melhor a profundidade e, ao mesmo tempo, a sutileza da argumentação que

⁴⁵⁰ Cf. *Contra acad.*, III, 7, 14.

⁴⁵¹ *Epist.* I, vol. 34, 1. par. 1. pag. 2: Academicos ego, ne inter iocandum quidem, unquam lacessere audeam: quando enim me tantorum virorum non moveret auctoritas, nisi eos putarem longe in alia, quam vulgo creditum est, fuisse sententia?

⁴⁵² *Contra acad.*, III, 7, 14: deinde, ut mihi videtur, ostendam, quae causa fuerit Academicis occultandae sententiae suae.

usará contra estes no seu discurso contínuo.

Se olharmos um pouco para trás, encontramos na análise que Alípio tinha feito no capítulo II,6,14 a respeito da cisão entre a antiga e a nova Academia, que esta tinha acontecido a causa de uma nova opinião introduzida por Zenão, tendo sido necessário o seu combate e rechaço, deixando em aberto uma grande dúvida sobre a sua verdadeira doutrina, pois dava a entender que poderia ser uma estratégia adotada pelos acadêmicos, mais para sair ao passo contra Zenão que para expor o seu próprio pensamento, ao que parece, desvendado somente a alguns escolhidos.

Mas ao entrar na leitura dos últimos capítulos, o próprio Agostinho faz questão de explicar o aparente paradoxo do *Contra Academicos*, ou seja: porquê combate os acadêmicos, quando na realidade confessa que a filosofia de Platão é a mais pura e luminosa.⁴⁵³ Uma parte da resposta estaria implícita ao mostrar o distanciamento da doutrina da nova Academia e o seu ceticismo, da doutrina platônica. Mas ele tem uma opinião pessoal que não é partilhada, ou pelo menos explicitada por muitos e incluso contestada.

Em primeiro lugar deve-se olhar ao conjunto das obras de Cassiciáco, onde se recolhem muitos temas da tradição filosófica, de Platão a Zenão, de Varrão e Cícero a Sêneca e Plotino, mostrando um interesse em não deixar perecer quanto tem sido transmitido como sabedoria do pensamento humano. No *Contra Academicos* recolhe e explicita este pensamento, intentando mostrar como durante muitos séculos não têm faltado homens argutíssimos e estudiosos que têm apresentado uma concordância entre Aristóteles e Platão, elaborando um ensino comum da verdadeira filosofia. E partindo da definição clássica de sabedoria como ciência das coisas divinas e humanas, faz uma breve síntese histórica da filosofia de Platão, apresentando os principais dirigentes da Academia, onde ressalta Arcesilau na sua luta contra Zenão e os estóicos, continuada por Carnéades até chegar a Plotino, quem teria revivido a Platão.⁴⁵⁴ Mostrando o seu convencimento pessoal de que a Academia com Carnéades ocultou, ou não revelou, aos profanos a sua doutrina, para que não fosse mais debilitada do que já estava com o estoicismo, que “*se tinha introduzido cautelosamente na antiga Academia, quase vazia de defensores e segura por falta de inimigos*”,⁴⁵⁵ profanando o santuário dos ensinamentos de Platão, até a chegada de

⁴⁵³ *Contra acad.*, III, 18, 41: quod in philosophia purgatissimum est et lucidissimum.

⁴⁵⁴ *Contra acad.*, III, 17, 37: Igitur Plato adiciens lepori subtilitatie Socraticae, quam in moralibus habuit, naturalium diuinarumque rerum peritiam, quam ab eis quos memorauit diligenter acceperat, subiungensque quasi formaticem illarum partium iudicemque dialecticam, quae aut ipsa esset aut sine qua omnino sapientia esse non posset, perfectam dicitur composuisse philosophiae disciplinam, de qua nunc disserere temporis non est.

⁴⁵⁵ *Contra acad.*, III, 18, 41: in Academiam veterem quasi vacuum defensoribus et quasi nullo hoste securam velut adiutor et civis inreperat.

Plotino quem recuperou e mostrou de novo a Platão.

A intenção de Agostinho, portanto, não poderia ser lutar com os acadêmicos e menos com a sua doutrina que cobra um interesse histórico e providencial. Bem pelo contrário, é através dela que Agostinho tenta recuperar ou dar continuação à tradição da filosofia greco-latina que, frente ao problema do próprio destino, conservava uma orientação sapiencial e onde a felicidade se alcançava com a sabedoria.⁴⁵⁶

Agora, se a doutrina da Academia representava o que haveria de melhor na tradição do pensamento humano, parece razoável que a intenção de Agostinho fosse combater justamente aqueles que com a doutrina do verossímil e provável, teriam afastado às pessoas desta filosofia. Mas o curioso é que Agostinho tem palavras de elogio tanto para Arcesilau como para Carnéades, que são respectivamente os dois máximos representantes destas doutrinas, pois ele parece estar convencido de que justamente por conhecer muito bem a doutrina de Platão, a ocultaram diante de Zenão que queria introduzir outras teorias, assim como de outros estóicos que intentaram infiltrar-se e corrompê-la. Agostinho reconhece, conseqüentemente, o valor da filosofia clássica para poder chegar à verdade e incluso o valor da dúvida cética por ter feito frente ao materialismo estóico, não renunciando à busca da verdade.

No fundo, portanto, Agostinho está querendo dizer que concorda com a atitude de Arcesilau e de Carnéades, mas não com a doutrina que eles usaram para ocultar a do mestre, pois a intenção de querer preservar a filosofia da Academia era louvável, mas *‘na defesa da profanação do santuário dos ensinamentos de Platão’*,⁴⁵⁷ tinham conscientemente afastado as pessoas da filosofia, fazendo-as cair num sopor mental. E este é o ponto interessante que parece querer fazer notar quando faz referência ao “ocultar” a doutrina de Platão por parte de estes filósofos. Sendo necessário mostrar o engano e a argúcia destas doutrinas inventadas para sair ao passo do estoicismo e que, pela sua própria constituição, são perversas, pois foram criadas propositadamente para defender a doutrina de Platão e o conseguiram, mas com um efeito arrasador, pois mergulharam as pessoas numa apatia e desinteresse geral.

Na carta de Agostinho escrita a Hermógenes e citada acima, se encontra uma viva descrição desta situação:

“Mas é tanta a fuga do trabalho e a incúria pelas artes liberais, que apenas se ouve dizer que filósofos de gênio argutíssimo têm dito que não se pode compreender nada, os ânimos

⁴⁵⁶ *Contra acad.*, I,9,24: dicesque humanam esse sapientiam inquisitionem ueritatis, ex qua propter animi tranquillitatem beata uita contingeret!

⁴⁵⁷ *Contra acad.*, III,18,41: quod Platonis adyta violaret.

*se desalentam e se fecham para sempre, não ousando julgarem-se mais penetrantes e capazes para descobrir o que Carnéades não conseguiu, apesar do seu grande talento, o muito estudo e vagar que teve, sua rica e variada doutrina e, finalmente, seus largos anos de vida. E se verdadeiramente se acham alguns que lutam contra a preguiça, estes se dedicam a ler os mesmos livros onde se intenta demonstrar que a compreensão da verdade é negada ao homem, caindo num sopor mental tal, que nem a trombeta do juízo lhes acordará”.*⁴⁵⁸

Agostinho, no intuito de desmascarar esta doutrina, precisará mostrar justamente a sua engenhosidade e a sua argúcia argumentativa, que eram usadas para afastar o homem do verdadeiro conhecimento, isto porque negavam, e aqui está a perversidade, o mesmo critério de verdade ao defender que não se podia conhecer nada.

⁴⁵⁸ *Epist.I,vol.34,1.par.2.pag.2: tanta porro nunc fuga laboris et incuria bonarum artium, ut, simul atque sonuerit acutissimis philosophis esse uisum nihil posse comprehendi, dimittant mentes et in aeternum obducant. non enim audent uiuaciores se illis credere, ut sibi appareat, quod tanto studio ingenio otio, tam denique multa multiplici que doctrina, postremo uita etiam longissima carneades inuenire non potuit. si uero etiam aliquantum obnitentes aduersum pigritiam legerint eosdem libros, quibus quasi ostenditur naturae humanae denegata perceptio, tanto torpore indormiscent, ut nec caelesti tuba euigilent.*

3.2.8. O Discurso contínuo de Agostinho.

Depois de indicar o seu respeito pela autoridade do sábio, assim como a sua grande estima pela doutrina platônica, Agostinho, incentivado e quase que constrangido pelo pedido de Alípio de converter em discurso contínuo o que se propunha desenvolver em forma de perguntas, aceita o desafio, seguindo e imitando os passos de Cícero, que nessa arte retórica era seu mestre.⁴⁵⁹ Passa, assim, não mais ao interrogar (*interrogando*), mas ao dizer (*dicendo*), deixando de lado a dialética pela retórica.⁴⁶⁰ Imita deste modo os diálogos platônicos, que terminam com um monólogo de Sócrates, onde seus companheiros de diálogo se limitam apenas a um aceno ou simples expressão de concordância com o seu discurso.

É o próprio Agostinho quem fala ter imitado o quanto possível os Acadêmicos, mais do que os refutar, e o faz na mesma carta já citada, dirigida a Hermógenes:

“Pelo qual mais imitei a estes o quanto pude, do que os combati, coisa que não posso de todo”.⁴⁶¹

Por isso tenho querido adiantar o parecer de Agostinho a respeito da Academia, porque o seu discurso contínuo não será efetivamente uma refutação da sua doutrina, a qual considera capaz de inculcar o saber, mas um desvelar o método usado pelos Acadêmicos para conservar límpido e puro quanto tinha brotado da fonte platônica,⁴⁶² assim como um pôr de manifesto a falsidade destes agudos razoamentos que com a sutileza dos seus discursos dissuadiam as pessoas da compreensão das coisas, desanimando-as e fazendo-as perder a esperança de encontrar a verdade. E está será uma verdadeira motivação que, somada à sua própria experiência de vida, intentará recuperar ou devolver a estas pessoas a esperança de chegar à verdade, conforme se viu na alusão feita às *Retractationes*⁴⁶³ no início. Mostrando que as opiniões dos Acadêmicos, ainda que estivessem convencidos do que diziam e não fosse uma artimanha, não tinham consistência. E para isso usará toda a sua capacidade persuasiva, dirigindo toda a sua força argumentativa

⁴⁵⁹ Cf. Cícero, M. T., *De finibus bonorum et malorum* I,9,29; II,1,2-3; II,6,17.

⁴⁶⁰ Cf. Fuhrer, T., *Augustin, Contra Academicos: vel De Academicis Bücher 2 und 3*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1997, pp.288-289.

⁴⁶¹ *Epist. I, vol. 34, 1. par. 1. pag. 2*: Quare potius eos imitatus sum quantum valui, quam expugnavi, quod omnino non valeo.

⁴⁶² Cf. *Epist. I, vol. 34, 1. par. 1. pag. 2*.

⁴⁶³ Cf. *Retrac. I, 1*.

contra estas opiniões que tanto mal tinham feito e ainda continuavam a fazer, como o deixa transparecer com bastante clareza neste texto:

*“Contra homens assim eu penso que tenha sido utilmente inventada a arte de cobrir a verdade e a razão. Mas no nosso tempo, como não se vêem filósofos, a não ser talvez amiguinhos do corpo, os quais na verdade não posso considerar dignos de tão venerável nome, creio que os homens devem ser conduzidos à esperança de encontrar a verdade (se a estes a opinião dos Acadêmicos não tem desviado com a sutileza dos seus discursos de compreender as coisas); e para que não comece agora a ser obstáculo para inserir a sabedoria, aquilo que, dadas as circunstâncias, foi oportuno para extirpar os erros profundamente radicados”.*⁴⁶⁴

⁴⁶⁴ *Epist. I, vol. 34, l. par. 1, pag. 2*: Contra huiusmodi homines opinor ego illam utiliter excogitatum tegendi veri artem atque rationem. Hoc autem saeculo cum iam nullos videamus philosophos, nisi forte amiculos corporis, quos quidem haud censuerim dignos tam venerabili nomine, reducendi mihi videntur homines (si quos Academicorum per verborum ingenium a rerum comprehensione deterruit sententia) in spem reperiendae veritatis: ne id quod eradicandis altissimis erroribus pro tempore accommodatum fuit, iam incipiat inserendae scientiae impedimento esse.

3.2.9. O valor da dúvida no discurso contínuo.

Com estas colocações Agostinho começa o discurso contínuo citando a Cícero e o faz exaltando a elegância do seu estilo e comentando, na boca de outros, a robustez da sua argumentação. Uma argumentação que proclama o Acadêmico vitorioso frente às outras escolas filosóficas, por abster-se de opinar e duvidar sempre, colocando a dúvida como a arma da sua vitória:

*“Que todo o resto de seitas que se crêem na possessão da sabedoria dão ao sábio Acadêmico o segundo lugar, porque, naturalmente, o primeiro o atribuem para si. Do qual se pode concluir, muito provavelmente que ao seu juízo é o primeiro, por ser o segundo a juízo de todos os outros”.*⁴⁶⁵

Sem entrar na polemica sobre o texto em si,⁴⁶⁶ o interessante é que, como disse Testard,⁴⁶⁷ Agostinho usa o texto livremente e o amplia para fazer entender o objetivo do seu alcance e a linha da sua colocação. Ele pretende partir justamente daquilo que lhes serve como

⁴⁶⁵ *Contra acad.*, III, 7, 15: Academicus sapienti ab omnibus ceterarum sectarum, qui sibi sapientes videntur, secundas partes dari, cum primas sibi quemque vindicare necesse sit. Ex quo posse probabiliter confici eum recte primum esse iudicio suo, qui omnium ceterorum iudicio sit secundus.

⁴⁶⁶ Giovanni Catapano na tradução italiana do *Contra Academicos* da Editora Bompiani, Milano, 2005, ilustra detalhadamente na nota 87, as diversas opiniões a respeito deste texto. Disse: Cicero, *Acad.* fr. 20 Müller = *Acad. post.* II, p. 22, 14-p. 24, 4 Plasberg (per il quale fra queste parole molte non sono ciceroniane; ragione per cui J.S.Reid non accoglieva tra i frammenti il brano riportato nel §16: cfr. M.Tulli Ciceronis *Academica*. The Text revised and explained by J.S.Teid, London 1885, rist. riprografica Hildesheim 1966, p. 167, n. 34. Secondo L.Nutrimiento, invece, “dev’essere una pagina perduta degli *Academica priora*” (*Nut.*, p. 117, n. 1). La questione è stata attentamente esaminata da T.Fuhrer, la quale è giunta alle seguenti conclusioni: “1) L’intera sezione (III, VII, 15 -32; VII, 16 -65-) risale in una forma o nell’altra a Cicerone. 2) Qualora Agostino si sia basato su un frammento tratto dalla versione degli *Academici Posteriores*, questo dovrebbe provenire probabilmente dal quarto libro, cioè - corrispondentemente alla versione di *Luc.* XXXVI, 114; XLVII, 143 - dalla parte conclusiva dell’opera. Si può sempre pensare, come testo che Agostino aveva davanti, anche alla versione conservata di *Luc.* XXXVI, 114 sgg. 3) Se si assume come “originale” questa parte conclusiva degli *Academici Priora* di Cicerone, vale a dire una scena comparabile per lunghezza e struttura alla versione poi rielaborata, allora si deve concludere che Agostino ha parafrasato l’episodio assai liberamente ovvero gli ha dato una forma nuova. In questo caso il luogo ha oramai per il perduto originale ciceroniano, a dir il vero, soltanto il significato di una testimonianza” (*Augustin, Contra Academicos ‘vel De Academicis’, Bücher 2 und 3, Einleitung und Kommentar von T.Fuhrer, Berlin-New York 1997, pp. 291-292*).

⁴⁶⁷ Testard comenta na página 264 do *Saint Agustin et Cicéron, I, Cicéron dans la formation et dans l’oeuvre de Saint Agustin*, Études Augustiniennes, Paris, 1958, que Agostinho não se preocupa de explicar o texto citado por ele mesmo, mas se serve deste para afinidade que pretende, prolongando a fábula a benefício de sua demonstração. E na nota 2 da página 313 disse o seguinte respeito à fidelidade do texto: “Il me paraît difficile d’affirmer davantage et notamment de savoir si Augustin possédait l’une ou l’autre ou les deux éditions de l’ouvrage. On ne peut à mon sens, ri en tirer de décisif des citations ou mentions de ces ouvrages dans les dialogues de Cassiciacum: On ignore la référence exacte et la fidélité de l’emprunt dans *Cont. Acad.*, III, 7, 15-16, C.S.E.L., LXIII, 56-58, où il peut s’agir d’une copie du texte, ou bien précis ément, d’une récitation de mémoire pour suppléer à l’absence du texte”.

arma aos Acadêmicos: a mesma dúvida. Mostrando que pode ser um machado de dois gumes⁴⁶⁸ e, portanto, perigoso porque pode ferir inclusive a quem o brande.

Assim passa a expor a argumentação de Cícero que começa com o exemplo do sábio estóico, que pode ser Zenão ou Crisipo, o qual ao perguntar-lhe quem seja o sábio, dirá que aquele ao qual tem descrito. Enquanto Epicuro e outros adversários dirão que o sábio será o mais refinado caçador de prazeres. Na disputa que se estabelecerá, os estóicos afirmarão que o homem nasce para a virtude que o atrai com seu próprio esplendor; ao passo que os epicuristas assegurarão que o homem não poder ser feliz sem o valor do deleite, cuja suavidade e repouso proclama o vulgo.

Se no meio dessa discussão entra um acadêmico, depois de ouvir as duas partes, que intentarão convencê-lo, dirá que duvida,⁴⁶⁹ porque no caso de inclinar-se por qualquer um dos dois, aqueles que se sintam abandonados o chamarão de ignorante. Ganhando-se desta maneira a preferência de ambas as partes, porque ao não opinar não entrará em atrito com nenhum dos dois, como é o caso dos estóicos com os epicuristas e ao contrário. Proclamando-se assim vitoriosos frente a todas as escolas, pois se estas concordam atribuir-se a elas o primeiro lugar e o segundo aos acadêmicos, bem porque não lhes contradizem ou ficam vacilantes, é claro que o segundo lugar preferencial em todos, lhes dará o primeiro frente à maioria.⁴⁷⁰

E Agostinho lhes dirá que certamente isto é o reconhecimento da sua vitória:

*“Não lhes contradirei nisto, nem lhes tirarei nenhuma glória”.*⁴⁷¹

O motivo da sua glória e da sua vitória será portanto a sua dúvida. Só que, para Agostinho, a historieta de Cícero não se esgota na proclamação da sua vitória, pois se bem que no entender de alguns, a aproveite para continuar a narração, penso possa ser também entendida como uma análise crítica da parte de Agostinho desta propalada vitória, que parece um pouco precipitada e se pode converter de uma vitória aparente em uma derrota real, pois na verdade é

⁴⁶⁸ *Contra acad.*, III, 10, 22: rediet bipennis.

⁴⁶⁹ Cf. *Contra acad.*, II, 4, 10.

⁴⁶⁹ Cf. *Id.*, I, 2, 5.

⁴⁶⁹ Cf. *Id.*, II, 4, 10.

⁴⁶⁹ *Contra acad.*, III, 1, 1: negotium nostrum non leue aut superfluum, sed necessarium ac summum esse arbitror, magno opere quaerere ueritatem. Hoc inter me atque Alypium conuenit. Nam et ceteri philosophi sapientem suum eam inuenisse putauerunt et Academici sapienti suo summo conatu inueniendam esse professi sunt idque illum agere sedulo, sed quoniam uel lateret obruta uel confusa non emineret, ad agendam uitam id eum sequi, quod probabile ac ueri simile occurreret.

⁴⁶⁹ Cf. *Contra acad.*, III, 6, 13.

⁴⁶⁹ *Contra acad.*, III, 7, 16: interrogatus, quid ei videatur, dubitare se dicet.

⁴⁷⁰ Cf. *Contra acad.*, III, 7, 14-16.

⁴⁷¹ *Contra acad.*, III, 7, 16: in quo ego nihil aduersabor nec eis ullam auferam gloriam.

uma proclamação da sua incapacidade para aprender, mostrando que justamente quando os acadêmicos se prestem a ensinar aos outros a sua ciência, estes acabarão por descobrir que por duvidar de tudo, não são capazes de aprender nada e, conseqüentemente, não podem querer ensinar-lhes, pois se eles, das outras escolas filosóficas, se reconhecem necessitados de aprender, já que não têm aprendido nada, os acadêmicos não somente não têm aprendido nada, mas não podem aprender nada, que é mais grave. Com o qual, mal pode alguém querer fazer-se passar por sábio, quando na realidade não pode conhecer nada, e quem não conhece nada é um ignorante e não pode ensinar o que não sabe. De tal forma que ao sábio lhe corresponde saber algo destas coisas, não podendo faltar-lhe tal ciência, porque o sábio é aquele que conhece a sabedoria e se a sabedoria é uma outra coisa, o sábio a conhece.⁴⁷² O que não podem dizer os acadêmicos é que o sábio não conhece a sabedoria, da qual recebe seu nome.⁴⁷³

O problema que os próprios acadêmicos suscitam ao proclamar a sua dúvida, é o reconhecimento e a confirmação de um juízo: que nada podem conhecer; mas, ao mesmo tempo, não reconhecem que ao proclamar esta convicção, estariam aceitando e emitindo um juízo. Como se ao dizer que duvidam, estivessem reconhecendo a sua incapacidade para conhecê-lo, sem querer reconhecer que se fosse assim, não poderiam dizer isto.

No fundo, creio que Agostino está tentando mostrar aos acadêmicos, incluído Cícero, que a pretensa fundamentação acadêmica para a sua dúvida, não é possível, porque se bem que entre os vários escritos de Platão e dos diálogos de Sócrates se pode tentar abalizá-la, como o fez o mesmo Cícero em outra de suas obras, o *De Oratore*, quando disse de Arcesilau que “apropriou-se perfeitamente dos vários livros e discursos de Sócrates que nada pode ser aprendido com segurança de quanto possa ser percebido seja pelos sentidos, seja pelamente”,⁴⁷⁴ na realidade, eles, junto com Arcesilau, foram além do mesmo Sócrates, pois este admitia verdadeiramente que não se podia saber nada, fora isso, ou seja: “que não se podia saber nada”, e aqui está a diferença, pois para os acadêmicos não se pode saber nada, nem sequer isso, ou seja: “que não se pode saber nada”, com o qual devem duvidar de tudo.

O mesmo Cícero afirmava que esta convicção dos acadêmicos era a conclusão de Carnéades e a posição da Academia, no final da obra *Acadêmicos*,⁴⁷⁵ à qual parece ser atribuído o

⁴⁷² Cf. *Contra acad.*, III, 10, 23.

⁴⁷³ Cf. *Id.*, III, 8, 17.

⁴⁷⁴ Cfr: Ciceronis, M. T., *De Oratore III*, 18, 67: Arcesilas primum, qui Polemonem audierat, ex variis Platonis libris sermonibusque Socraticis hoc maxime adripuit, nihil esse certi quod aut sensibus aut animo percipi possit.

⁴⁷⁵ Cf. Cícero, M. T., *Academicorum reliquiae cum Lucullo*, II, 48, 148, recognovit O. Plasberg, Stutgardiae et Lipsiae in Aedibus B. G. Teubneri, MCMXCVI, p. 102; Também no *De natura deorum I*, 5, 11.

texto que Agostinho começou criticando, sobre a vitória destes. Por isso Agostinho tentará mostrar a contradição entre o que eles diziam e o que a Academia verdadeiramente dizia, e eles tentavam ofuscar. Pois se a afirmação da dúvida se convertia em garantia de elogio, isto não queria dizer que fosse penhor de doutrina platônica, já que ele também podia entrar no litígio das escolas filosóficas e usufruir a glória da dúvida, sem por isso partilhar a mesma doutrina, já que sua dúvida é justamente a respeito do que diziam os acadêmicos, ignorando onde poderia estar o sábio entre eles, pois não só diziam que duvidavam de tudo porque não se podia saber nada, como também não admitiam nem, pelo menos, isso que diziam, distanciando-se assim da Academia. Deste modo tentará retomar o valor filosófico da dúvida platônica como caminho para a verdade e não para a sua negação, indicando que o momento de dúvida faz parte do estatuto da verdade, e que o verdadeiro sábio não pode dizer que não sabe nada, como pretendiam os acadêmicos, porque o sábio não pode ignorar por que vive, como vive e se vive, como exporá quando comece a analisar a definição de Zenão:

*“Se isto é assim, seria melhor dizer ao homem que não pode chegar até a sabedoria, que afirmar que o sábio não saiba porque viva, não saiba como viva, não saiba se viva e, finalmente, que nada pode ser mais perverso, delirante e insensato, que ser ao mesmo tempo sábio e ignorar a sabedoria”.*⁴⁷⁶

Enfatizando justamente que através da dúvida se chega à evidência do ser, porque somente será possível a alguém se enganar se vive, dado que ao menos terá a consciência de viver, como afirmava no *De beata vita*:

*“E como duvidasse: Não sabes, digo, que ao menos vives?
Sim, disse.”*⁴⁷⁷

E esta certeza interna de viver que não vem pelos sentidos, é uma verdade que está no substrato de toda a argumentação do *Contra Academicos*, como ele mesmo disse comentando esta obra no *De Trinitate XV,12*, quando afirma que os acadêmicos não podem objetar a alguém não saber que vive durante o sonho, ou pensar que sonha que o sabe, ou ainda garantir que o louco não sabe que vive, porque para poder dormir, sonhar, ou ser louco, deve viver. E que mesmo quando dorme vive, quando sonha vive e sendo louco também vive, ou que para dormir, sonhar e ser louco é necessário viver. Não podendo refugiar-se no engano e na dúvida para afirmar que o

⁴⁷⁶ *Contra acad.*, III, 9, 19: hoc si ita est, dicendum potius erat non posse in hominem cadere sapientiam quam sapientem nescire, cur vivat, nescire, quem ad modum vivat, nescire, utrum vivat, postremo, quo perversius magisque delirum et insanum dici nihil potest, simul et sapientem esse et ignorare sapientiam.

⁴⁷⁷ *De beata vita II, 7*: Et cum dubitaret: Scisne, inquam, saltem te vivere? Scio, inquit.

sábio não sabe nada, porque não conhecerá nem sequer a sabedoria, da qual recebe seu nome ou, se isto parece tolice, deverão conceder que o sábio conheça a sabedoria ou, que a sabedoria é nada, o qual parece uma tolice maior. E este é o cavalo de batalha de Agostinho, pois no caso de admitir que o sábio conheça a sabedoria, a vitória será sua.

Por outro lado, eles mesmos que punham tanto cuidado em duvidar de tudo, aceitavam uma série de coisas que se derivavam direta ou indiretamente da sua dúvida, como que os outros reconheciam a sua dúvida:

“*Concordam em dar o segundo lugar de preferência, a quem vêm que não contradiz, mas duvida*”.⁴⁷⁸

Sendo que, se fossem conseqüentes e verdadeiramente duvidassem de tudo, deveriam dizer que eles duvidavam quem fosse o vitorioso entre eles e os outros das outras escolas, como o afirmavam quando diziam duvidar quem tinha razão entre os estóicos e os epicuristas. Agostinho aproveita para mostrar aqui a insustentabilidade desta sua postura, pois ao proclamarem-se escolhidos pela sua postura de dúvida, estariam confirmando o conhecimento da sua própria posição de segundo lugar por causa da sua dúvida. Com isto estariam aceitando que os outros sabiam que duvidavam, pois se não soubessem que duvidavam, não poderiam proclamar-lhes vitoriosos e, ao mesmo tempo, que eram eles quem duvidavam, pois a sua dúvida era o resultado de sua vitória.

O mais interessante é que esta argumentação da dúvida em relação às outras, será um paradigma nos seus escritos sucessivos, cujo conteúdo fundamental não será mudado, mas desenvolvido e enriquecido com novas contribuições, como se pode ver na explicação do *De libero arbitrio*, onde a dúvida será retomada e formulará uma pergunta dirigida à figura que representa Evódio, ao *insipiens*: “*Será que você mesmo é?*”⁴⁷⁹ Embora a pergunta seja clara, levará consigo uma cautelosa reflexão para poder responder, pois deverá ser examinada a possibilidade de enganar-se. O problema é afirmar ou negar sem enganar-se. Por isso, por via das dúvidas, Evódio ainda não responderá e pedirá a Agostinho que continue, para saber aonde quer chegar. A partir dessa resposta que começará o diálogo com o *insipiens*, pois o fato de não tem certeza de poder responder, será porque temerá enganar-se ao responder a esta pergunta. E este temor será o sinal mais claro de que ele é. Pois, como poderia enganar-se se não fosse? A possibilidade do engano não anulará a sua certeza, muito pelo contrário, será a evidência desta.

⁴⁷⁸ *Contra acad.*, III, 7, 16: quod necesse est, secundas ei dicat dare, quem non repugnare sed dubitare conspexerit.

⁴⁷⁹ *De lib. arb.* II, 20: Utrum tu ipse sis.

Tanto que, justamente, porque se pode enganar, saberá que é:

“*Ou por acaso temes que possas te enganar nessa interrogação, uma vez que se não fosses, não poderias te enganar?*”⁴⁸⁰

Há uma evidência, que por ser clara para todos é uma verdade: a de que nós somos. Sua formulação poderia ser esta: se me engano, sou. Está formulado o “cogito” de Agostinho, que expressa aquela perceptibilidade que torna o homem capaz de sabedoria. A evidência de si mesmo, o levará à evidência de Deus.⁴⁸¹

Além desta citação, ainda se podem ver entre os mais importantes, o *De vera religione*,33,62; 36,67;39,73, o *De Trinitate*,XV,12,21 e o *De civitate Dei*,XI,26, onde a este propósito Ch.Boyer disse: “*Nem Descartes nem Agostinho se contentam de constatar o fato da certeza da própria existência. Para o filósofo francês a primeira certeza de quem pensa ordenadamente é o modelo da evidencia da idéia clara e distinta. Santo Agostinho saberá fazer da certeza do próprio pensamento um ponto de partida para chegar a outras verdades, ao conhecimento da alma e de Deus. Mais o primeiro uso que faz e que condiciona todos os outros é o de constatar não tanto a existência de uma verdade, quanto da verdade, e junto ao fato de nosso poder de conhecê-la, unindo-nos a ela. A existência da verdade é aquela de uma realidade permanente, absoluta, que não fazemos nós, mais à qual nos submetemos como nossa régua*”.⁴⁸²

⁴⁸⁰ *De lib.arb.II,20*: An fortasse tu metuis ne in hac interrogatione fallaris? cum utique si non esses falli omnino non posses.

⁴⁸¹ Alguns autores assinalam aqui a semelhança entre Agostinho e Descartes. Fala-se inclusive do “cogito” agostiniano. Para quem se interessar podem ser vistos: Boyer,Ch.*L’idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*,Beauchesne,Paris,1920,pp.32-36; Du Roy,O.*L’intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin*,Études Augustiniennes,Paris,1966,pp.174-175,471-47; *De libero arbitrio.Oeuvres de Saint Augustin*, Desclée de Brouwer et Cie,Traduction, Introduction et Notes de F.J. Thonnard,Notes Complémentaires,Paris, 1941,pp.500-501.

⁴⁸² Cf. Boyer,Ch.*Agostino filosofo*,Bologna,1985,pp.39-40.

3.2.10. A definição de Zenão.

No capítulo cinco do livro segundo, Agostinho já tinha feito uso da definição de Zenão para explicar como os acadêmicos se empenhavam em demonstrar com muita tenacidade, que os sinais pelos quais deve ser reconhecido o verdadeiro, não podem achar-se em nossas percepções. A definição tomada de Zenão rezava: “*Pode compreender-se a representação verdadeira que é impressa na alma conforme aquilo de onde provém e que não pode ser conforme aquilo de onde não provém*”,⁴⁸³ ou mais breve e simplesmente resumia: “*por estes sinais pode ser compreendido o verdadeiro, os quais sinais não podem ter o que é falso*”.⁴⁸⁴ Arcesilau assegurava pensar o mesmo que Zenão e, exatamente por isso, ensinava que nada podia ser percebido, dado que nada podia ser achado que tivesse tais condições.

Esta definição, assim como o seu esclarecimento, são tomados de Cícero, no seu livro *Acadêmicos*, a quem Agostinho está respondendo e por isso se pode dizer que está facilitando de onde pega a sua fonte, através das coordenadas dadas. Em efeito, a definição de Zenão de Cícero afirma: “*A representação portanto é impressa e formada a partir daquilo de onde provém, como não poderia ser a consequência daquilo de onde não provém*”,⁴⁸⁵ e faz um esclarecimento que Agostinho segue fielmente: “*como pode compreender-se algo em que plenamente confies ter sido percebido e conhecido que seja tal que bem possa ser falso?*”⁴⁸⁶

Quando Cícero no seu “*Acadêmicos*” contesta a definição de Zenão, o faz com a réplica de Carnéades que se mantém sobre as mesmas posições de Arcesilau e termina dizendo que entre a Academia destes dois, chamada nova, e aquela antiga de Platão não existem diferenças, dado que nos escritos platônicos nada é afirmado com certeza e se apresentam muitas discussões nos dois sentidos, indagando-se tudo e não declarando nada como certo,⁴⁸⁷ mesmo tendo reconhecido

⁴⁸³ *Contra acad.*, II, 5, 11: id verum percipi posse, quod ita esset animo impressum ex eo, unde esset, ut esse non posset ex eo, unde non esset.

⁴⁸⁴ *Contra acad.*, II, 5, 11: his signis verum posse comprehendi, quae signa non potest habere quod falsum est.

⁴⁸⁵ Cícero, M. T., *Academicorum reliquiae cum Lucullo*, II, 6, 18, Recognovit O. Plasberg, Stutgardiae et Lipsiae in Aedibus B. G. Teubneri, MCMXCVI: Visum igitur impressum effectumque ex eo unde esset quale esse non posset ex eo unde non esset.

⁴⁸⁶ Cícero, M. T., *Academicorum reliquiae cum Lucullo*, II, 6, 18, Recognovit O. Plasberg, Stutgardiae et Lipsiae in Aedibus B. G. Teubneri, MCMXCVI: qui enim potest quicquam comprehendi, ut plane confidas perceptum id cognitumque esse, quod est tale quale vel falsum esse possit?

⁴⁸⁷ Cícero, M. T., *Academicorum reliquiae cum Lucullo*, I, 12, 46, recognovit O. Plasberg, Stutgardiae et Lipsiae in Aedibus B. G. Teubneri, MCMXCVI: Hanc Academiam novam appellant, quae mihi vetus videtur, si quidem

uns parágrafos antes que Arcesilau negava que houvesse qualquer coisa que se pudesse saber, incluso aquela mesma que Sócrates se tinha reservado,⁴⁸⁸ concluindo que tudo era envolto nas trevas.⁴⁸⁹

Talvez por esta insistência de Cícero, - que parece um tanto contumaz, pois reconhecia a reserva feita por Sócrates e, mesmo assim, declarava genuíno o platonismo de Arcesilau e Carnéades ao partilhar esta visão -, Agostinho propõe sem mais paliativos ir à mesma escola de Platão. Ele retoma a proposta Ciceroniana, até mesmo na motivação, pois ao legitimar esta argumentação de Arcesilau contra Zenão e ressaltar que não o tinha feito por obstinação e pelo afã de vencer,⁴⁹⁰ também ele afirma que não quer disputar para ver quem vai levar a glória, pois pareceria coisa leve e de crianças, como se se tratasse de uma brincadeira. E pede uma discussão séria, como o próprio Platão já o dava a entender no *Teeteto*,⁴⁹¹ a respeito da própria vida, porque sem a sabedoria que entende o verdadeiro pensamento, o homem permanece na ignorância da falsa opinião;⁴⁹² ao passo que, o verdadeiro filósofo pode chegar ao ser, que permanece invariavelmente constante e pode ter verdadeiro conhecimento, porque quando a alma olha o que é iluminado pela verdade e pelo ser, o colhe, o conhece e é evidente a sua inteligência.⁴⁹³ Todavia estão as almas dos amantes de vitória e de honra, assim como as dos amantes de lucro, são governadas por estes e, portanto, a causa da sua insaciabilidade que não se preenche de coisas reais, participam das coisas dotadas em menor grau de ser, preenchendo-se menos verazmente e solidamente e participando de um prazer mais infiel e menos verdadeiro.⁴⁹⁴ Por isso o interesse se centrará na filosofia, no desejo mais profundo do homem de poder contemplar a verdade, seu verdadeiro bem, para ver se é possível ter alguma esperança da alma poder ser feliz. E a cuja esperança a dúvida acadêmica fecha as portas:

“Dissertemos aqui neste momento, na medida em que entre nós possamos, não sobre a glória, que é leve e pueril, mas sobre a mesma vida e sobre alguma esperança da alma ser

Platonem ex illa vetere numeramus, cuius in libris nihil affirmatur et in utramque partem multa disseruntur, de omnibus quaeritur, nihil certi dicitur.

⁴⁸⁸ Cícero, M.T., *Academicorum reliquiae cum Lucullo*, I, 12, 45, Recognovit O. Plasberg, Stutgardiae et Lipsiae in Aedibus B.G. Teubneri, MCMXCVI: Itaque Arcesilas negabat esse quicquam quod sciri posset, ne illud quidem ipsum quod Socrates sibi reliquisset.

⁴⁸⁹ Cícero, M.T., *Academicorum reliquiae cum Lucullo*, I, 12, 44, Recognovit O. Plasberg, Stutgardiae et Lipsiae in Aedibus B.G. Teubneri, MCMXCVI: deinceps omnia tenebris circumfusa esse dixerunt.

⁴⁹⁰ Cf. Cícero, M.T., *Academicorum reliquiae cum Lucullo*, I, 12, 44, Recognovit O. Plasberg, Stutgardiae et Lipsiae in Aedibus B.G. Teubneri, MCMXCVI.

⁴⁹¹ Cf. Platão, *Teeteto* 168e.

⁴⁹² Cf. Platão, *Teeteto* 170b.

⁴⁹³ Cf. Platão, *Republica* 508d.

⁴⁹⁴ Cf. Platão, *Republica* 585d-e.

feliz”.⁴⁹⁵

E esta que poderia ser uma proposta genuína de Agostinho aos acadêmicos, parece que não somente era esperada por Alípio, como tinha sido anunciada quando lhe tinha pedido para não se mostrar como acadêmico e disser em favor de quem lhes acometia, com o que se confirma o apontado no mesmo parágrafo por Agostinho, que tudo isto já o tinham tratado entre os dois largamente.⁴⁹⁶ Pois bem, a realidade é que finalmente aqui, neste parágrafo, Agostinho confirma que o fundamentado temor de Alípio era procedente e que não se tratava simplesmente de uma acusação contra a doutrina Acadêmica, mas de uma acusação de desvio da doutrina Acadêmica, da parte da nova Academia. Em definitiva era um sair em defesa da antiga Academia e, portanto, da doutrina platônica. Por isso, mais que uma discussão, parece um convite a volver aos arcanos, ao pensamento originário platônico, pois o que está em jogo é a própria vida e, afinal de contas, a felicidade da alma.

Já desde o início da obra, no primeiro capítulo, no diálogo entre Licêncio e Trigécio, este tinha desaprovado uma opinião de Cícero, justamente por considerar feliz o investigador da verdade, afirmando que nada podia ser percebido e que ao sábio somente lhe restava a busca diligentíssima da verdade, embora não pudesse chegar à sua possessão.⁴⁹⁷

Esta parece ser a verdadeira mola de toda a investigação, pois se trata da felicidade do homem que coadjuva e envolve a vida das pessoas. E assim, com esta mesma gravidade e com a mesma força do peso de algumas destas palavras, se tinha expressado Agostinho, quando um tanto irado, pelo tratamento jocoso da filosofia e um tanto pueril em definitiva, tinha alertado no segundo capítulo para o problema da verdade:

“Trata-se da nossa vida, dos nossos costumes, da nossa alma, a qual se vencer as dificuldades de todos os enganos e conhecida a verdade, regressando por dizer assim ao país da sua origem, triunfar das leviandades e, tomada a temperança como esposa amada que tem de reinar, voltar em segurança ao céu”.⁴⁹⁸

A preocupação de Agostinho se apoiava no tremendo alcance e nas desastrosas conseqüências que tinha para a vida de todos aqueles que ficavam atolados e sem força para

⁴⁹⁵ *Contra acad.*, III, 9, 18: Hic iam non de gloria, quod leve ac puerile est, sed de ipsa vita et de aliqua spe animi beati, quantum inter nos possumus, disseramus.

⁴⁹⁶ Cf. *Contra acad.*, II, 9, 22.

⁴⁹⁷ Cf. *Contra acad.*, I, 3, 7-8.

⁴⁹⁸ *Contra acad.*, II, 9, 22: De uita nostra de moribus de animo res agitur, qui se superaturum inimicitias omnium fallaciarum et ueritate comprehensa quasi in regionem suae originis rediens triumphaturum de libidinibus atque ita temperantia uelut coniuge accepta regnaturum esse praesumit securior rediturus in caelum.

superar as dificuldades que os acadêmicos, homens considerados pelo vulgo como agudíssimos e muito estudiosos, tinham lançado, conforme o espelhará concomitantemente na sua correspondência⁴⁹⁹ e posteriormente até o momento das *Retractationes*,⁵⁰⁰ no qual retoma o mesmo pensamento já expressado acima e que corrobora neste parágrafo do discurso:

*“Isto te moveu, oh homem platônico, ao ponto que com todas as forças afastaste da esperança aos desejosos de conhecer, para que abandonassem todo o trabalho de filosofar, ajudados em certo modo ainda por uma lamentável preguiça da mente?”*⁵⁰¹

Com esta frase, Agostinho parece querer pôr em relevo os dois aspectos que já vem sendo destacados e que aqui se podem diferenciar com bastante objetividade: o ocultamento da doutrina platônica que admite conhecer a verdade como é,⁵⁰² e as conseqüências que se derivam. Quanto à primeira, se pode ver como chama de platônicos a Cícero e aos personagens que este baralha no *Acadêmicos*: Arcesilau e Carnéades, num aceno que se se interpreta como irônico, não deixa de transparecer certa recriminação a esta sua doutrina cética, por afastar da esperança às pessoas desejosas de saber. Entanto que, se se interpreta como elogio, é um reconhecimento do seu platonismo, que não pode referir-se obviamente ao ceticismo que está sendo criticado. Por isso, parece não restar outra saída que encontrar a verdadeira motivação do seu ceticismo, que Agostinho interpretava de uma forma um tanto benigna, onde esta doutrina, na realidade era como uma cortina de fumaça para proteger a doutrina platônica. Pois constrangidos pelo aparecimento e o avance do estoicismo na Academia, se tinham defendido acusando Zenão de induzir com a doutrina estóica a uma conclusão onde seria impossível chegar a poder saber algo, não deixando desta maneira que as pessoas penetrassem na verdadeira doutrina platônica que somente era revelada aos mais perseverantes e estudiosos. E, na verdade, é o que parece transparecer do início da sua frase, quando terminando de expor a definição de Zenão, lhes recrimina que o móbil da sua resposta tenha sido justamente esta: *“Isto te moveu, oh homem platônico?...”*. Como se dissesse: por causa desta doutrina fizeste toda essa pantomima? E como que lança um desafio aos acadêmicos a responder por que não lhe dizem ao homem que não pode alcançar a sabedoria aqui nesta vida,⁵⁰³ no lugar da perversa e completamente insensata afirmação que faziam de que o sábio ignorasse a sabedoria, provocando a zombaria dos homens, como se pode observar neste

⁴⁹⁹ Cf. *Epist.*, I, 1, 2.

⁵⁰⁰ Cf. *Retract.*, I, 1, 1.

⁵⁰¹ *Contra acad.*, III, 9, 18: Hocine te movit, homo Platonice, ut omnibus viribus ab spe discendi studiosos retraheres, ut totum negotium philosophandi adiuvante quodam etiam mentis ingemescendo torpore desererent?

⁵⁰² Cf. Platão, *Republica* 581b.

⁵⁰³ Cf. *Contra acad.*, III, 9, 19.

parágrafo:

*“Se a definição de Zenão forçava a dizer alguma coisa danosa da filosofia, meu caro, não teria sido melhor dizer isso ao homem para que se lamentasse que não para que zombasse de ti?”*⁵⁰⁴

Quanto às conseqüências que se desencadeavam desta doutrina, pois levava às pessoas a uma apatia e preguiça mental que as fazia desistir de todo esforço de filosofar, como questiona na mesma frase: *“para que abandonassem todo o trabalho de filosofar, ajudados em certo modo ainda por uma lamentável preguiça da mente?”*⁵⁰⁵ Agostinho destaca, por segunda vez no mesmo parágrafo, a palavra *“esperança”*, com a qual parece corrobora uma profunda preocupação que é mais vivencial na primeira, conforme parece desprender-se do texto: *“sobre alguma esperança da alma ser feliz”*,⁵⁰⁶ e igualmente inquietante na segunda, onde se manifesta além de um interesse pessoal, um outro mais comunitário que está latente em toda a obra e ao qual alude aqui diretamente: *“afastasses da esperança aos desejosos de conhecer”*.⁵⁰⁷

Porque se a definição de Zenão era ou não verdadeira, a sua aceitação poderia levar a quem a aceitasse a admitir alguma verdade, enquanto que se era falsa, a sua réplica não devia preocupar-lhes tanto aos Acadêmicos que se prezavam da grande consistência da sua doutrina. Não obstante, eles se apoiavam nessa definição para negar através de um jogo de palavras vazias⁵⁰⁸ e na disputa de um maior prestígio e vanglória⁵⁰⁹ que a mente *“pudesse conhecer algo”*,⁵¹⁰ caindo na zombaria de todos, pois invitavam às pessoas a consagrar-se à filosofia, prometendo grande proveito com a sabedoria sem poder conhecê-la, dizendo: *“Vinde, mortais, consagrai-vos à filosofia, porque nela há grão proveito. Pois que coisa mais amável que a sabedoria para o homem? Vinde, pois, para que sejais sábios e não conheçais a sabedoria”*.⁵¹¹

Poderiam ter usado um argumento mais atrativo, ou menos destrutivo, considerando à filosofia como o estudo da sabedoria, tendo que passar esta vida preparando-se através da

⁵⁰⁴ *Contra acad.*, III, 9, 20: Si aliquid philosophiae perniciosum Zenonis definitio dicere cogebat, mi homo, idne homini dicendum fuit, unde se doleret, an id, unde te derideret?

⁵⁰⁵ *Id.*, III, 9, 18: ut totum negotium philosophandi adiuvante quodam etiam mentis ingemescendo torpore desererent?

⁵⁰⁶ *Id.*, III, 9, 18: de aliqua spe animi beati.

⁵⁰⁷ *Id.*, III, 9, 18: ab spe discendi studiosos retraheres.

⁵⁰⁸ *Contra acad.*, II, 9, 22: non ego istam disputationem disputandi gratia susceptam volo; (Ainda sobre a mesma idéia: *Contra acad.*, II, 10, 24 e II, 11, 25).

⁵⁰⁹ *Id.*, III, 9, 18: Hic iam non de gloria, quod leve ac puerile est, sed de ipsa vita et de aliqua spe animi beati, quantum inter nos possumus, disseramus.

⁵¹⁰ *Id.*, III, 9, 18: Negant Academici sciri aliquid posse.

⁵¹¹ *Id.*, III, 9, 20: Venite, mortales, ad philosophiam! magnus hic fructus est; quid enim homini sapientia carius? venite igitur, ut sapientes sitis et sapientiam nesciatis!

purificação, para poder gozá-la depois na outra: “A filosofia não é a mesma sabedoria, mas o estudo dela, ao qual se te aplicas, não chegarás a ser sábio durante esta vida (pois a sabedoria reside em Deus e não pode mostrar-se ao homem), mais depois que com tal exercício te tenhas adestrado e purificado bastante, a tua alma desfrutará facilmente da verdade, depois desta vida presente, isto é, quando tenhas deixado de ser homem”.⁵¹²

Esta última seria mais razoável que a primeira que era totalmente absurda e perversa, já que pelo menos alimentava a esperança que poderia ajudar o homem a manter não apenas a fadiga do pensar, como disse Catapano,⁵¹³ mas o desejo de felicidade, embora as exigências desta, “mas quando com tais estudos te tenhas exercitado e purificado bastante”,⁵¹⁴ junto com as dificuldades da própria fragilidade humana, pudessem também desanimar as pessoas a filosofar. Este é o desafio que Agostinho lança aos acadêmicos frente à definição de Zenão. Porque se as pessoas são afastadas da filosofia, seja através de um contencioso litígio de palavras vazias, como na primeira afirmação, que não conduz senão à decepção nesta vida e que considera uma verdadeira perversão, pois se invita à filosofia e ao mesmo tempo se vazia o discurso de conteúdo, dizendo que não se pode chegar a conhecer nada; seja, como na segunda afirmação, ocultando ou não propondo o estudo da sabedoria, mesmo que com vistas à outra vida, se cairá numa apatia e preguiça mental tão grande, que os ânimos perderão a coragem de tentar investigar. Por isso propõe, poder voltar oxalá à escola de Platão,⁵¹⁵ para pelo menos poder retomar o diálogo sobre a filosofia, porque em caso contrário, a discussão não terá mais sentido, ou se cairá num jogo retórico ou em discussões de glória e vitória que é coisa pueril, devendo discutir sobre a vida e a esperança da felicidade que o homem anela, como já tinha asseverado Alípio⁵¹⁶ pouco antes de começar a exposição Agostinho e reafirmava com o desejo da alma de conhecer e ser feliz.

Este parece ser também o significado da comparação que Agostinho faz entre aquelas duas colocações, onde na primeira expõe o pensamento de Carnéades e Arcesilau e na segunda, lhes critica por ocultar ou não fazer referência à escola de Platão. Numa passagem do *De*

⁵¹² Id., III, 9, 20: Audi, amice, philosophia non ipsa sapientia, sed studium sapientiae vocatur; ad quam te si contuleris, non quidem, dum hic vivis, sapiens eris -est enim apud deum sapientia nec provenire homini potest- sed cum te tali studio satis exercueris atque mundaveris, animus tuus ea post hanc vitam, id est cum homo esse desieris, facile perfruetur.

⁵¹³ Cf. Catapano, G., *Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino*, Stud. Ephem. Aug. 77, Roma, 2001, p. 125.

⁵¹⁴ *Contra acad.*, III, 9, 20: sed cum te tali studio satis exercueris atque mundaveris.

⁵¹⁵ *Contra acad.*, III, 9, 18: Sed ab hoc iam litigioso tribunali secedamus in aliquem locum, ubi nobis nulla turba molesta sit, atque utinam in ipsam scholam Platonis.

⁵¹⁶ Cf. *Contra acad.*, II, 4, 10.

Trinitate,⁵¹⁷ Agostinho usa um fragmento do *Hortensius* de Cícero, para mostrar como estas duas visões representam a Antiga e a Nova Academia, e polemiza com Cícero por ter elogiado os maiores e mais ilustres filósofos que aceitam a imortalidade das almas e depois ele mesmo ter ficado na dúvida, mostrando a da Nova Academia e não a dos antigos filósofos, indicando todavia que o trajeto dos antigos filósofos que consiste no amor e na busca da verdade na esperança da outra vida é para poucos, assinalando que a via para todos é o Mediador, o Verbo encarnado, conforme se pode ver:

*“Surpreende-me que este homem de tanto engenho, tendo desempenhado funções concernentes aos humanos, com os homens que vivem na filosofia, que faz felizes com a contemplação da verdade, prometa uma agradável morte, se isto que sentimos e entendemos é mortal e caduco: como se isto morresse e se perdesse por que não amássemos, ou mais digno por que cruelmente odiássemos, de modo que fosse esta morte agradável para nós. Na verdade isto não o tinha aprendido pelos filósofos, aos quais faz publicamente grandes elogios; mas através da mesma nova Academia, onde lhe agradou duvidar das coisas mais evidentes. Porém dos filósofos, como ele mesmo confessa, maiores e mais ilustres, tinha ouvido dizer que as almas são eternas...Mas este recorrido que consiste no amor e na investigação da verdade, não basta aos infelizes, isto é, a todos os mortais que têm somente a razão sem a fé do Mediador”.*⁵¹⁸

Não parece, portanto, que Agostinho pretenda aproximar-se da doutrina platônica como seguidor ou defensor, mas para poder seguir investigando sobre a verdade, como já tinha feito através da resposta de Licêncio a Trigécio, quando tentando avançar na investigação da verdade, usava uma argumentação muito parecida: *“penso que só Deus conheça a verdade ou, talvez, a alma do homem, depois que tenha deixado este corpo, isto é o cárcere tenebroso”*,⁵¹⁹ sem por isto querer identificar nesta citação o pensamento de Agostinho, inclusive porque Licêncio era quem pretendia defender os Acadêmicos contra Trigécio, passando a incumbência posteriormente a Alípio contra Agostinho. Parece, portanto, que Agostinho não seja seu defensor, mas estaria

⁵¹⁷ Cf. *De Trinitate XIV, 19, 26*.

⁵¹⁸ *De Trinitate XV, 19, 26*: Hic miror hominem tanti ingenii, perfunctis muneribus humanis, hominibus in philosophia viventibus, quae contemplatione veritatis beatos facit, iucundum promittere occasum, si hoc quod sentimus et sapimus mortale et caducum est: quasi hoc moriatur et intercidat quod non diligebamus, vel potius quod atrociter oderamus, ut iucundus nobis sit eius occasus. Verum hoc non didicerat a philosophis, quos magnis laudibus praedicat; sed ex illa nova Academia, ubi ei dubitare etiam de rebus manifestissimis placuit, ista sententia redolebat. A philosophis autem, sicut ipse confitetur, maximis longeque clarissimis, aeternos animos esse acceperat ... Sed iste cursus qui constituitur in amore atque investigatione veritatis, non sufficit miseris, id est, omnibus cum ista sola ratione mortalibus sine fide Mediatoris.

⁵¹⁹ Cf. *Contra acad., I, 3, 9*: Veritatem autem illam solum deum nosse arbitror aut forte hominis animam, cum hoc corpus, hoc est tenebrosus carcerem, dereliquerit.

usando esta doutrina para mostrar que o ceticismo de Carnéades e de Arcesilau induzia ao absurdo e, conseqüentemente, ao pessimismo, terminando com qualquer iniciativa de investigação. Ao mesmo tempo, já começava a mostrar as dificuldades desta outra doutrina, que ao colocar somente na outra vida o encontro da alma com a verdade, leva consigo uma grande carga de dúvidas sobre a consecução da felicidade e a sua veracidade, e como ainda nesta vida se deveria cumprir uma série de difíceis etapas e pré-requisitos para conseguir chegar, ficava restringida a uns poucos, perpassando um forte pessimismo para a maioria das pessoas.

A este respeito existe toda uma discussão entre os estudiosos. Alguns como Du Roy⁵²⁰ intentam explorar o tema da sabedoria que reside em Deus e não pode mostrar-se aos homens, para fazer referência à influência de Plotino em Agostinho, e ele mesmo faz a crítica de O'Connell que também defende esta inspiração plotiniana de Agostinho, afirmando que desta passagem concretamente do *Contra Academicos III,9,20*, apenas se pode reter plotiniano o *cum homo esse desieris*, sem fechar-se à possibilidade de um estudo a ser verificado. Fuhrer coloca este mesmo tema do *Contra Academicos III,9,20*, à luz do confronto formulado no *Contra Academicos III,9,19*, para mostrar que a afirmação da sabedoria residindo em Deus é um ponto de observação genuinamente platônico que se encontra no *Fedro 278d*, quando em boca de Sócrates certifica aplicar-se somente a um deus o nome de sábio, σόφος, enquanto que para o homem é grande demais e é mais adequado ser chamado amante da filosofia, φιλόσοφος, ou coisa semelhante. Também indica a citação do *Banquete 204a 1-3*, onde se afirma que nenhum deus ama a sabedoria ou quer ser sábio desde o momento que já é sábio, pois ninguém que já seja sábio deseja o saber, para ver o uso que faz dela contra a nova Academia. Cita ainda Cícero na sua obra *Tusculanae I,23* e o mesmo Agostinho em *De Trinitate XV,12,21* e em *De civitate Dei X,29*, além de outras alusões que fazem referência ao tema no próprio *Contra Academicos*.

No texto da citação do *De civitate Dei X,29*,⁵²¹ usado por Fuhrer se encontram não apenas textos de Platão ao respeito, mas é o próprio Agostinho ao fazer alusão a esta doutrina quem afirma que é platônica e que o mesmo Porfírio a usa explicando uma passagem de Platão. Ainda O'Meara acorre a esta referência agostiniana para mostrar que tem a ver com a idéia porfiriana de que a purificação é possível até certo limite, colocando a Agostinho inicialmente

⁵²⁰ Cf. Du Roy, O., *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, [ÉAA], Paris, 1966, p. 189-190, n. 5.

⁵²¹ *De civitate Dei X,29*: Uteris etiam hoc verbo apertius, ubi Platonis sententiam (*Platão, Fed. 67b-68b*) sequens nec ipse dubitas in hac vita hominem nullo modo ad perfectionem sapientiae pervenire, secundum intellectum tamen viventibus omne quod deest providentia Dei et gratia post hanc vitam posse compleri (*Porfírio, De regr. an., fr. 10*; Cf. *Platão, Timeo 30c-d*).

nessa mesma linha e abandonando-a mais tarde. Cipriani vê no *Contra Academicos III,9,20* o seguimento da linha platônica do *Fedon 65b, 66d-e e 67a*, onde o homem somente depois desta vida pode chegar à perfeita sabedoria, ao perfeito conhecimento da verdade, uma vez que purificada e iniciada a alma será toda só em si mesma, reinterpretando o pensamento platônico à luz da doutrina neoplatônica das hipóstases divinas. Mas voltando ao texto *De civitate Dei X,29*, comenta que onde se afirma que “*a poucos é concedido chegar a Deus com a virtude do intelecto*” se pode interpretar uma distinção entre uma sabedoria possível nesta vida e a perfeita sabedoria, admissível somente depois da morte, que viria confirmada no texto que Porfírio toma de Platão, onde assegura que o homem nesta vida não pode alcançar a perfeição da sabedoria, mas para quem vive segundo o intelecto poderá ser conduzido a essa depois desta vida. E retoma um outro texto de Porfírio, titulado *Introdução aos inteligíveis*,⁵²² para mostrar que distingue uma outra espécie de virtude, além da catártica e a política, que atua intelectualmente e onde a sabedoria e a prudência consistem em contemplar os seres que possui o Intelecto, ou seja, as coisas que são verdadeiramente. E este é um terceiro grau de sabedoria que o homem pode conseguir nesta vida. Enquanto que a perfeição da sabedoria corresponde a um quarto grau de virtude, aquela das virtudes paradigmáticas que são próprias do intelecto e se encontram no Intelecto divino, sendo superiores às virtudes da alma e aos seus modelos. Com o qual quem vive conforme as virtudes práticas é um homem virtuoso, mas quem vive segundo as virtudes catárquicas é um homem divino ou um demônio bom. Por isso a perfeição da sabedoria é declarada inacessível a todos nesta vida e reservada, depois desta vida, àqueles poucos que tenham vivido segundo o intelecto,⁵²³ deixando todas as outras almas condenadas a reencarnar-se até que não sejam capazes de viver completamente destacadas do corpo e na contemplação, condição indispensável para ficar sempre beato com Deus.⁵²⁴

Com esta colocação, Cipriani afronta o texto do *Contra Academicos III,9,20*, para apontar como Agostinho está confirmando aqui o pensamento de Porfírio acima visto, que segue a linha platônica da impossibilidade de chegar nesta vida à perfeita sabedoria e mostra que, embora não seja contraditório como o da nova Academia, é igualmente desalentador, conduzindo o homem ao afastamento da filosofia. Contudo, o mais interessante está quando Porfírio afirma

⁵²² Cf. Porfírio, *Introduzione agli intelligibili*, Traduzione, commento e note con in appendice il testo greco di A.R.Sodano, Associazioni di studi tardoantichi, Quaderno di KOINWNIA, Napoli, 1979, p.39.

⁵²³ Cf. Cipriani, N., *Il rifiuto del pessimismo porfiriano nei primi scritti di S. Agostino*, Augustinianum, 37, Roma, 1997, pp.114-116.

⁵²⁴ *De civitate Dei X,29*: Porphyrium in his libris, ex quibus multa posui, quod *De regressu animae* scripsit, tam crebro praecipere omne corpus fugiendum, ut anima possit beata permanere cum Deo.

que “a sabedoria é em Deus e não pode vir ao homem,” porque esta seria a justificativa não só de que o homem não pode chegar nesta vida à perfeita sabedoria (dado que a sabedoria está em Deus e não pode vir sobre a terra), se não a justificativa de que a sabedoria não pode vir ao homem, à terra, porque está em Deus, ou seja, como está em Deus não pode vir ao homem, com o qual estaria fazendo alusão ao seu ensinamento neo-platônico sobre o □◻◆□)(&□❖❖ς ■□◆Ɱς, e a sua polêmica contra a fé cristã da encarnação, como o temos visto nos textos do *De civitate Dei*. Ainda cita outros textos do *Contra Academicos* que atribui a Porfírio e coincidem com os citados por Fuhrer em relação com este, como são o *I,8,23* e *I,3,9*.

Poderia dizer-se que ambos os textos que Agostinho contrapõe tanto no *Contra Academicos III,9,19* como no *III,9,20*, não são o seu pensamento, e lhes usa para fazer uma crítica à postura da nova Academia em contraposição à postura clássica de Platão, criticando a Porfírio que a usa para negar a possibilidade da encarnação do Filho de Deus, como criticava a Cícero que, mesmo reconhecendo a clássica de Platão, por via das dúvidas indicava a da nova Academia, conformando-se com uma morte doce.

Talvez este texto do *De Ordine II,9,26*, no qual Agostinho expõe como será a vida depois da morte para aqueles que não tenham vivido segundo o intelecto, possa trazer alguma luz aos textos do *Contra Academicos* e afinar um pouco o que ele pensava frente àquelas duas posturas:

“Aqueles que se contentam somente com a autoridade, e se empenham com constância em viver com bons hábitos e em desejar o justo, mesmo que não se desprezem ou não sejam capazes de instruir-se nas disciplinas liberais e nobres, não sei como poderei chamar-lhes felizes, enquanto que ainda vivam no meio dos homens, mas creio firmemente que, imediatamente depois que tenham deixado este corpo, esses venham liberados mais ou menos facilmente conforme tenham vivido mais ou menos bem”.⁵²⁵

Aqui Agostinho admite uma autoridade junto com a razão e aceita que não viverão felizes na outra vida somente aqueles poucos que nesta tenham conseguido viver conforme o intelecto, mas todos aqueles que, embora não tenham podido viver assim, tenham vivido mais ou menos bem, desde que tenham aceitado a autoridade do ensinamento divino. Dando a entender

⁵²⁵ *De Ordine, II, 9, 26*: Qui autem sola auctoritate contenti bonis tantum moribus rectisque votis constanter operam dederint, aut contemnent, aut non valentes disciplinis liberalibus atque optimis erudiri, beatos eos quidem, cum inter homines vivant, nescio quomodo appellem, tamen inconcusse credo mox ut hoc corpus reliquerint, eos quo bene magis minusve vixerunt, eo facilius aut difficiliter liberari.

que para chegar à felicidade nesta vida se necessita uma purificação das coisas sensíveis e uma instrução nas artes liberais e nobres. No parágrafo seguinte passa a explicar e a alertar para o perigo de confundir o ensinamento divino, que é verdadeiro, certo, sumamente autorizado e que, não somente supera toda humana faculdade em produzir sinais sensíveis, como influencia diretamente o homem, mostrando-lhe até que ponto se tem humilhado por ele. Bem diferente daquele ensinamento dos espíritos do ar que no *Contra Academicos I,7,20*, já alertava podiam enganar os apavorados com vãos presságios e os desejosos de poderes caducos, mediante sinais no mundo sensível.

Mas, ao final, é o mesmo Agostinho quem faz a proposta de considerar ambas desestimuladoras do filosofar: “*Mas admitamos que os homens não querem igualmente filosofar por causa de ambas as duas sentenças*”.⁵²⁶ Por isso propõe discutir a definição de Zenão, para começar a refutação dos acadêmicos, a partir daquilo que lhes serve de fundamento da sua dúvida, pois se apóiam na definição de Zenão para negar que se possa saber algo. Agostinho passará a mostrar a definição de Zenão para, justamente desde ela, fazer a crítica da dúvida acadêmica.

Desta maneira pega a definição de Zenão citada por Cícero e a sua aclaração e refaz ambas em uma só, onde diz:

“*Pode compreender-se e perceber-se evidentemente uma representação que não ofereça sinais comuns com o falso*”.⁵²⁷

Passando finalmente a retomar Cícero⁵²⁸ para entrar na discussão própria da definição, que o fará desde a postura do estulto, porque desde a postura do sábio já o fazem os acadêmicos: “*Contudo discutamos o que Zenão definiu, quanto possamos como ignorantes: Pode ser compreendida somente aquela representação que aparecesse de tal modo que não pudesse aparecer como falsa*”.⁵²⁹

Concluindo que é evidente que nada pode perceber-se fora disto.

Esta postura do insensato aqui é importante porque é aquela que possibilita o diálogo sobre a definição de Zenão, já que a postura do sábio acadêmico nega a possibilidade de perceber

⁵²⁶ *Contra acad.*, III, 9, 20: Sed credamus propter utramque sententiam aequae homines nolle philosophari.

⁵²⁷ *Contra acad.*, III, 9, 18: tale scilicet visum comprehendere et percipi posse, quale cum falso non haberet signa communia.

⁵²⁸ Cf. Cícero, M.T., *Academicorum reliquiae cum Lucullo*, II, 34, 109 e 35, 113, Recognovit O. Plasberg, Stutgardiae et Lipsiae in Aedibus B.G. Teubneri, MCMXCVI: nihil posse conprehendi id ipsum saltem dicere posse conprehendi... tale verum quale falsum esse non possit.

⁵²⁹ *Contra acad.*, III, 9, 21: Tamen quod Zeno definivit, quantum stulti possumus, discutiamus. Id visum ait posse conprehendi, quod sic appareret, ut falsum apparere non posset.

algo, porque não pode achar-se nada que reúna tais condições. E no lugar de começar argumentando desde o sábio que entende Agostinho, que é aquele que conhece a sabedoria, prefere iniciar a argumentação desde este personagem que representa o que não sabe nada, que paradoxalmente é o mesmo acadêmico a quem acaba chamando de estulto, conforme a sua própria declaração. Isto porque Arcesilau se manifesta a favor da definição de Zenão, dizendo que ele pensa o mesmo e, como fora isso não pode perceber-se nada, conclui que nada pode achar-se que reúna tais condições. Analisando, desta maneira, a definição de Zenão apenas do lado que declara verdadeira a sua definição. Mas não é analisada desde o lado em que a declara falsa e, por isso, desde a sua postura de estulto, aquele que nega a possibilidade de perceber algo, lhe pede para atrever-se a dizer que a definição de Zenão também pode ser falsa, ou que é provável que seja falsa. Arcesilau se guardará de dizer que esta definição é verdadeira, dirá que não sabe se é verdadeira, mas por ser provável a aceita para demonstrar que não ha nada semelhante ao que ela exige como compreensível. Com isto não responde ao pedido de analisar também a probabilidade da definição de Zenão ser falsa, por que a deveria aceitar também como provavelmente falsa e deveria ainda aceitar, contrariamente à postura anterior, que a aceita para demonstrar que ha algo semelhante ao que ela exige como compreensível, ou em outras palavras, que a probabilidade deve ser tanto para ver se é provável que seja verdadeira como para ver se é provável que seja falsa, ou não verdadeira, e perante a incerteza ficar na dúvida como consequência.

O que Agostinho trata de mostrar é que a dúvida acadêmica não pode ser o resultado de uma análise unilateral, como no caso em questão, onde Arcesilau analisa a definição de Zenão como provavelmente verdadeira, com o qual os acadêmicos aceitam a probabilidade de algo ser verdadeiro (mas como não ha nada que possa perceber-se, a nenhuma coisa deve dar-se assentimento), concluindo que deve m ficar na dúvida.

Quer dizer, portanto, que ainda faltaria de analisar a probabilidade de a sentença de Zenão não ser verdadeira, diga-se falsa, para poder, se admitido, passar à dúvida. E aqui está outra reflexão importante de Agostinho, porque ele quer chegar a esta dúvida que será uma dúvida para começar a estudar esta definição, ou seja, uma dúvida para ver qual das duas é verdadeira, porque da probabilidade de algo ser verdadeiro ou falso, vem a dúvida de qual das duas provavelmente seja, mas não se pode esquecer que aquilo que leva à dúvida é justamente a probabilidade de algo ser verdadeiro ou falso. Não se pode ficar somente com a probabilidade de algo ser verdadeiro, sem analisar se pode ser falso, porque nesse caso a dúvida dirá somente respeito à probabilidade de algo ser verdadeiro, e por conseguinte, não haverá lugar para poder

duvidar, apenas se poderá afirmar. A definição de Zenão, portanto, desde uma postura de dúvida, como pretendem os acadêmicos, deverá ser analisada para ver se é verdadeira ou falsa, porque é provável que seja uma ou outra. Não se pode duvidar se simplesmente se afirma a probabilidade de ser verdadeira.

Além disso, Agostinho quer mostrar que os acadêmicos não querem propositalmente considerar a sentença de Zenão como provavelmente falsa. Porque se bem é verdade que a aceitavam como provavelmente verdadeira, não era para acolher a representação que os estóicos declaravam compreensiva pela sua “*propria declaratio*”, como ressalta Bermon,⁵³⁰ admitindo que tivesse um modo de resplandecer evidente que não podia aparecer como falsa; mas, muito pelo contrário, para mostrar que essa tal maneira de caracterizar um modo de resplandecer tão claro que dissipasse toda possibilidade de erro era impossível, porque não se podia chegar a um critério da verdade para diferenciar as representações verdadeiras das falsas, pela sua semelhança com estas a consequência dos erros dos sentidos, das alucinações dos sonhos, da embriaguez e da loucura.

E se aceitassem considerar a sentença de Zenão como provavelmente falsa, não poderiam fundar-se em que as coisas se podiam perceber pela sua “*propria indeclaratio*”, ou seja, pela sua própria falsidade. Porque neste caso se deveria afirmar que também fosse possível compreender, não somente o que não podia aparecer como falso, mas o que podia aparecer como falso. Coisa à qual tinham pavor os acadêmicos e realmente, conclui, é absurdo:

*“Pois ou podem perceber-se as coisas falsas, que os acadêmicos temem com veemência e na realidade é absurdo, ou nem estas podem perceber-se, as quais são muito semelhantes às falsas”.*⁵³¹

Porque se admitissem que não pudessem perceber-se as coisas falsas, como poderiam dizer que existiam coisas que são muito parecidas às falsas, se estas não se podiam perceber? Conseqüentemente ficariam sem argumento para duvidar da definição de Zenão que aceitavam como provavelmente verdadeira, devendo concluir, obviamente, que era verdadeira:

*“De onde a mesma definição é verdadeira”.*⁵³²

Só que se fizessem isso, sairiam desta maneira da dúvida, terminando por conseguinte a discussão e Agostinho proclamando-se vitorioso. Todavia, para chegar a uma vitória perfeita,

⁵³⁰ Cf. Bermon, E., *Le Cogito dans la pensée de saint Augustin*, J. Vrin, Paris, 2001, p. 118.

⁵³¹ *Contra acad.*, III, 9, 21: aut nec ea possunt, quae sunt falsis simillima;

⁵³² *Contra acad.*, III, 9, 21: unde illa definitio vera est.

julga necessário aprofundar a definição de Zenão desde a visão parcial e interesseira dos acadêmicos que somente a analisam como provavelmente verdadeira. Desta maneira volta à análise acadêmica da probabilidade de ser verdadeira a definição de Zenão, onde se afirmava que nada podia perceber-se e que a nenhuma coisa se devia dar assentimento. Agostinho toma a primeira afirmação para começar a analisar a percepção:

*“Duas são as coisas que são ditas dos acadêmicos, contra as quais, enquanto tenhamos força, estabelecemos tratar: Nada pode perceber-se e a nada deve dar-se assentimento. Sobre dar o assentimento (trataremos) depois, agora digamos um pouco sobre a percepção”.*⁵³³

Acontece que estas duas sentenças do ceticismo acadêmico vão ao encontro das que Cícero no seu *Acadêmicos*,⁵³⁴ considera, por boca de Varrão, novidades aportadas por Zenão em contra da antiga Academia. Para os acadêmicos, Zenão considerava os sentidos unidos a uma espécie de impulso provocado extrinsecamente, que chamava fantasia ou representação, e que eles designavam por imagens, que eram vistas e quase aceitas pelos sentidos, e acrescentava o assentimento das almas, que estabelecia nelas obrando livremente.

Ainda na descrição de Varrão⁵³⁵ do *Acadêmicos* ciceroniano, continua a explicar como o fundador do Pórtico não dava fé a todas as representações, mas apenas àquela que tinha uma peculiar propriedade de manifestar as coisas sensíveis, fazendo-as compreensíveis. A esta representação, que era evidente de por si, a designava como compreensível. Desta maneira, aquilo que tinha sido compreendido mediante uma sensação, o chamava também sensação, e se o conceito tinha sido compreendido de tal maneira que não pudesse ser arrebatado da razão, o denominava conhecimento.

Perante esta situação, a resposta de Arcesilau pretendia sair na defesa da doutrina da

⁵³³ *Contra acad.*, III, 10, 22: Duo sunt, quae ab Academicis dicuntur, contra quae, ut valemus, venire instituimus: nihil posse percipi et nulli rei debere assentiri. De assentiendo mox; nunc alia pauca de perceptione dicemus.

⁵³⁴ Cícero, M.T., *Academicorum reliquiae cum Lucullo*, I, 11, 40, Recognovit O. Plasberg, Stutgardiae et Lipsiae in Aedibus B.G. Teubneri, MCMXCVI: In qua primum de sensibus ipsis quaedam dixit nova, quod iunctos esse censuit e quadam quasi impulsione oblata extrinsecus, quam ille φαντασίαν, nos visum apellemus licet, et teneamus hoc quidem verbum, erit enim utendum in reliquo sermone saepius; sed ad haec, quae visa sunt et quasi accepta sensibus, ad sensum adiungit animorum, quam esse volt in nobis positam et voluntariam.

⁵³⁵ Cícero, M.T., *Academicorum reliquiae cum Lucullo*, I, 11, 41, Recognovit O. Plasberg, Stutgardiae et Lipsiae in Aedibus B.G. Teubneri, MCMXCVI: Visis non omnibus adiungebat fidem, sed eis solum, quae propriam quandam haberent declarationem earum rerum, quae viderentur: id autem visum, cum ipsum per se cerneretur, comprehendibile – feretis haec? “Nos vero” inquit “Quoniam enim modo καταληπτον diceres?” – “Sed, cum acceptum iam et approbatum esset, comprehensionem appelabat, similem eis rebus, quae manu prehenderetur: ex quo etiam nomen hoc duxerat, cum eo verbo antea nemo tali in re usus esset, plurimisque idem novis verbis – nova enim dicebat – usus est. Quod autem erat sensu comprehensum, id ipsum sensum appelabat, et, si ita erat comprehensum ut convelli ratione non posset, scientiam; sin aliter, inscientiam nominabat: ex qua esisteret etiam opinio, quae esset imbecilla et cum falso incognitoque communis.

Academia contra a dissonância de Zenão, respondendo que nada podia ser percebido. Agostinho, por sua vez, não podia dar a razão a Zenão que discordava da tradição platônica, pela qual tinha mostrado sua preferência. Mas tampouco podia começar a tratar a questão, simplesmente rebatendo a Arcesilau, se este ao responder a Zenão defendia a Academia. Perante este aparente paradoxo, como já tem sido analisado com anterioridade, Agostinho acreditava que Arcesilau se tinha visto impelido a esconder a doutrina da Academia, cobrindo-a como ouro:

*“Arcesilau com muita prudência e muito proveito no meu entender, tendo-se divulgado este mesmo mal (materialismo de Zenão) abundantemente, teria ocultado totalmente a doutrina da Academia e a teria coberto como ouro para ser encontrada alguma vez pelos que viessem depois”.*⁵³⁶

O entorto se desfaz com estas palavras de Agostinho, porque mostram com bastante evidência que ao desaprovar a doutrina de Arcesilau, não estava condenando a doutrina de Platão, porque esta simplesmente não entrava na discussão ao ter sido ocultada profundamente ou totalmente, (usa a palavra *“penitus”*), pelo próprio e avisado Arcesilau, a quem vê como um homem agudíssimo e muito humano;⁵³⁷ que no lugar de instruir àqueles que ainda não eram prontos para receber a sua doutrina,⁵³⁸ se tinha preocupado em querer tirar dos seus erros aos mal ensinados. Sendo seguido por Carneades, considerado circunspeto e bem acordado diante da evidência das coisas,⁵³⁹ que pretendeu tirar a Zenão do “sonho dogmático” no qual se repousava, como afirma Bermon,⁵⁴⁰ ao pretender reduzir tudo, incluindo a percepção, a realidades corpóreas:

*“Mas se Zenão tivesse sido acordado alguma vez e tivesse visto que nada podia ser compreendido, a não ser como ele mesmo definia, e que algo semelhante não podia ser encontrado nos corpos, aos quais aquele atribuía tudo; faz tempo que teria sido extinguido este gênero de discussões, que tinha sido acendido por uma grande necessidade”.*⁵⁴¹

Ainda com esta reflexão, Agostinho esclarece um outro ponto no que tange à doutrina da Academia, que Carneades preserva também e consegue proteger contra Zenão, a saber: que a compreensão não está no sensível. Desta maneira, a agudeza de circunspeção de Carneades

⁵³⁶ *Contra acad., III, 17, 38*: prudentissime atque utilissime mihi videtur Arcesilas, cum illud late serperet malum, occultasse penitus Academiae sententiam et quasi aurum inveniendum quandoque posteris obruisse.

⁵³⁷ *Contra acad., III, 17, 38*: vir acutissimus atque humanissimus.

⁵³⁸ *Contra acad., III, 17, 38*: dedocere potius quos patiebatur male doctos quam docere quos dociles non arbitrabatur.

⁵³⁹ *Contra acad., III, 10, 22*: hic evigilavit Carneades – nam nemo istorum minus alte quam ille dormivit – et circumspevit rerum evidentiam.

⁵⁴⁰ Cf. Bermon, E., *Le Cogito dans la pensée de saint Augustin*, J. Vrin, Paris, 2001, p. 120.

⁵⁴¹ *Contra acad., III, 17, 39*: Quodsi Zeno expergefactus esset aliquando et vidisset neque quicumque comprehendi posse nisi quale ipse definiebat neque tale aliquid in corporibus posse inveniri, quibus ille tribuebat omnia, olim prorsus hoc genus disputationum, quod magna necessitate flagraverat, fuisset extinctum.

perante a enganosa evidência estóica é elogiada e confirmada por Agostinho que rechaça, deste modo, o materialismo professado pelos estóicos e, conseqüentemente a sua afirmação de que a representação sensível podia ser compreendida. E, ao mesmo tempo, aplaude a coragem de Arcesilau e Carneades por terem preservado a doutrina de Platão, guardando-a, como um tesouro e não mostrando-a perante a avareza dos contrários, mas protegendo-a dos ataques destrutivos do materialismo estóico.

O problema é que a conclusão à qual chegavam os acadêmicos para combater a definição de Zenão era de uma radicalidade tal que negavam pudesse perceber-se algo: nada podia ser percebido. E se não era possível perceber nada, não existia um critério para poder conhecer a verdade e, portanto, esta permaneceria oculta. O que, talvez explicasse a verdadeira intenção de toda a radicalidade dos acadêmicos frente aos estóicos, mas que não justificava as conseqüências dessa postura extrema, ao conduzir a um desânimo geral na busca da verdade. Por isso é que Agostinho, que tinha experimentado nele mesmo as conseqüências dessa drástica asseveração, irá contestar a Arcesilau e Carneades, sem dar a razão a Zenão. Ou mais precisamente, irá rebater a Arcesilau e Carneades em parte, sem tirar toda a razão a Zenão.

Para Agostinho a definição de Zenão é fixada e se apóia no mesmo vestíbulo da filosofia. Não fala das questões da esfera do conhecimento mais alto, como indica Fuhrer,⁵⁴² mas trata sim das questões filosóficas elementares. É uma definição que se se intenta negar leva à sua afirmação. O que corresponderia a aceitar o valor dos sentidos para a percepção. Por isso que os acadêmicos somente a tomam desde o seu reconhecimento e veracidade para mostrar que conduz à dúvida, porque não querem submeter-se à análise racional da sua inveracidade, dado que, no entender de Agostinho, seria como uma faca de dois gumes, que usaria de vez a sua possibilidade de poder duvidar da veracidade desta, porque não podem admitir o absurdo de que algo possa aparecer como falso, já que a base da sua argumentação (não se pode perceber nada por ser parecido ao falso) se desfaria, porque não poderiam argumentar sobre o que é parecido ao falso se isto não se pudesse conhecer, conforme já tem sido visto.

Agora, se esta segunda possibilidade é desconsiderada, se destrói a sua periculosidade e, por sua vez, a primeira se converte em vantajoso refúgio, desde o qual se podem lançar as argumentações adequadas. O exemplo que Agostinho usa é tomado da *Eneida* de Virgílio que todos aqueles que participam da discussão conhecem e podem acompanhar, porque é uma das

⁵⁴² Cf. Fuhrer, T., *Augustin, Contra Academicos: vel De Academicis Bücher 2 und 3*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1997, p. 326.

obras de leitura de Cassiciaco e, por isso, avança no exemplo sem muitas explicações, mas que convém explicar para aprofundar o seu alcance. Trata-se do semi-homem Caco, quem furtou a Hércules quatro juntas de bois, valendo-se da artimanha de fazer recuar os animais até o interior da sua caverna, para que as pegadas não o denunciassem. Dessa maneira, não poderia ser querelado usando as pegadas dos bois como prova, porque servindo-se da astúcia poderia mostrar que estas somente tinham uma direção possível, que era do seu refúgio para fora e, portanto, não poderiam acusar-lhe, voltando-se contra ele; assim também, os argumentos usados, como no caso as pegadas, não poderiam ser utilizados contra ele, porque já tinha tomado todas as precauções, não deixando a possibilidade de serem analisados nos dois sentidos, mas apenas em uma única direção, eliminando deste modo qualquer denuncia condenatória. Mas o artifício não teria nenhum valor diante dos gemidos dos bois que ouvidos pelo seu verdadeiro dono, o deus Hércules, acudiu no seu auxílio e descoberto o ladrão acabou com ele na sua caverna.

Concluindo Agostinho com uma moral da história, onde afirma que em filosofia não se pode reduzir algo a incerteza por ser semelhante ao falso. Ou seja que a única pegada que Carneades tinha consentido ver, aquela que ele mostrava e que muito astuciosamente não permitia fosse acusado, refiro-me à sua argumentação de que não se podia perceber nada por ser parecido ao falso, seria descoberta pela própria força de manifestação da definição estóica (o boi escondido), ao gritar por si mesma, pois era uma definição filosófica, pertencia e era propriedade de Hércules, e ela mesma tinha voz suficientemente potente, embora a dignidade não seja a mais sublime, para gritar por si mesma e ser reconhecida e recuperada pelo seu valor em si, numa luta de gigantes, mas vencendo o mais racional e portanto o mais forte, o grande Hércules, contra a mezcla de racional e irracional, de bestia e homem, o monstro gigantesco Caco.

O que importa é a compreensão do conteúdo deste exemplo que Agostinho usa, para ver como está denunciando que, apesar da artimanha usada pelos acadêmicos, de querer esconder a definição de Zenão para o seu próprio benefício (os bois escondidos), através de um artifício, a capacidade argumentativa da definição que grita por si mesma, com sua própria força, lhes denunciará e será a prova de sua enganosa estratégia ao intentar enganar todos, com a sua argúcia de usar uma só direção nos traços para ser analisados.

Com este exemplo, a força da manifestação da definição em si cobra um grande valor que não pode ser ignorado, porque será a verdadeira prova da falácia dos acadêmicos. Usando isto como um dardo que Agostinho parece ter lançado contra Carneades e que deixa a juízo dos que assistem ao combate, para decidir se chegou e até que ponto foi efetivo. Se bem que, no fundo,

Agostinho sabe que este falho de Carneades tem suposto a sua morte.

Não obstante, ainda se sente empurrado e com força para poder desbaratar e superar qualquer outro dos pontos não esclarecidos ainda de Carneades, descendendo ao campo de batalha raso para começar um verdadeiro enfrentamento com este. Já tem feito uma coisa que é mostrar a falácia da sua argumentação enganosa. Agora quer continuar a luta com Carneades fora da sua caverna, daquele refúgio aparentemente seguro que ele mesmo se tinha buscado, e quer analisar passo a passo todas as razões aduzidas por Carneades para asseverar que nada se pode saber de certo em filosofia. Ele espera poder vencer sem dificuldade, mesmo que tenha que lutar contra uma sombra, uma vez que Carneades era já morto. E acrescenta que Deus lhe ajudará.

A respeito deste exemplo, alguns como O'Connell,⁵⁴³ tem indicado uma possível alusão à importância da Encarnação, na figura de Hércules. Mas não creio seja contemplado esse interesse no quadro descrito até agora.

Agostinho realizará esta análise desde as três partes em que se divide a filosofia: física, ética e dialética. Iniciando uma metodologia triádica nas suas apreciações, nas suas críticas, nos seus julgamentos e formulações que se estenderá e ampliará ao longo de todas as suas obras e que já começa a mostrar aqui, nesta primeira obra, onde seguramente se podem apreciar algumas destas, a principiar pela divisão da obra em três livros, onde cada um era um discurso que comportava uma formulação triádica, seguindo pela tríade filosofia-sabedoria, autoridade-razão e Platão-Cristo.

Pois bem, na parte que diz respeito à física, que se estende do parágrafo 23 ao 29, Agostinho não quer entrar nas dissidências dos antigos físicos a respeito da unidade ou pluralidade incontável do mundo, pois se corresponde à sabedoria saber algo destas coisas, ao sábio não pode faltar essa ciência e se for outra coisa a sabedoria, este a conhece e não perde tempo com essas discussões. Ele se considera ainda longe do sábio, mas tem como certas uma série de proposições disjuntivas que Carneades ensina serem semelhantes ao falso. Entre essas estão:

*“Ou o mundo é um ou não é um, e se não é um ou é de número finito ou infinito”.*⁵⁴⁴

“Este nosso mundo está assim disposto ou pela natureza dos corpos ou por alguma providência e que ou sempre existiu e tem de existir ou que tendo começado não acabará

⁵⁴³ Cf. O'Connell, R.J., *St. Augustine's Early Theory of Man*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1968, pp. 244-245.

⁵⁴⁴ *Contra acad.*, III, 10, 23: Certum enim habeo aut unum esse mundum aut non unum; et si non unum, aut finiti numeri aut infiniti.

mais”.⁵⁴⁵

“Ou que não teve princípio temporal, mas que terá fim, ou que começou a subsistir e sua permanência não será perpétua”.⁵⁴⁶

Para Agostinho estas proposições disjuntivas são verdadeiras e não se podem confundir com algo semelhante ao falso.⁵⁴⁷ Mas a argumentação acadêmica não queria saber do *“aut ... aut”*, porque isso significaria ter que escolher entre uma e a outra e eles deviam mostrar que a afirmativa podia ser semelhante ao falso, para não ter que analisar a negativa, que no caso entraria em choque como já se viu, ao afirmar que o falso podia ser semelhante ao falso, caindo no absurdo. Por isso os acadêmicos lhe pedirão que pegue isoladamente uma delas:

“Mas toma disso algo, disse o acadêmico”.⁵⁴⁸

Ao que Agostinho responderá que não quer, porque isso seria deixar o que sabe e dizer o que não sabe:

“Não quero; porque isto é dizer: deixa o que sabes, disse o que não sabes”.⁵⁴⁹

Preferindo ser acusado, ao aceitar as duas partes da sentença, de que a sua opinião se encontrava suspensa. Porque pelo menos era conseqüente, enquanto que eles separavam as duas partes da sentença e ficando com a primeira, perguntavam como era possível saber que este mundo era se os sentidos se enganavam?

Agostinho sabe que na tradição filosófica a ciência repousa sobre a indubitabilidade e por isso deve ter todo cuidado em mostrar como se chega à compreensão da verdade, sem abraçar o erro como se fosse a verdade, mas não negando a possibilidade de chegar à sua compreensão por medo a estar adotando o erro no seu lugar. Por isso, ao usar o dilema está tentando mostrar que esta sentença ou é certa ou é falsa. Não há engano porque não se aceita o falso como verdadeiro, antes ao contrário, se afirma que porque não é verdadeira, é falsa, por isso, não se poderá chegar à dúvida. Sendo que em qualquer um dos casos, se deve admitir que se conheça esta proposição, seja verdadeira ou falsa.

A sutileza de Agostinho vá além dos sentidos. Está mostrando que uma coisa é o que mostram os sentidos e outra o que a própria razão capta, porque se o falso pode parecer

⁵⁴⁵ *Contra acad., III, 10, 23*: Item scio mundum istum nostrum aut natura corporum aut aliqua providentia sic esse dispositum eumque aut semper fuisse et fore aut coepisse esse minime desitutum.

⁵⁴⁶ *Contra acad., III, 10, 23*: aut ortum ex tempore non habere, sed habiturum esse finem aut et manere coepisse et non perpetuo esse mansurum.

⁵⁴⁷ *Contra acad., III, 10, 23*: Vera enim sunt ista disiuncta nec similitudine aliqua falsi ea quisquam potest confundere.

⁵⁴⁸ *Contra acad., III, 10, 23*: Sed adsume aliquid, ait Academicus.

⁵⁴⁹ *Contra acad., III, 10, 23*: Nolo; nam hoc est dicere: relinque quod scis, dic quod nescis.

verdadeiro, não se segue e não se pode dizer que os sentidos estão afirmando o mesmo fato de parecer verdadeiro, o qual já é algo certo, porque pelo menos os sentidos mostram algo para poder dizer que parece ou não parece, pois eles não percebem o fato de parecer, ou seja, que parece verdadeiro mais é falso.⁵⁵⁰

Os acadêmicos negam o valor do testemunho dos sentidos, mas não se pode cair no erro de negar o testemunho dos sentidos com razoamentos e não admitir o valor dos razoamentos que não podem vir através dos sentidos, pois estes enganam. Ou seja, não se pode querer captar ou perceber com os sentidos aquilo que é próprio da razão.

Desta forma não se pode debilitar o testemunho dos sentidos apenas não aceitando sua validade, pois se pode admitir que algo falso se apresente como verdadeiro e por isso mesmo não lhe demos o assentimento, mas não se pode negar o mesmo fato daquilo que os sentidos nos apresentam e sobre o qual não se dá o assentimento.

Não se pode dizer que uma coisa que é falsa me aparece como verdadeira, sem admitir o mesmo fato de aparecer em si. Por isso Agostinho aproveita a força persuasiva que tinham os acadêmicos com o ser e o parecer, para refutar com suas mesmas palavras, a sua argumentação. Para Agostinho quando o ser de algo é captado através dos sentidos, este pode parecer diverso do que na realidade é, ou seja, os sentidos podem captar algo diverso daquilo que é na realidade, mas isto somente confirma o testemunho dos sentidos. Uma coisa seria o ser e outra o parecer. E ninguém é levado a engano, se não se deixa persuadir sem motivo, pois os olhos transmitem a imagem do remo quebrado na água porque existe uma causa pela qual o remo parece quebrado. Se, pelo contrário existindo uma causa para o remo aparecer quebrado na água, aparecesse reto, aí sim, se poderia acusar aos olhos de dar um informe falso. Não é razoável exigir dos sentidos mais do que podem.⁵⁵¹

Este reconhecimento do valor dos sentidos para apresentar a realidade, já o conhecia Agostinho através de outros autores⁵⁵² e de lugares comuns,⁵⁵³ integrando-o na sua discussão. Mas o acréscimo e a sua originalidade estão justamente em ter mostrado que além do que é

⁵⁵⁰ Cf. *Contra acad.*, III, 11, 24.

⁵⁵¹ *Contra acad.*, III, 11, 26: noli plus assentiri, quam ut ita tibi apparere persuadeas, et nulla deceptio est.

⁵⁵² Cf. Cícero, M. T., *Academicorum reliquiae cum Lucullo*, I, 8, 30-31: Quanquam oriretur a sensibus tamen non esse iudicium veritatis in sensibus. (Através de Cícero se sabe que Varrão e Lucullus, portavozes de Antíoco de Ascalão, não colocavam nos sentidos o juízo da verdade). Bermon, E., *Le Cogito dans la pensée de Saint Agustin*, J. Vrin, Paris, 2001, pp. 118-119. (Nesta obra, Bermon estuda o problema da representação comprensiva e destaca os textos de Varrão e de Lucullus).

⁵⁵³ *Contra acad.*, III, 11, 26: Epicureus uel Cyrenaici et alia multa fortasse pro sensibus dicant, contra quae nihil dictum esse ab academicis accepi.

apresentado pelos sentidos, está a sentença ou o juízo sobre aquilo que os sentidos apresentam e que eles não possuem, porque isto, dirá Agostinho, é um ato que pertence à consciência:

*“Eu não obstante, dirá alguém, me engano se dou o assentimento. Pois não dêis mais assentimento que aquele ao qual te persuada o que se mostra e não haverá engano. Não vejo como um Acadêmico possa rebater a quem disse: Eu sei que isto me parece branco, eu sei que isto é agradável ao meu ouvido, eu sei que isto me cheira gostoso, eu sei que isto me sabe docemente, eu sei que isto é frio para mim”.*⁵⁵⁴

Para os acadêmicos não se pode chegar com a razão a perceber nada, porque quando a razão diz isto é assim, conforme o apresentam os sentidos, pode cometer um equívoco, porque não é possível chegar a distinguir as representações verdadeiras das falsas já que o falso pode parecer verdadeiro aos sentidos,⁵⁵⁵ por isso não se pode dar o assentimento em relação à representação. Desta maneira, não se deverá julgar ou dar um juízo a favor ou contra, pois este julgamento presumiria que se têm razões suficientes para reconhecer uma representação como verdadeira, a qual se diferenciaria especificamente das outras representações que são falsas. Mas como essas diferenças ficariam irreconhecíveis pelos erros dos sentidos, as ilusões dos sonhos, a embriaguez e a loucura, não emitem um juízo, pelo contrário, suspendem o juízo.

Agostinho chama de perversos⁵⁵⁶ aos acadêmicos pela sua persistência e mostra como se os sentidos nos enganassem, não poderíamos chegar a compreender com a razão justamente isto, que os sentidos nos enganam, porque os sentidos nos apresentam o que captam, como o captam. Portanto quando a razão disse: Eu sei que isto é assim para mim, a razão sabe que não se engana, porque os sentidos não emitem um juízo, apenas apresentam algo à razão para que esta tomando conhecimento daquilo que chega através dos sentidos possa assentir ou emitir um parecer, sendo que se algo aparentemente parece verdadeiro e não o é, a razão sabe que isto me aparece assim, ou seja, como verdadeiro, por uma ou outra razão específica, com o qual não há equívoco.⁵⁵⁷

Esta argumentação de Agostinho formula a certeza da própria consciência, que não disse que aquilo que vê é realmente como é visto, mas que aquilo que vê aparece assim e não de um outro modo, rebatendo a argumentação acadêmica na sua mais profunda fundamentação

⁵⁵⁴ *Contra acad., III, 11, 26*: ‘ego tamen fallor, si adsentiar’, ait quispiam. Noli plus adsentiri, quam ut ita tibi apparere persuadeas, et nulla deceptio est. Non enim uideo, quomodo refellat Academicus eum qui dicit: hoc mihi candidum uideri scio, hoc auditum meum delectari scio, hoc mihi iucunde olere scio, hoc mihi sapere dulciter scio, hoc mihi esse frigidum scio.

⁵⁵⁵ Cf. *Contra acad., III, 11, 24*.

⁵⁵⁶ *Contra acad., III, 11, 26*: o hominem improbum!

⁵⁵⁷ Cf. *Contra acad., III, 11, 25-26*.

argumentativa, como era a necessidade da suspensão do juízo, quando Agostinho indica que justamente a emissão do juízo outra coisa não é que o reconhecimento daquilo que chega através dos sentidos, seja o que for, verdadeiro ou falso, pois sua função é justamente distinguir o efeito ótico, do sonho, da loucura ou da embriaguez, pois a razão está para conhecer.

O importante é o valor da sua argumentação para o conhecimento da verdade. Para Agostinho não há engano grego que possa privar-lhe desta ciência.⁵⁵⁸

No capítulo 12, parágrafos 28 e 29, passa a analisar a verdade conhecida na ética. Cayré⁵⁵⁹ já tinha indicado que a preocupação moral acompanhava a Agostinho na busca da verdade, como efetivamente se pode apreciar no capítulo 9, parágrafo 22, do livro II. Mas nesta análise, a agudeza de Agostinho parece um pouco provocante. Ele vai buscar aquela escola filosófica que se proclama mais radicalmente pela impressão sensorial como critério para distinguir o verdadeiro do falso, para submeter a consideração o prazer que eles colocam como o bem supremo do homem. Isto porque o que está em jogo não é o sumo bem do homem, que para ele já adianta reside na mente, mas a análise do fato da proclamação do prazer como o bem sumo. Porque quando alguém experimenta o prazer, sabe que se compraz naquilo que lhe agrada ou se lhe provoca desagrado, sabe-se aborrecido naquilo que lhe ofende. Está colocando, portanto, não somente a sensação da impressão sensorial que produz prazer como faziam os epicuristas, mas o saber que agrada ou aborrece, o ter consciência de que se está experimentando prazer ou desagrado. E esta é a mesma pauta que Agostinho seguirá no seu *De beata vita*, pois antes de mais nada será necessário ter certeza de algo, para poder avançar com segurança. Por isso, quando disertando sobre a vida feliz, no capítulo 2, parágrafo 7 do seu *De beata vita*, Navigio confessa sua ignorância, Agostinho lhe perguntará se pode dizer se sabe se vive, ao que responderá afirmativamente e confirmará que o sabe, indagando ainda se sabe que tem vida, pois ninguém pode viver sem vida e também se sabe que tem corpo, ao que contestará sempre que o sabe. Colocando assim a base para uma certeza que vai além dos sentidos, e pouco importa a cor do colo das pombas ou de outras situações semelhantes que podem enganar os desavisados, porque nada lhe impede a que experimenta o prazer, professar a certeza do deleite no que lhe agrada, ou a quem vive, a certeza de que vive.

Por isso, é possível formular também alguma proposição disjuntiva necessariamente verdadeira, porque ele sabe que o fim do bem do homem no qual consiste a vida feliz, ou não é,

⁵⁵⁸ *Contra acad.*, III, 11, 26: nec ulla calumnia Graeca ab ista scientia posse deduci.

⁵⁵⁹ Cf. Cayré, F., *Initiation a la Philosophie de Saint Augustin*, Desclée de Brouwer et Cie, Paris, 1947, p. 98.

ou está na alma, ou no corpo, ou em ambos. E contra este saber não vê como os acadêmicos podem convencer-lhe de que não o sabe, alegando encontrar algo semelhante ao falso. Porque se aludem ao temor de escolher o sumo bem durante o sono, não tem problema, porque se foi mesmo durante o sono que o escolheu, quando acorde já terá tempo de abraçar o que lhe agrade ou, ao contrário, rechaçar o que lhe aborreça. Não podendo ser acusado de confundir o verdadeiro com o falso, pois será exatamente no momento que acorde, quando poderá saber o que aconteceu durante o sono e, portanto, se o sabe não haverá nenhum engano. Como se fosse possível perder a sabedoria durante o sono, tomando o falso pelo verdadeiro. Abordando, desta maneira, como disse Bermon,⁵⁶⁰ o antigo problema de saber se o sábio pode ou não perder a sabedoria. Em outras palavras, chamando sábio ao que está acordado e negando-lhe a sabedoria ao que está dormindo. Acontecendo o mesmo no caso da loucura, pois ou se perde a sabedoria com a demência que seria vista como uma patologia da razão que revela as dificuldades no seu esforço para pensar e pensar-se⁵⁶¹ e, portanto, não será sábio quem ignora a verdade, ou a ciência permanece no entendimento, ainda que outra parte da alma resolva na sua imaginação durante o sono figuras que lhe entraram pelos sentidos.

E aqui, mais uma vez, Agostinho insiste que a sua indagação versa sobre a ciência.⁵⁶² Por isso deve perguntar-se ao sábio que não pode ignorar a sabedoria. Porque a sabedoria, como ideal filosófico, consistiria no conhecimento absolutamente certo de todas as realidades sobre as quais a filosofia indaga, como afirma Catapano.⁵⁶³ Mas ele, mesmo sendo ignorante, vai reforçando e mostrando que é possível conhecer algo em filosofia sem ser confundido com o falso. Contrapondo este conhecimento que considera indubitavelmente verdadeiro, frente à tese acadêmica da dúvida como consequência da impossibilidade de distinguir as representações verdadeiras das falsas. Combatendo e superando assim aos acadêmicos, sem dar a razão a Zenão.

Chega desta maneira à terceira parte da filosofia: à dialética, que como nas outras duas partes anteriores, o sábio deve conhecer, em cujo caso é verdadeira, porque ninguém pode conhecer o falso. Mas se o sábio não a conhece, o seu conhecimento não concerne à sabedoria, porque se sem ela chegou a ser sábio, não interessa perguntar-se a respeito da sua veracidade e se pode, ou não, ser percebida com certeza. Com este último raciocínio, que aparentemente parece um tanto redundante, por estar já de alguma forma explicitado nas anteriores partes da filosofia,

⁵⁶⁰ Cf. Bermon, E., *Le Cogito dans la pensée de Saint Agustin*, J. Vrin, Paris, 2001, p. 147.

⁵⁶¹ Cf. Bermon, E., *Le Cogito dans la pensée de Saint Agustin*, J. Vrin, Paris, 2001, p. 149.

⁵⁶² Cf. *Contra acad.*, III, 12, 27.

⁵⁶³ Cf. Catapano, G., *Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino*, Stud. Ephem. Aug., 77, Roma, 2001, p. 137.

quando Agostinho recordava, ao falar da ética, que o sábio não podia desconhecer a sabedoria,⁵⁶⁴ ou, ao falar da física, que se correspondesse à sabedoria saber algo destas coisas, não poderia faltar ao sábio tal ciência, e se fosse outra coisa a sabedoria, o sábio a conheceria e desprezaria tais coisas.⁵⁶⁵

Agostinho fecha a questão do sábio frente à afirmação acadêmica de que o seu sábio nada pode conhecer. Porque ou conhece com absoluta certeza todas estas três partes da filosofia, ou não conhece a sabedoria entendida como ideal filosófico, pois se o filósofo era aquele que desejava ser sábio, o sábio -conforme o exigia a razão- era aquele que sabia a sabedoria e, portanto, o sábio acadêmico não poderia afirmar que não sabia sobre cada uma destas três partes sobre as quais a filosofia investigava, porque caeria no ridículo de não poder investigar sobre nada em filosofia e de não saber a sabedoria. Agostinho parece deixar sem argumentos aos acadêmicos ao fechar de vez a questão com este raciocínio da dialética. Digo parece, porque também pode-se entender na explicação agostiniana, que o ridículo da conclusão acadêmica não seja outra coisa que a demonstração de que eles –homens inteligentes e agudos- poderiam conscientemente ter ousado contrarrestar a tese de Zenão, sabendo que corriam este risco, mas na confiança do seu poder de argúcia e persuasão para superar qualquer dificuldade, pois não seria este seu verdadeiro pensamento.

Agostinho, continua com a sua argumentação, mostrando que não se pode afirmar a probabilidade de nada conhecer o sábio, quando ele, que se considera ignorante, conhece tantas coisas das outras duas partes da filosofia e, sobre tudo, desta. E, talvez para seguir um pouco mais dialeticamente o seu discurso contínuo, se faz a pergunta a respeito do que sabe sobre a dialética,⁵⁶⁶ e se responde a si mesmo com uma chamada de atenção a respeito da quantidade de coisas que conhece. Assim começa afirmando que a dialética lhe tem ensinado que as proposições vistas anteriormente eram verdadeiras e, portanto, fica não apenas afirmado, mas confirmado o valor destas. Não porque o diga duas vezes, mas porque a dialética tem um valor destacado, como ele mesmo afirma no capítulo 17, parágrafo 37, ao atribuir a Platão a colocação desta como disciplina formadora e julgadora da ética e da física, sistematizando assim a filosofia como ciência perfeita, e sendo um meio indispensável para chegar à mesma sabedoria e identificar-se com ela.

⁵⁶⁴ *Contra acad.*, III, 12, 27: ergo interroga sapientem, qui non potest ignorare sapientiam.

⁵⁶⁵ *Contra acad.*, III, 10, 23: Si enim ad sapientiam pertinet horum aliquid scire, id non potest latere sapientem. Si autem aliud quiddam est, sapientiam illam scit sapiens, ista contemnit.

⁵⁶⁶ Cf. *Contra acad.*, III, 13, 29.

E passa a falar de uma série de verdades aprendidas na dialética, fazendo questão de citar algumas, para mostrar que poderia fazer uma imensa lista delas, embora baste com alguns exemplos para indicar que são verdadeiras em si mesmas, seja qual for a situação dos sentidos. Entre essas verdades dialéticas estão:

“*Se no mundo, os elementos são quatro, não são cinco*”; “*se o sol é um, não são dois*”; “*uma alma não pode morrer e ser imortal*”; “*não pode um mesmo homem ser feliz e miserável*”; “*não luze o sol e é de noite neste lugar agora*”; “*ou estamos despertos agora ou dormimos*”; “*ou é corpo o que me parece ver, ou não é*”.⁵⁶⁷

Ainda expõe a respeito destas proposições conexas que ao tomar a parte antecedente de uma delas, leva necessariamente a que lhe é anexa ou associada, e aquelas que estão em forma de oposição são de uma forma tal que negando uma delas ou mais, fica algo afirmativo em virtude da exclusão das outras.

Sem negar o valor desta parte da dialética como parte da filosofia, alguns autores se perguntam por que Agostinho usa a dialética também como disciplina liberal. Na realidade o próprio Marrou explica como para Agostinho não existe uma separação muito clara entre os estudos preparatórios e os próprios do filósofo, como se se pudesse falar de momentos diferentes entre formação e exercício pleno, porque a vida do filósofo seria como um contínuo desenvolver da razão.⁵⁶⁸ Concretamente no *De Ordine II,13,38;14,39* o próprio Agostinho indica que a disciplina das disciplinas, chamada de dialética, ensina a ensinar e ensina a aprender. E ainda, afirma que a razão mostra nela a própria natureza com evidência, os próprios intentos e poderes. Apontando que ela sabe saber.

E no capítulo 14 do *Contra Academicos*, parágrafo 30, expõe como pretende superar o obstáculo que se opõe àqueles que entram na filosofia,⁵⁶⁹ dando a razão a Marrou, porque na realidade se uma vez feita toda essa análise a respeito do conhecimento certo, onde o sábio conhece, ao menos, a sabedoria e o ignorante como ele, conhece tantas verdades, se supera a primeira parte da afirmação dos acadêmicos: que nada podia ser percebido, e, conseqüentemente, a segunda parte da afirmação cética, onde se asseverava que a nada devia dar-se assenso, fica sem

⁵⁶⁷ *Contra acad., III, 13, 29*: si quattuor in mundo elementa sunt, non sunt quinque; si sol unus est, non sunt duo; non potest una anima et mori et esse immortalis; non potest homo simul et beatus et miser esse; non hic et sol lucet et nox est; aut vigilamus nunc aut dormimus; aut corpus est, quod mihi videre videor, aut non est corpus.

⁵⁶⁸ Cf. Marrou, H., *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Bibliothèque des Écoles françaises d’Athènes et de Rome, fasc. 145 bis, Paris, 1938, pp. 184-185.

⁵⁶⁹ *Contra acad., III, 14, 30*: Mihi satis est quoquo modo molem istam transcendere, quae intransibilibus ad philosophiam sese opponit.

consistência e não poderá ser mantida, devendo pelos menos o sábio aprovar a sabedoria.

Se isto se aceita porque é mais absurdo para o sábio não aprovar a sabedoria que ignorá-la, não ficam mais dificuldades a serem superadas, mas se o sábio entra em contenda com a sabedoria e não quer assentir a esta, será um combate perdido, porque a sabedoria se dignou habitar dentro do sábio e, por muito que a queira ignorar, a sabedoria é invicta.

Não obstante, Agostinho - como estulto - pode defender-se com um dilema: neste certame ou o acadêmico vence a sabedoria e é vencido por Agostinho, porque não será sábio, ou será superado por esta e afirmaremos que o sábio possui a sabedoria; portanto, ou o acadêmico não é sábio, ou o sábio deve assentir a alguma coisa, a não ser que quem se envergonhou em dizer que o sábio não sabe a sabedoria, não se envergonhe em dizer que o sábio não dê o assentimento à sabedoria. Mas se é provável que ao sábio pertence a percepção da sabedoria e não tem nenhuma razão para que negue o assentimento ao que se pode perceber, se conclui que é provável o que queria demonstrar, que o sábio deve dar seu assentimento à sabedoria.⁵⁷⁰

O mais interessante é a afirmação de Agostinho de que o sábio encontra a sabedoria em si mesmo, e a insistência no seu convencimento de que a ignorância da sabedoria é por causa da ignorância do que possui em si mesmo. Sendo que quem ignora isto não é sábio.

Se o fio condutor teria sido acabar com a probabilidade de que nada podia saber o sábio, no final, ele que não se considerava sábio, tinha mostrado que podia conhecer e conhecia uma série de verdades, constringindo ao sábio a não poder negar que pelo menos conhecia a sabedoria, ou seria obrigado a aceitar que não merecia o nome de sábio.⁵⁷¹ Com isto, Agostinho teria avançado no debate e teria chegado a descobrir a razão como um poder estruturalmente aberto e ligado à verdade e a mostrar que a mente humana tem a possibilidade de conhecer alguma coisa, porque está estruturada para não deixar-se enganar, e é iluminada para fazer conhecer a verdade. É a través do uso da lógica proposicional, instrumento que a mente humana possui, que esta tem a possibilidade de conhecer alguma coisa.

Todavia, Agostinho quer mostrar com o exemplo dos dois viajantes já trazidos à tona anteriormente,⁵⁷² que as conseqüências práticas do probabilismo são insustentáveis, pois não pode errar quem pega o caminho verdadeiro, mesmo que o faça casualmente, e acertar quem seguindo a probabilidade pega o caminho errado. No limite, se o que se pretende é condenar todo assentimento temerário, se deverá dizer que os dois se enganam.

⁵⁷⁰ Cf. *Contra acad.*, III, 14, 31.

⁵⁷¹ Cf. *Contra acad.*, III, 14, 32.

⁵⁷² Ver ítem 3.1.5.2: A leitura dos livros dos platônicos e de Paulo no *De civitate Dei*.

Apontando mais uma das decorrências inaceitáveis no caso dos acadêmicos ao comentar Agostinho o caso de um jovem que comete adultério com a esposa de outrem, tendo sido encorajado pelas palavras ouvidas aos acadêmicos, ao afirmar que não se deve dar o assenso a nenhuma representação por medo a enganar-se, precisando seguir aquilo que parece provável para não ser culpado de errar. Pegue o jovem em flagrante, será julgado por um tribunal, cujos juízes deverão ouvir as reclamações do esposo sobre a castidade da mulher e a defesa do jovem, que será assumida pelo mesmo Cícero, quem como grande defensor do probabilismo, tentará persuadir a estes da inocência do rapaz, porque não estava convencido de fazer uma coisa certa ao cometer o adultério, pois fez o que lhe pareceu provável e por isso não teria feito nada de mais, já que não se poderá afirmar com certeza que tenha acontecido. Ao que os juízes, seguindo a probabilidade, poderão provavelmente condenar-lhe ou, simplesmente, punir-lhe como verdadeiro culpado do crime. Incumbindo Cícero a deixar de lado seu papel de advogado e ocupar o de filósofo consolador, para tentar convencer o jovem, que parecia ter feito tantos progressos na doutrina acadêmica, que a sua condena não era real e se tratava apenas de um sonho.

Com isto, Agostinho denúncia o absurdo da afirmação que a verdade provavelmente não pode achar-se, ao mostrar a sua insustentabilidade na vida prática, para a qual eles a usavam, e a série de conseqüências absurdas que se seguiriam disso, como homicídios, parricídios, sacrilégios e quantos crimes se possam cometer ou pensar.

3.2.11. Platão-Cristo.

Se, até aqui, se pode afirmar que parece haver uma concordância com a idéia de recuperar a doutrina de Platão dos desvios dos seus seguidores, ou dos engenhosos enganos com os quais a ocultavam para protegê-la dos estóicos; e se os ensinamentos de Platão são exaltados como os mais puros e luminosos da filosofia, voltando a brilhar graças a Plotino, quem teria revivido o fundador da Academia, uma vez desfeitas as nuvens do erro,⁵⁷³ então não estranha que, aproximando-se a conclusão da obra, Agostinho afirme que finalmente se depurou uma filosofia perfeitamente verdadeira: *‘mas afinal, segundo julgo, se depurou uma disciplina da mais verdadeira filosofia’*.⁵⁷⁴ Considerando a Platão como o sistematizador desta filosofia como disciplina perfeita: *“fala-se que arquitetou uma disciplina perfeita da filosofia”*.⁵⁷⁵ O que chama a atenção é que, mesmo depois dessas afirmações, Agostinho passa a assegurar que a sutileza da razão não poderia ter guiado as almas, cegadas com as multiformes trevas do erro e dos enganos em que tinha caído e esquecidas baixo a crosta do material, si não fosse pela clemência do sumo Deus, que inclinou a autoridade da inteligência divina, do Verbo divino, até o mesmo corpo humano, para com os seus preceitos e exemplos, o homem poder empreender a volta a si mesmo e dirigir a atenção à pátria, como se pode apreciar neste texto:

“Essa filosofia, com efeito, não é a deste mundo, que detestam as Escrituras justamente, mas de um outro, inteligível, ao qual a razão sutilíssima nunca chamaria de volta as almas, cegadas com as multiformes trevas do erro e esquecidas sob profundas sujeiras pelo corpo, a não ser que o sumo Deus, por uma certa clemência com o povo, submetesse e inclinasse a autoridade da inteligência divina até o mesmo corpo humano. As almas estimuladas, não só com os seus preceitos, mas também com os seus exemplos, teriam podido voltar a si mesmas e dirigir a atenção à pátria, até sem disputas de controvérsias”.⁵⁷⁶

Esta frase que Agostinho parece colocar como fecho de ouro antes de iniciar a sua última

⁵⁷³ Cf. *Contra acad.*, III, 19, 42.

⁵⁷⁴ *Contra acad.*, III, 19, 42: sed tamen eliquata est, ut opinor, una uerissimae philosophiae disciplina.

⁵⁷⁵ *Contra acad.*, III, 17, 37: perfectam dicitur composuisse philosophiae disciplinam

⁵⁷⁶ *Contra acad.*, III, 19, 42: non enim est ista huius mundi philosophia, quam sacra nostra meritisime detestantur, sed alterius intellegibilis, cui animas multiformibus erroris tenebris caecatas et altissimis a corpore sordibus oblitae numquam ista ratio subtilissima reuocaret, nisi summus deus populari quadam clementia diuini intellectus auctoritatem usque ad ipsum corpus humanum declinaret atque submitteret, cuius non solum praeceptis sed etiam factis excitatae animae redire in semet ipsas et respiscere patriam etiam sine disputationum concertatione potuissent.

reflexão com a qual conclui a obra, requer algumas explicações para poder entender o alcance e a importância do seu conteúdo. Aparentemente e, depois de todas as palavras de elogio e veneração pela doutrina de Platão, que por outro lado não pode ser facilmente percebida senão por aqueles que, purificando-se de todo vício, se consagram a um gênero de vida mais que humano⁵⁷⁷ e, ainda depois da exultação com a leitura dos livros platônicos, pelos quais mostra grande apreço e estima, termina exaltando sim a filosofia platônica, mas asseverando que todos os esforços do homem não bastam, por causa da sua cegueira pelas trevas do erro.⁵⁷⁸

Como entender ou como explicar o que, ao menos aparentemente, parece uma contradição? Por um lado a proclamação de uma filosofia verdadeira como disciplina perfeita e, por outro lado, a necessidade da intervenção da autoridade divina tomando um corpo para fazer voltar às almas a si mesmas e dirigir a atenção à pátria sem disputas de controvérsias?

Na realidade, parecem ser dois aspectos diversos que não se devem confundir e que, se repararmos bem, já estão presentes desde o início da obra, quando Agostinho insiste com seu amigo Romaniano, naquele nobre ânimo que lhe acompanha e que, mesmo sendo divino e buscando sempre a honestidade e a beleza, estava como que adormecido, sendo necessário despertar e voltar a si mesmo, através das várias e firmes chacoalhadas com as quais a divina providência se dirige ao homem, incentivando-lhe a superar todo o que se estima pelos sentidos, para através da filosofia poder chegar ao verdadeiro e ocultíssimo Deus.⁵⁷⁹ Estão presentes a filosofia e a divina providência para conhecer-se e poder conhecer a Deus.

É um esquema semelhante ao descrito nos *Soliloquios*, ao confirmar querer conhecer pelo entendimento e não pelos sentidos, a alma e Deus.⁵⁸⁰ Mas como é que a alma pode conhecer-se a si mesma e a Deus?

Nos *Soliloquios I,6,12*, Agostinho expõe os passos necessários para isto. Começa dizendo que a razão mostrará Deus à mente, como o sol se mostra aos olhos, porque as faculdades da alma são como os olhos da mente, mas acontece que o sol que ilumina a alma é Deus: “*é Deus quem a ilumina*”⁵⁸¹ e, portanto, não bastará que a alma tenha os olhos da razão: “*o olhar da alma é a razão*”.⁵⁸² Precisar-se-á além de ter os olhos, olhar e finalmente ver: “*Por isso, a alma precisará*

⁵⁷⁷ Cf. *Contra acad.*, III, 17, 38.

⁵⁷⁸ Cf. *Contra acad.*, III, 19, 42.

⁵⁷⁹ Cf. *Contra acad.*, I, 1, 3.

⁵⁸⁰ Cf. *Solilo.*, I, 2, 7.

⁵⁸¹ *Solilo.*, I, 6, 12: deus autem est ipse qui illustrat.

⁵⁸² *Solilo.*, I, 6, 13: Aspectus animae, ratio est.

de três coisas: que tenha olhos que possa usar bem, que olhe e que veja”.⁵⁸³ O ter olhos não quer dizer estar pronto para ver. Justamente a preocupação de Agostinho no texto visto do *Contra Academicos III,19,42*, era com “as almas cegadas com as multiformes trevas do erro e esquecidas sob profundas sujeiras pelo corpo”,⁵⁸⁴ como já o tinha manifestado ao seu amigo Romaniano quando no início do segundo livro lhe expunha seu temor por aqueles que se deixavam levar pelas muitas preocupações da vida presente, ou que se entorpeciam pela fraqueza, preguiça, rudeza, ou certa covardia dos engenhos, ou ainda pela desesperação de descobrir a verdade, dado que a sabedoria não brilhava aos olhos interiores com o esplendor da luz material aos olhos do corpo e, o que era pior, pela falsa opinião de ter achado a verdade não a buscavam e, se ainda alguém a buscava, se esfriava facilmente e a ciência se convertia em raridade e patrimônio de poucos.⁵⁸⁵ Por isso será necessário que a visão esteja boa, uma vez que não poderá ver se não estiver sarada dos vícios e purificada dos desejos das coisas mortais ou perecíveis.⁵⁸⁶

Mas o fim ao qual aspira o olhar é à própria visão de Deus. A razão quer conhecer a luz pela qual é banhada, o sol que a ilumina e a faz capaz de conhecer, porque somente alcançando sua máxima aspiração, poderá ser feliz: “*Já ao olhar segue a própria visão de Deus que é o fim do olhar, não porque já deixe de existir, mas porque já não há nada mais importante a aspirar. Esta é verdadeiramente a perfeita virtude, a razão atingindo o seu fim, seguindo-se a vida feliz*”.⁵⁸⁷

Este olhar da alma lembra daquela parte à qual Platão faz alusão na *Republica*,⁵⁸⁸ quando a alma se fixa firmemente sobre o que é iluminado pela verdade e pelo ser, o conhece e é evidente à sua inteligência. E afirma que quem atribui a verdade aos objetos conhecidos e dá a faculdade de conhecer a quem conhece, é a idéia do bem, que é causa da ciência e da verdade, mais não se pode confundir com nenhuma destas duas, embora se possa dizer que seja semelhante a elas, salvando que a condição do bem é de um valor maior.

Ainda Plotino, no sexto capítulo do primeiro tratado da *Enéadas* que é o primeiro que

⁵⁸³ *Solilo.,I,6,12*: Ergo animae tribus quibusdam rebus, opus est ut oculos habeat quibus iam bene uti possit, ut aspiciat, ut videat.

⁵⁸⁴ *Contra acad.,III,19,42*: cui animas multiformibus erroris tenebris caecatas et altissimis a corpore sordibus oblitatas

⁵⁸⁵ Cf. *Contra acad.,II,1,1*.

⁵⁸⁶ Cf. *Solilo.,I,6,12*.

⁵⁸⁷ *Solilo.,I,6,13*: Iam aspectum sequitur ipsa visio Dei, qui est finis aspectus; non quod iam non sit, sed quod nihil amplius habeat quo se intendat: et haec est vere perfecta virtus, ratio perveniens ad finem suum, quam beata vita consequitur.

⁵⁸⁸ Cf. Platão,*Republica* 508d,e;509a.

compus⁵⁸⁹ e o mais traduzido e divulgado,⁵⁹⁰ comenta que a alma ainda que numa primeira olhada sobre os corpos, se pronuncia como quem compreende e reconhece a beleza que há neles, a acolhe e como que se ajusta com ela. Em contrapartida, se se encontra com o feio, se retrai e dissente porque não sintoniza com isso. Isto porque a alma é por natureza o que é e procede da Essência que lhe é superior entre os seres e vendo qualquer coisa da sua estirpe ou uma pegada, se realogra, se emociona, e a relaciona consigo mesma e tem lembrança de si mesma e dos seus.

A respeito das belezas superiores que é a alma quem as vê e julga sem mediação de órgãos, somente se contemplam elevando-se, deixando a percepção sensível. Mas para isto a alma precisa de uma purificação e uma vez purificada se faz forma e razão, voltando-se totalmente incorpórea e intelectual. Esta inteligência, assim como as coisas derivadas dela é a beleza própria da alma que a fazem ser o que é, alma. Porque, como explica Igal,⁵⁹¹ as coisas derivadas da inteligência são os “logoi” que embelezam a alma: são suas galas (III,5,9). A alma é a modo de “matéria psíquica” com respeito à inteligência e ao “logos” (II,4,3,4-5; V,8,3,3-9). De onde se segue que a inteligência e o “logos” são a forma própria da alma, que fazem a alma plenamente alma. Por isso a sabedoria consiste na inteligência que vira as costas às coisas de baixo e conduz a alma às de cima, realçando sua beleza. Platão, no *Fedon*,⁵⁹² distingue entre aqueles que são amantes da sabedoria e os que amam o próprio corpo que comporta, tanto ser amante da riqueza e da honra, como somente de uma das duas. Afirmando que o filósofo não teria sido jamais amante da sabedoria, se não tivesse o desejo de ficar somente com a própria alma, superando o amor ao corpo e naturalmente à riqueza e às honras. Porque o não deixar-se perturbar pelas paixões e viver moderadamente, que o vulgo chama temperança, se adequa àqueles que, mais do que outra coisa, desdenham o corpo e vivem na filosofia, fazendo da sabedoria a única moeda que tem valor, e pela qual se deve cambiar tudo, pois não se tem virtude verdadeira se não vai acompanhada da sabedoria⁵⁹³ que é um modo ou um meio de purificação. Desta maneira, não é temperante quem renuncia aos prazeres da vida somente pelo prazer maior de viver sadio, nem possui a fortaleza quem afronta ou se dá à morte para não ser feito escravo. É necessário que acompanhe a estas a sabedoria, para que possa livrar o filósofo de todas as preocupações vulgares e encaminhar-lhe e

⁵⁸⁹ Cf. Porfírio, *Vida de Plotino 4,20*, Traducción y notas de Jesús Igal, Editorial Gredos, Madrid, 1992, p.135; Porfírio, *Vita di Plotino 4,20*, Traduzione, introduzione, note e bibliografia di Giuseppe Faggin, Bompiani, Milano, 2000, p.9.

⁵⁹⁰ Cf. Plotino, *Enéadas I-II*, Traducción y notas de Jesús Igal, Editorial Gredos, Madrid, 1992, p.271.

⁵⁹¹ Nota 42 de Jesús Igal, em Plotino, *Enéadas I,6*, Editorial Gredos, Madrid, 1992, p.287.

⁵⁹² Cf. Platão, *Fedon 68 b-c; 69 a-d*.

⁵⁹³ Cf. Platão, *Fedon*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2000. Nota 45 de Manara Valgimigli, p.178.

conduzir-lhe à conquista da verdade.⁵⁹⁴

Assim se o bem platônico é a meta “à qual aspira toda alma”,⁵⁹⁵ o Uno-Bem plotiniano é ao mesmo tempo o princípio do qual provêm e também do qual dependem todas as coisas e o término final ao qual olham, ao qual aspiram e ao qual devem voltar-se todas elas: é como um centro do qual partem e no qual convergem todos os raios.⁵⁹⁶

Aparentemente, Agostinho parece ter seguido estas pegadas platônicas, mas se faz necessário dizer que apesar das grandes semelhanças, o próprio texto visto do *Contra Academicos III,19,42*, já mostra a distância que começa a tomar Agostinho deste seguimento. Sem a purificação do olhar não existe a possibilidade de conhecer nem a alma e muito menos Deus. Somente que se Agostinho reconhece, como os platônicos, a necessidade da purificação deste olhar, isto para ele, só acontece através da fé, como explicita muito bem no mesmo *Soliloquios I,6,12*, porque ninguém se dará ao trabalho de procurar a saúde dos olhos, e não a crê indispensável para ver aquilo que não pode ser mostrado porque a vista não está sã; e se perde a esperança de poder ver, estará rejeitando o médico e por resistir aos seus mandatos não conseguirá a saúde. Mas se acredita na necessidade de sarar a sua visão e espera poder conseguí-lo, não pode seguir no meio das trevas às quais está acostumado, deverá amar e desejar a luz prometida.⁵⁹⁷ Agostinho está, portanto, colocando em pauta a fé, a esperança e a caridade, as três virtudes cristãs que ele considera necessárias para que a alma possa ser iluminada.

A Romaniano lhe tinha alertado Agostinho sobre os perigos para poder chegar à verdade, e como a divina providência se servia de muitas e diversas maneiras para iniciar esse processo de cura do olhar, que nele se tinha iniciado quando, lendo o *Hortensius* de Cícero, sentiu a necessidade de abraçar a verdade e sair na sua busca. O próprio Agostinho se toma a moléstia de explicar a Romaniano como isto sucedeu com ele, quando sentindo a sedução dos sentidos, (que ao longo da obra se esforça por mostrar incluso com ilustrações de imagens tiradas do próprio Virgílio), apesar de refletir todos os dias sobre estas coisas, somente as abandonou quando se sentiu forçado por uma dor de peito que lhe impeliu a refugiar-se no seno da filosofia,⁵⁹⁸ que finalmente lhe nutre e lhe tem liberado daquela superstição na qual a ele também lhe precipitou:

“Ela é quem agora no descanso tão veementemente desejado me nutre e conforta, ela me

⁵⁹⁴ Cf. Platone, *Fedon*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2000. Nota 45 de Manara Valgimigli, p.178.

⁵⁹⁵ Cf. Platão, *Republica VI 505 d 11*.

⁵⁹⁶ Cf. Plotino, *Eneadas I 7,1,21-24; I 6,7,10; V 2,2,25*

⁵⁹⁷ Cf. *Solilo.*, I,6,12.

⁵⁹⁸ Cf. *Contra acad.*, I,1,3.

tem liberado de aquela superstição, na qual te precipitei comigo".⁵⁹⁹

Comentando a este respeito nas *Confissões*⁶⁰⁰ que aquelas superstições lhe atraíram porque desprezando a fé prometiam a ciência, sendo que na verdade exigiam crer uma infinidade de fábulas absurdas que não podiam demonstrar.

Continuando a mostrar a Romaniano, o exemplo do seu filho Licêncio, quem consagrado à filosofia, ainda deve ser chamada por vezes a sua atenção para não deixar que se distraia do seu estudo,⁶⁰¹ pois tanto ele como Trigécio tinham lido o *Hortensius* de Cícero que também lhes tinha ganhado em parte para a filosofia. Recordando que existe uma graduação por comum estimação que valora as coisas divinas como melhores e mais excelentes que as humanas, mesmo que ao Deus verdadeiro e invisível rara vez lhe alcança a inteligência e jamais os sentidos.⁶⁰²

Em outras palavras, tanto Licêncio como Trigécio já foram tocados pela providência, despertando neles um vivo desejo de conhecer a verdade. Por isso ele lhes está tentando afinar através das artes liberais e da doutrina platônica, tirando os empecilhos das argúcias dos acadêmicos que podem lhes desanimar a buscar a verdade. Porque Agostinho parece plenamente convencido da importância dessa elevação através da purificação para poder ver. Somente que sem a providencial clemência do sumo Deus para com a sua criatura, esta teria muita dificuldade para fazê-lo. E aqui chegamos ao ponto da segunda parte da frase de Agostinho do *Contra Academicos III,19,42*: *“a não ser que o sumo Deus, por uma certa clemência com o povo, submetesse e inclinasse a autoridade da inteligência divina até o mesmo corpo humano. As almas estimuladas, não só com os seus preceitos, mas também com os seus exemplos, teriam podido voltar a si mesmas e dirigir a atenção à pátria, até sem disputas de controvérsias”*.⁶⁰³

Conforme isto, se poderia dizer que Agostinho está colocando a importância da autoridade divina para as almas chegarem à pátria, ao porto da filosofia. Sem negar por isso a possibilidade de poder fazê-lo através de um procedimento dialético da razão pura e do esforço da

⁵⁹⁹ *Contra acad., I, 1, 3*: ipsa me nunc in otio, quod uehementer optauimus, nutrit ac fouet, ipsa me penitus ab illa superstitione, in quam te me cum praecipitem dederam, liberauit.

⁶⁰⁰ *Conf. VI, 5, 7*: Ex hoc tamen quoque iam praeponeo doctrinam catholicam, modestius ibi minimique fallaciter sentiebam iuberi ut crederetur quod non demonstrabatur – sive esset quid, sed cui forte non esset, sive nec quid esset – quam illic temeraria pollicitatione scientiae credulitatem irrideri et postea tam multa fabulosissima et absurdissima, qui demonstrari non poterant, credenda imperari.

⁶⁰¹ Cf. *Contra acad., I, 1, 4*.

⁶⁰² Cf. *Contra acad., I, 8, 22*.

⁶⁰³ *Contra acad., III, 19, 42*: nisi summus deus populari quadam elementia diuini intellectus auctoritatem usque ad ipsum corpus humanum declinaret atque summitteret, cuius non solum praeceptis sed etiam factis excitatae animae redire in semet ipsas et respiscere patriam etiam sine disputationum concertatione potuissent.

vontade, como reconhece no início do *De beata vita I,1* e em vários lugares no *De Ordine*,⁶⁰⁴ especialmente no *I,1,3*, onde mostra a necessidade de separar-se da vida dos sentidos e recolher-se em si para viver em contato com a voz da razão, conseguindo isto com as artes liberais, seguindo um esquema⁶⁰⁵ parecido ao que ele tem adotado⁶⁰⁶ com Licêncio e Trigécio neste diálogo até o momento do início do seu discurso direto. Reconhecendo no *De Ordine II,16,44*,⁶⁰⁷ que é muito difícil chegar, a não ser que desde a infância, sendo vivo de engenho, se tenha aplicado com tenacidade e perseverança às artes liberais que se aprendem pela vida prática e pela atividade especulativa e teórica. Ainda no *De Ordine II,9,26*, assim como no *De beata vita I,1,4*, encontra-se o convencimento de Agostinho de que são poucos aqueles que nesta vida podem chegar a um conhecimento pela razão e a saber que cosa é a mesma razão. Até parece duvidar da felicidade nesta vida de quem não teve acesso às disciplinas liberais.⁶⁰⁸

E mesmo para aqueles que cumprem e possuem todos esses requisitos, o problema está em salvar o escolho do orgulho que engana a tantos que já quase estavam a ponto de chegar à pátria, atraindo-lhes com sua luz enganosa e fazendo-lhes caminhar perigosamente até submergir-lhes numas trevas profundas, quando pensavam poder tocar orgulhosamente a mansão desejada.⁶⁰⁹

E para reforçar este ponto de vista de Agostinho, ainda se pode citar o *De Ordine I,10,29-30*, quando Licêncio se enreda numa discussão com Trigécio ao intentar responder a uma pergunta de Agostinho a respeito de uma definição com todos os elementos constitutivos de Ordem, trazendo a tona uma argumentação muito similar aquela que Agostinho está baralhando no *Contra Academicos III,19,42*, ao afirmar que Cristo, sendo Deus, veio até nós enviado pelo Pai, segundo um ordem: “*Negas que Cristo é Deus e que veio até nós segundo um ordem e que*

⁶⁰⁴ Cf. *De Ordine II,8,25; II,11,30; II,19,50*;

⁶⁰⁵ No *De Ordine II,8,24*, traça um desenho possível desse esquema a partir de um procedimento duplo baseado na prática e na cultura, entrando também no final a fé, a esperança e a caridade.

⁶⁰⁶ *Contra acad., I,3,8; II,7,17*: non ideo tamen tu causam tuam debes deserere, praesertim cum haec inter nos disputatio suscepta sit exercendi tui causa, et ad elimandum animum provocandi.

⁶⁰⁷ *De Ordine II,16,44*: quisquis ergo ista nesciens, nondico de summo illo Deo, qui scitur melius nesciendo, sed de anima ipsa sua quaerere ac disputare voluerit, tantum errabit quantum errari plurimum potest: facilius autem cognoscet ista, qui numeros simplices atque intellegibiles comprehenderit. Porro istos comprehendet, qui et ingenio valens et privilegio aetatis aut cuiuslibet felicitatis otiosus et studio vehementer incensus, memoratum disciplinarum ordinem, quantum satis est, fuerit persecutus. Cum enim artes illae omnes liberales, partim ad usum vitae, partim ad cognitionem rerum contemplationemque discantur, usum earum assequi difficillimum est nisi ei qui ab ipsa pueritia ingeniosissimus instantissime atque constantissime operam dederit.

⁶⁰⁸ *De Ordine II,9,26*: Qui autem sola auctoritate contenti bonis tantum moribus rectisque votis constanter operam dederint, aut contemntes, aut non valentes disciplinis liberalibus atque optimis erudiri, beatos eos quidem, cum inter homines vivant, nescio quomodo appellem, tamen inconcusse credo mox ut hoc corpus reliquerint, eos quo bene magis minusve vixerunt, eo facilius aut difficiliter liberari. (Cf. *Solilo., I,7,14*).

⁶⁰⁹ Cf. *De beata vita I,1-3*.

*afirma ter sido enviado por Deus Pai?*⁶¹⁰ Saindo ao passo Agostinho, porque se tinham enrolado numa verdadeira contenda a respeito de se Cristo estava submetido ou não a este ordem. Mas o que chama a atenção é que Agostinho repreende os dois com palavras graves, porque a discussão se desvia da busca da verdade para uma insana rivalidade e oca ostentação de desejo de fama, que afirma ser a pior das pestes. Ficando com receio de, ao querer repelir eles dessa infecção, sejam presa fácil da preguiça. Usando na correção palavras de alento porque a sabedoria oferece a mão e socorre aos que se encontram em qualquer grau de prostração: “*Mas a sabedoria não estende a sua mão e a sua riqueza de uma única e mesma maneira a todos os que estão afundados*”⁶¹¹ e, de repreensão, porque podem tropeçar no escolho das trevas do orgulho ou da indolência: “*E talvez, porque quero dissuadir-vos desta vaidade e doença, vos fareis mais preguiçosos no estudo da doutrina e, privados do desejo da inchada fama, vos tornareis frios no torpor da inércia*”⁶¹². Animando-lhes a não deixar-se cegar pela falsa luz desse recife e a poder enxergar pelo menos como ele, apesar de ainda estar com os olhos tão remelosos: “*Oh se vísseis, com uns olhos tão remelosos como eu em quais perigos jazemos*”⁶¹³.

Finalmente, na narração da trajetória de Agostinho no já citado livro *De beata vita* que dedica a Manlio Teodoro, ilustra, através da descrição de toda sua trajetória que se inicia quando por primeira vez leu o afamado livro *Hortensius* de Cícero, e passa pela comparação da autoridade dos livros lidos dos platônicos, com a autoridade daqueles que chama dos divinos mistérios, mostrando que o sucedido naqueles momentos, tão importante para o rumo que tomou sua vida, foi marcado por estes dois nortes especificados: a doutrina platônica, representada por Platão, e a doutrina cristã, representada pelo Verbo encarnado. Indicando que a providência, através da famosa dor de peito,⁶¹⁴ lhe propiciou o que faltava para o empurrão final que necessitou para jogar tudo pela borda e endireitar a frágil nave ao suspirado porto da filosofia.⁶¹⁵

Para terminar este esclarecimento, ainda citarei mais um texto dos escritos de Cassiciaco, para encerrar com a palavra de Agostinho, qualquer dúvida a respeito dos dois aspectos que se sinalizavam no texto analisado do *Contra Academicos III,19,42*, e que já vinham sendo apontados desde o início da sua obra *Contra Academicos I,1,3*, descrevendo a importância de cada uma

⁶¹⁰ *De Ordine I,10,29*: Christum Deum negas, qui et ordine ad nos venit, et a Patre Deo missum esse se dicit?

⁶¹¹ *De Ordine I,10,29*: sed non uno atque eodem modo demersis opem sapientia et manum porrigit.

⁶¹² *De Ordine I,10,30*: et fortasse, quia vos ab ista vanitate morboque deterreo, pigriores eritis ad studia doctrinae et ab ardore ventosae famae repercussi in torporem inertiae congelabitis.

⁶¹³ *De Ordine I,10,29*: O si videretis, vel tam lippientibus oculis quam ego in quibus periculosus iaceamus,

⁶¹⁴ Ainda no *De Ordine I,1,5*, comenta a respeito da dificuldade que tinha para falar quando se retirou à chácara de Verecundo. E no *Solilo.I,14,26* lembra da sua grave doença de peito.

⁶¹⁵ Cf. *De beata vi.,I,1,4*.

destas duas grandes figuras: Platão e Cristo.

Agostinho no livro *De Ordine II,5,16*, mostra uma dupla via para sair das trevas que nos circundam: a via da razão e a via da autoridade. Ocorre que a via da razão, representada pela filosofia, é para pouquíssimos; entanto que a via da autoridade, representada pelo Deus encarnado, livra os povos que crêem com uma fé sincera e inabalável: “*Com efeito, dupla é a via que seguimos, quando as trevas das coisas nos perturba: a razão ou a autoridade. A filosofia promete a razão e com dificuldade livra pouquíssimos, os quais como quer que seja de nenhum modo impele a desdenhar aqueles mistérios, mas a que os entendam como devem ser entendidos. E a verdadeira e, por assim dizer, genuína filosofia não se ocupa de nenhuma outra tarefa senão a de ensinar qual seja o principio sem princípio de todas as coisas, a grandiosidade do entendimento que nele permanece e o que de lá proveio para a nossa salvação sem degeneração alguma. A este, sendo Deus uno, onipotente e tripotente, Pai, Filho e Espírito Santo, o proclamam os respeitáveis mistérios que, pela fé inabalável e sincera, livram os povos, não confusamente, como alguns e nem com contumácia como muitos proclamam. Quão grande seja isso, que Deus se tenha dignado levar e assumir um corpo do nosso género, por nossa causa, quanto mais nos pareça vil, tanto mais abundante é a clemência e mais remota e inatingível até certo ponto à soberba dos homens engenhosos*”.⁶¹⁶

Pode-se dizer, portanto, que a idéia de o Filho de Deus encarnado, ou seja, de Cristo, como via de salvação ou liberação para todos os povos, não é somente uma idéia a *posteriori* de Agostinho, como ainda alguém poderia pensar em relação ao texto citado nos capítulos anteriores do *De civitate Dei X,32,1*, pois também a idéia de que a poucos é concedido chegar a Deus com a virtude do intelecto, através da filosofia platônica, é retomada por Agostinho⁶¹⁷ na mesma obra *De civitate Dei X,29*, apenas dois capítulos antes, quando está criticando Porfírio por não aceitar a encarnação do Filho de Deus. Com o qual, Agostinho está reconhecendo as duas vias, a da razão, para a qual a filosofia platônica ajuda, e a da autoridade, indicada pela providencial encarnação do Filho de Deus, do Cristo, embora não reconheça o mesmo peso às duas, tanto no início dos

⁶¹⁶ *De Ordine II,5,16*: Duplex enim est via quam sequimur, cum rerum nos obscuritas movet, aut rationem, aut certe auctoritatem. Philosophia rationem promittit et vix paucissimos liberat, quos tamen non modo non contemnere illa mysteria, sed sola intellegere, ut intellegenda sunt, cogit. Nullumque aliud habet negotium, quae vera, et, ut ita dicam, germana philosophia est, quam ut doceat quod sit omnium rerum principium sine principio quantusque in eo maneat intellectus quidve inde in nostram salutem sine ulla degeneratione manaverit, quem unum Deum omnipotentem cum quo tripotentem, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, veneranda mysteria, quae fide sincera et inconcussa populos liberant, nec confuse, ut quidam, nec contumeliose, ut multi praedicant. Quantum autem illud sit, quod hoc etiam nostri generis corpus tantus propter nos Deus assumere atque agere dignatus est, quanto videtur vilius tanto est clementia plenius et a quadam ingeniosorum superbia longe alteque remotius.

⁶¹⁷ Como se tem visto ao falar da definição de Zenão, no ítem 3.2.10.

seus escritos, como na sua obra póstuma.

3.3. Terceira parte da obra: A “Conclusão” (III,20,43 – 45).

Ao chegar à conclusão de Agostinho nesta obra, se faz necessário uma olhada às suas *Retractationes*, para não cair no erro de poder asseverar algo que ele mesmo tenha negado. Começa fazendo questão de esclarecer a palavra fortuna, para não ser mal interpretado. Esta palavra forma parte de um contexto de 26 citações, quatro das quais no primeiro capítulo do primeiro livro, onde usa também a palavra divina providência e secreta providência, distribuída em 176 textos repartidos por toda a sua obra. Em todo caso, no livro das *Retractationes* o próprio Agostinho analisa a intencionalidade desta palavra e embora não lhe agrade tê-la citada tantas vezes, destaca o elevado número de vezes que o fez e quer deixar claro que não está se referindo com esta palavra a nenhum deus ou deusa, como à deusa Fortuna, mas aos acontecimentos fortuitos das coisas em relação aos bens do corpo e aos bens e males externos. Ocorre que na *Eneida*, se encontram 72 textos contendo a palavra fortuna, referindo-se por vezes à deusa Fortuna e, de qualquer forma, são os deuses quem dirigem os acontecimentos e decidem nos céus aquilo que deve acontecer na terra. Ainda nas obras de Cícero encontra-se em todas elas, com uma frequência maior em algumas, num total de 514 textos. Assim como se encontra também em bom número de obras dos clássicos latinos. E popularmente a palavra fortuna era usada em ambos sentidos. De aí vem a preocupação de Agostinho, que alguém o interprete mal e venha a pensar que quando está usando esta palavra, esteja atribuindo qualquer poder aos deuses sobre os corpos ou sobre qualquer bem ou mal externo que lhe venha a acontecer ao homem. Para ele, e aqui entra a aclaração das *Retractationes*, qualquer sentido do uso desta palavra e as derivadas, deve estar dirigida não aos deuses, mas à divina providência, ou seja, na verdade há alguém que governa através de uma ordem oculta, que não podemos ver, mas se a fortuna na *Eneida* faz do homem um boneco dos deuses que o levam como a Enéias, de porto em porto, agitado pelos ventos propícios e adversos da sorte, fora da sua pátria, Tróia, assaltada e dominada pelo inimigo, em busca de uma outra terra paradisíaca; a divina providência estará sempre alertando o homem para não deixar-se enganar e poder encaminhar-se à pátria, pedindo a ela para que seu amigo Romaniano possa tornar a si mesmo: “A fim que regresses a ti”,⁶¹⁸ com todo o conteúdo de ajuda e

⁶¹⁸ *Contra acad.*, I,1,1: Ut te tibi reddat.

purificação analisado.

Também esclarece a respeito do uso um tanto inadequado da palavra *filocalia* e da afirmação que o bem supremo do homem reside na mente no lugar de dizer que reside em Deus, talvez podia referir-se à luz que ilumina a mente, mas quando faz esta afirmação se refere ao valor de poder conhecer com a mente a sabedoria,⁶¹⁹ que é Deus⁶²⁰ e que, por sua vez, é o seu bem supremo,⁶²¹ não havendo contradição portanto. E, finalmente, mais pertinente ao contexto visto, não lhe agrada ter exaltado Platão e os platônicos ou acadêmicos, porque é contra os seus erros que é defendida a doutrina cristã. Certamente, e mesmo que não tenha sido endereçado o *Contra Academicos* a combater Platão e os seus seguidores, apesar do seu título, como já tem sido exposto; não obstante e, embora sejam elogiados Platão e os platônicos, não por isso deixa de mostrar os equívocos do ceticismo acadêmico que lhe impedia m consagrar-se à investigação da verdade na esperança de poder alcançá-la, como ele mesmo confirma ao apresentar as suas convicções finais a este respeito, no início da conclusão da obra:

“Mas como já tenho trinta e três anos de idade, julgo que não devo desesperar-me de adquirir esta (a sabedoria) alguma vez, desprezando todo o resto que os mortais consideram bens, me propus dedicar-me à sua investigação. E dado que para este negócio me dissuadiam gravemente as razões dos acadêmicos, bastante, no meu entender, me tenho fortificado contra elas com esta discussão”.⁶²²

E o que é mais importante,⁶²³ mostra e desvenda nesta obra aquilo que é o principal diferencial entre ambas as doutrinas e que no *De civitate Dei* recriminará aos platônicos como um

⁶¹⁹ *Solilo., I, 12, 21 e I, 13, 22*: Summum igitur bonum hominis sapere, summum malum dolere, sine ulla, ut opinor, falsitate concluditur. *R.* Posterius ista videbimus. Aliud enim fortasse nobis ipsa ad quam pervenire nitimur sapientia persuadebit. Si autem hoc esse verum ostenderit, hanc de summo bono et summo malo sententiam sine dubitatione tenebimus. *13. 22.* Nunc illud quaerimus, qualis sis amator sapientiae, quam castissimo conspectu atque amplexu, nullo interposito velamento quasi nudam videre ac tenere desideras, qualem se illa non sinit, nisi paucissimis et electissimis amatoribus suis. An vero si alicuius pulchrae feminae amore flagrares, iure se tibi non daret, si aliud abs te quidquam praeter se amari comperisset; sapientiae se tibi castissima pulchritudo, nisi solam arseris, demonstrabit?

⁶²⁰ Cf. *Contra acad., II, 1, 1*; *De beata vi., I, 4, 34*.

⁶²¹ Cf. *De beata vi., I, 4, 34*.

⁶²² *Contra acad., III, 20, 43*: Sed cum tricensimum et tertium aetatis annum agam, non me arbitror desperare debere eam me quandoque adepturum. Contemptis tamen ceteris omnibus, quae bona mortales putant, huic inuestigandae inseruire proposui. A quo me negotio quoniam rationes Academicorum non leviter deterrebant, satis, ut arbitror, contra eas ista disputatione munitus sum.

⁶²³ Para Agostinho os platônicos tinham chegado com Plotino a um Deus cujas emanações trinitárias eram subordinacionistas e a respeito da providência, esta era bem diferente da cristã, pois formava parte de uma ordem natural, onde todas as ações boas ou más, como é insinuado na *Eneidas III*, no final do segundo capítulo, são parte da Razão universal, e se desenvolvem como as ações dos atores, que são parte de um drama na encenação do palco. Entrando em conseqüência a fatalidade ou destino, que corresponde às coisas inferiores. Sendo importante entender que todas as coisas formam uma unidade. Por isso o que sai fora da unidade, è através da sua mesma natureza ou índole, chamada necessidade natural, lançado a voltar à unidade, para uma única ordem.

grave erro por não aceitá-lo, a saber: a submissão da autoridade da inteligência divina até o corpo humano, para estimular as almas com os exemplos a poder volver em si mesmas e encontrar assim o caminho da pátria, conforme se tem já visto no texto do *Contra Academicos III,19,42*:

*“A não ser que o sumo Deus, por uma certa clemência com o povo, submetesse e inclinasse a autoridade da inteligência divina até o mesmo corpo humano. As almas estimuladas de esta, não só com os preceitos, mas também com os exemplos, teriam podido volver em si mesmas e dirigir a atenção à pátria, incluso sem disputas de controvérsias”.*⁶²⁴

Ou seja, a verdade da encarnação do mesmo Filho de Deus a quem descreve a Romaniano no *Contra Academicos II,1,1*,⁶²⁵ como Força e Sabedoria de Deus, completando no *De beata vita I,4,34*, que justamente é pela autoridade divina que aprendemos ser o Filho de Deus precisamente a Sabedoria de Deus, que além de ser Deus é a mesma Verdade. E quando alguém aluda à autoridade do sábio, contra a qual não pode ir, pois a razão deverá ser acompanhada da autoridade, dirá e o tentará mostrar que, em primeiro lugar, o sábio não é contra a verdade⁶²⁶ e, em segundo lugar, que ele não deve afastar-se da autoridade de Cristo, pois não há outra mais poderosa:

*“Pois a ninguém é duvidoso que o duplo peso da autoridade e da razão nos impele ao aprendizado. Para mim, portanto, é certo que absolutamente em coisa alguma me afaste da autoridade de Cristo: porque não encontro uma mais poderosa”.*⁶²⁷

Dando por encerrada a sua intervenção, mas não sem acrescentar, finalmente, pois não quer ser mal interpretado e de alguma forma deve justificar a exultação feita dos platônicos, que isto não quer dizer partir para um conhecimento de fé deixando a razão de lado. Esta sempre será necessária e define a própria natureza do intelecto humano, do seu poder estrutural para conhecer a verdade com a luz natural que Deus lhe tem dado e de ser sujeito que recebe a iluminação divina, pois ela é feita para poder ver sem uma iluminação sobrenatural. Nesse sentido, quando se trate de razoamentos sutis, acudirá a Platão, porque considera a sua filosofia a mais certa, sempre que não entre em dissonância com as sagradas escrituras:

⁶²⁴ *Contra acad.,III,19,42*: nisi summus deus populari quadam clementia diuini intellectus auctoritatem usque ad ipsum corpus humanum declinaret atque summitteret, cuius non solum praeceptis sed etiam factis excitatae animae redire in semet ipsas et respiscere patriam etiam sine disputationum concertatione potuissent

⁶²⁵ *Contra acad.,II,1,1*: oro autem ipsam summi Dei Virtutem atque Sapientiam(Cf. 1 Cor 1. 24). Quid est enim aliud, quem mysteria nobis tradunt Dei Filium?

⁶²⁶ *Contra acad.,III,7,14*: tamen ne aut academicorum argumenta quasdam nebulas uideantur offundere aut doctissimorum uirorum auctoritati, inter quos maxime tullius non mouere nos non potest, superbe nonnullis resistere uideamur, si uobis placet, prius pauca contra eos disseram, quibus uidentur disputationes illae aduersari ueritati.

⁶²⁷ *Contra acad.,III,20,43*: Nulli autem dubium est gemino pondere nos impelli ad discendum auctoritatis atque rationis. Mih i ergo certum est nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere; non enim reperio ualentioem.

*“Tratando-se de razoamentos sutilíssimos –deste modo em efeito já tenho buscado, desejando impacientemente compreender que seja a verdade, não crendo somente, mas também entendendo- entretanto confio encontrar entre os platônicos, o que não repugne a nossas sagradas escrituras”.*⁶²⁸

Encerrando-se desta maneira a intervenção de Agostinho, incentivando os ouvintes a seguir-lhe e a imitar-lhe, diante do que Alípio, que não tem deixado a sua prerrogativa de juiz, mesmo acumulando a defesa dos acadêmicos, aceita que se retira vencido da discussão, para proclamar sua sentença onde reconhece que Agostinho tem tratado as questões mais espinhosas que apresentavam maior dificuldade, combatendo-as com força, expondo com moderação suas convicções e clarificando os pontos mais escuros,⁶²⁹ exaltando, ao mesmo tempo, o modelo de análise feita.

⁶²⁸ *Contra acad., III, 20, 43*: Quod autem subtilissima ratione persequendum est -ita enim iam sum affectus, ut quid sit verum non credendo solum sed etiam intellegendo apprehendere impatienter desiderem- apud Platonicos me interim, quod sacris nostris non repugnet, reperturum esse confido.

⁶²⁹ *Contra acad., III, 20, 44*: prorsus nequaquam digne ammirari possum, quod tam facete aspera, tam fortiter desperata, tam moderate conuicta, tam dilucide obscura tractata sunt.

4. Encerramento.

Por ser esta obra do *Contra Academicos* o primeiro escrito conservado de Agostinho, ao tentar mostrar o pensamento do autor a respeito da situação ou estamento da verdade nestes três livros, tenho buscado em todo momento, não extrapolar esta análise, recorrendo à interpretação de textos posteriores sem mais, pelo perigo de que possam ter sofrido uma elaboração ou reformulação. Para isso, além de ajudar-me dos diversos autores citados, tenho procurado analisar os próprios textos considerados mais relevantes e iluminá-los com o próprio pensamento do autor, encontrado nas obras contemporâneas de Cassiciaco, principalmente, e em outras que, com a sua explicitação, tenham ajudado a uma melhor compreensão do exposto ou auxiliado com a sua confirmação, ou possível comparação, avalizada no conjunto destas.

Levando isto em consideração, pode-se afirmar que na presente obra, Agostinho consegue mostrar as convicções que o levam a superar o ceticismo acadêmico, como afirma Alípio na sua sentença, e a passar a sua experiência e as suas descobertas aos seus discípulos, a quem está treinando a seguir o mesmo percurso e a evitar os seus erros. Também consegue animar ao seu amigo Romaniano, que representa o leitor da sua obra, a crer que podia seguir-lhes e, na esperança de fazê-lo, um dia abraçar aquilo que passa a expor.

O resultado dessa exposição parece cingir-se muito ao acontecido no percurso da sua vida quando encontra na filosofia de Platão, redescoberta através de Plotino⁶³⁰ e com muita probabilidade de Porfírio, o caminho para ultrapassar o sensível e chegar ao inteligível, passando da exterioridade para a interioridade. “*Rapidamente voltei inteiro em mim mesmo*”⁶³¹ afirma ao terminar de ler os livros platônicos. Através destes chega à evidência da luz da razão, que o leva a conhecer pela filosofia as verdades inteligíveis, como a do próprio autoconhecimento, além de outras verdades físicas, éticas e dialéticas, ressaltando ainda a moralidade do saber e as suas nefastas conseqüências. E conhece a figura do Filho de Deus e a possibilidade de gozar da felicidade divina na outra vida, depois de toda uma catarse de purificação dos sentidos nesta.⁶³² Coisa muito difícil e reservada para um número reduzido de pessoas.

⁶³⁰ Cf. *Contra acad.*, III, 18, 41: em quem voltou a brilhar a doutrina de Platão, superando toda obstinação e pertinácia, desfazendo assim as nuvens do erro.

⁶³¹ *Contra acad.* II, 2, 5: prorsus totus in me cursim redibam.

⁶³² Cf. *Contra acad.*, I, 8, 23; III, 9, 20.

Também focaliza nesse percurso seguido, a leitura das cartas de Paulo, nas quais identifica o Filho de Deus com a mesma Sabedoria de Deus que se humilha até a carne humana, e realiza o desejo do homem de poder conhecer Deus, bastando para isso crer nele. Coloca assim, ao alcance de todos, e não apenas de uns poucos, a possibilidade do conhecimento de Deus já nesta vida. Acredita ainda no valor da purificação para aqueles que nesta vida queiram ser felizes, pois podem abraçar a Deus, chegando desta maneira à Suma Medida, ao Pai através do Filho, que é a Verdade.⁶³³

A exposição destas suas descobertas flui habilmente através da tríade filosofia e sabedoria, razão e autoridade e, finalmente, Platão e Cristo. E passa sutilmente por todas, num crescimento gradual que mostra que não só não existe contradição entre umas e outras, como cada membro de cada binômio ilustra e representa uma parte daquela verdade descoberta a raiz dos dois diversos momentos que, embora complementares como se tem tentado mostrar, correspondem aos dois diferentes encontros: o dos livros platônicos que lhe iluminaram para conhecer com a luz da razão a verdade inteligível que ensinava a filosofia platônica, recuperando o critério para o conhecimento da verdade e, o das cartas paulinas que lhe descobriram que a própria razão iluminada com uma luz mais intensa, podia conhecer a verdade manifestada em Cristo e a sua autoridade, pois, além da Sabedoria de Deus, era a própria Verdade, o Deus Filho abaixado até a carne, tornando-se via para o homem poder subir até a Suma Medida, até o Deus Pai.

⁶³³ Cf. *De beata vi.*, I,4,34-35; *De ordine II*,9,26.

5. Referências Bibliográficas.

Augustinus, *Contra Academicos*, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL), v.63, Recensuit Pius Knöll, Academiae Litterarum Vindobonensis, Vindobonae–Lipsiae, Hölder-Pichler-Tempsky, A.G., 1922.

Em Português:

- *A Cidade de Deus*, Tradução de Oscar Paes Leme, Vozes, 2ª Edição, Petrópolis, 1990.
- *A Cidade de Deus*, Tradução de Oscar Paes Leme, Editora das Américas, São Paulo, 1964.
- *A doutrina cristã*, Tradução e introdução Nair de Assis Oliveira, Coleção Patrística, São Paulo, 2002.
- *A Trindade*, Tradução Agostinho Belmonte, Revisão e notas complementares Nair de Assis Oliveira, Coleção Patrística, São Paulo, 1995.
- *As Confissões*, Tradução de Frederico Ozanam Pessoa de Barros, Edições de Ouro, Rio de Janeiro, 1970.
- *Confissões*, Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina, Editor: Victor Civita, 2ª Edição, São Paulo, 1984.
- *Confissões*, Tradução J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina, Livraria Apostolado da Imprensa, 9ª Edição, Porto, 1977.
- *Confissões*, Tradução Maria Luiza Jardim Amarante, Coleção Patrística, Paulus, São Paulo, 1997.
- *Diálogo sobre a Ordem*, Tradução, introdução e notas de Paula Oliveira e Silva, Edição bilíngüe, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2000.
- *O livre arbítrio*, Tradução com introdução e notas por António Soares Pinheiro, Faculdade de Filosofia, Braga, 1986.
- *O livre arbítrio*, Tradução, organização, introdução e notas Nair de Assis Oliveira, Coleção Patrística, Paulus, São Paulo, 1995.

- *Solilóquios e A Vida Feliz*, Tradução Ir.Nair de Assis Oliveira, Coleção Patrística, Paulus, São Paulo, 1998.

Em Italiano:

- *La Controversia Accademica*, Dialoghi I, Introduzione, traduzione e note a cura di Domenico Gentili, Testo latino a fronte, Città Nuova Editrice, Roma, 1970.
- *Contro gli Accademici*, Introduzione, traduzione, note e apparati di Giovanni Catapano, Testo latino a fronte, Bompiani, Milano, 2005.
- *La felicità*, Dialoghi I, Introduzione, traduzione e note a cura di Domenico Gentili, Testo latino a fronte, Città Nuova Editrice, Roma, 1970.
- *I Soliloqui*, Dialoghi I, Introduzione, traduzione e note a cura di Domenico Gentili, Testo latino a fronte, Città Nuova Editrice, Roma, 1970.
- *Le Confessioni*, Introduzione, traduzione, note e indici a cura di Carlo Carena, 2°edi., Testo latino a fronte, Città Nuova Editrice, Roma, 1969.
- *L'Ordine*, Dialoghi I, Introduzione, traduzione e note a cura di Domenico Gentili, Testo latino a fronte, Città Nuova Editrice, Roma, 1970.
- *Le Ritrattazioni*, Introduzione generale di Goulven Madec, Traduzione, note e indici di Ubaldo Pizzani, Testo latino a fronte, Città Nuova Editrice, Roma, 1993.
- *Le Lettere I\70*, Traduzione di T.Alimonti (1-30), E. L.Carrozzi (31-70), Note di Luigi Carrozzi, Testo latino a fronte, Città Nuova Editrice, Roma, 1992.
- *La Città di Dio, V.3*, Introduzione, traduzione e note di Domenico Gentili, Testo latino a fronte, Città Nuova Editrice, Roma, 1991.
- *La Città di Dio, V.2*, Introduzione e note di D.Gentili e A.Trapè, Traduzione di Domenico Gentili, Testo latino a fronte, Città Nuova Editrice, Roma, 1988.
- *La Città di Dio, V.1*, Introduzione A.Trapè, R.Russel e S.Cotta, Traduzione di Domenico Gentili, Testo latino a fronte, Città Nuova Editrice, Roma, 1978.
- *La Trinità*, Introduzione A.Trapè e M.F.Sciacca, Traduzione di Giuseppe Beschin, Testo latino a fronte, Città Nuova Editrice, Roma, 2ª edizione, 1987.
- 1991.
- *Contra litteras petiliani donatistae libri tres*, Testo latino a fronte, Città Nuova Editrice, Roma, 1970.

Em Espanhol:

- *Contra los Académicos*, Obras Filosóficas III, Introducciones y notas de Victorino Capánaga, Texto bilingüe, 5ª edición, B.A.C., Madrid, 1982.
- *Las Confesiones*, Obras de San Agustín II, Edición crítica y anotada por el Padre Ángel Custodio Vega, Texto bilingüe, 5ª edición, B.A.C., Madrid, 1968.
- *Solilóquios, De la Vida Feliz, Del Ordem*, Obras de San Agustín I, Preparado por el Padre Victorino Capánaga, Texto bilingüe, 3ª edición, B.A.C., Madrid, 1957.
- *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, Obras de San Agustín V, Introducción y notas de Luis Arias, Texto bilingüe, 2ª edición, B.A.C., Madrid, 1956.

Abreviações:

Contra Acad: *Contra Academicos.*

Conf: *Confessiones.*

De beata vi: *De beata vita.*

De libero arb: *De libero arbitrio.*

De util.cred: *De utilitate credendi.*

Retract: *Retractationes.*

Solilo: *Soliloquia.*

Autores clássicos:

- Calcidio, *Commentario al Timeo di Platone*, Testo latino a fronte, A cura di Claudio Moreschini, Bompiani, Milano, 2003.
- Cícero, M.T., *Academicorum reliquiae cum Lucullo*, recognovit O. Plasberg, Stutgardiae et Lipsiae in Aedibus B.G. Teubneri, MCMXCVI.
- Cícero, M.T., *De finibus bonorum et malorum*,
- Cícero, M.T., *Dell'Oratore*, Testo latino a fronte, BUR, Milano, 2001.
- Cícero, M.T., *Della Repubblica*, G.C. Sansoni, Firenze, 1968.
- Cícero, M.T., *I Libri Accademici. Passi scelti*, Testo latino e traduzione a cura di Elisabetta Riganti, Pitagora Editrice, Bologna, 1995.

- Cícero, M.T., *Tuscolane*, Testo latino a fronte, BUR, Milano, 2001.
- Laerzio, Diogene, *Vite dei filosofi*, Editore Laterza, Sexta edizione, Roma-Bari, 2003.
- Platão, *A Republica 478a*, Introdução tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, 5 edição, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1987.
- Platone, *Fedone*, Con testo a fronte, Traduzione e note di Manara Valgimigli, Editori Laterza, Roma-Bari, 2000.
- Platone, *Fedro*, Testo a fronte, Traduzione e note di Monica Tondelli, Oscar Mondadori, Milano, 1998.
- Platone, *La Repubblica*, Con testo a fronte, Traduzione di Franco Sartori, Editori Laterza, Roma-Bari, 1999.
- Platone, *Menone*, Testo greco a fronte, A cura di Giovanni Reale, Bompiani, Milano, 2000.
- Platone, *Teeteto*, Con testo a fronte, Traduzione e note di Manara Valgimigli, Editori Laterza, Roma-Bari, 2002.
- Plotino, *Enéadas, I-II*, Traducción y notas de Jesús Igal, Editorial Gredos, Madrid, 1992.
- Plotino, *Enneadi*, Testo greco a fronte, Traduzione, introduzione, note e bibliografia di Giuseppe Faggin, Bompiani, Milano, 2000.
- Porfirio, *Comentario al "Parmenides" di Platone*, A cura di Pierre Hadot, Vita e Pensiero, Milano, 1993; Do vol. II di Pierre Hadot, Porphyre et Victorinus, Études Augustiniennes, 1968.
- Porfirio, *Introduzione agli intelligibili 32*, Traduzione, commento e note con in appendice il testo greco di A.R. Sodano, Associazioni di studi tardoantichi, Quaderno di KOINΩNIA, Napoli, 1979.
- *Stoici Antichi, Tutti i Frammenti*, Secondo la raccolta di Hans von Arnim, A cura di Roberto Radice, Testo greco a fronte, Bompiani, Milano, 2002.
- Virgilio, P.M., *Eneide*, Edizione integrale con testo latino a fronte, Cura e versione di Mario Scaffidi Abbate, Newton, Roma, 1994.

Outros autores:

- Alfarcic,P.,*L'évolution intellectuelle de Saint Augustin I: Du Manichéisme au Néoplatonisme*,E.Nourry,Paris,1918.
- Allard,G.H.,*Arts libéraux et langage chez saint Augustin*, in *Arts libéraux et Philosophie au Moyen Âge*,Actes du Quatrième Congrès International de Philosophie Médiévale,Université de Montreal,Canada, 27 août –2 septembre 1967,Paris,1969, pp.481-492.
- Alvarez Turienzo,S.,¿*Alianza de filosofía y religión? Problema agustiniano*, en *Charisteria Augustiniana Iosepho Oroz Reta dicata*, curantibus P. Merino et J.M.Torrecilla, tomus alter: *Philosophica*, Madrid 1994 (=Augustinus 39), pp. 21-43.
- Baguette,Ch.,*Une période stoïcienne dans l'évolution de la pensée de saint Augustin*,RÉAug 16,Paris,1970,pp.45-77.
- Bermon,E.,*Le Cogito dans la pensée de Saint Agustin*,J.Vrin,Paris,2001.
- Boyer,Ch.,*Agostino filosofo*,Bologna,1985.
- Boyer,Ch.,*Christianisme et néo-platonisme dans la formation de saint Augustin*, nouvelle éd. Revue par l'Auteur, Roma,1953, (Paris 1920, pp. 151-161).
- Boyer,Ch.,*L'Idée de Vérité dans la Philosophie de Saint Augustin*, Paris.1940.
- Brochard,V.,*Les Sceptiques Grecs*,J.Vrin,Paris,1923.
- Catapano,G.,*Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino*,Stud. Ephem.Aug.,77,Roma,2001.
- Cayré,F.,*Initiation à la philosophie de Saint Augustin*,Bibliothèque Augustinienne,Études-Philosophie ,1,Paris,1947.
- Cilleruelo,L.,*La primera meditación agustiniana*,Augustinus,13,Madrid, 1968,pp.109-123.
- Cipriani,N.,*Il rifiuto del pessimismo porfiriano nei primi scritti di S.Agostino*,Augustinianum,37,Roma,1997,pp.113-146.
- Cipriani,N.,*Le fonti cristiane della dottrina trinitaria nei primi Dialoghi di S.Agostino*,Augustinianum 34,Roma,1994,pp.253-312.

- Cipriani, N., *Le opere di Sant' Ambrogio negli scritti di Sant' Agostino anteriori all' episcopato*, La Scuola Cattolica 75, Milano, 1997, pp. 763-800.
- Cipriani, N., *Sulla fonte Varroniana delle discipline liberali nel De Ordine di S. Agostino*, Augustinianum 40, Roma, 2000.
- Combes, G., *S. Augustin et la culture classique*, París, 1927.
- Courcelle, P., *Gymnases et Philosophie dans la littérature latine*, Études Augustiniennes, Paris, 1984, pp. 373-384.
- Courcelle, P., *La figure du philosophe d'après les écrivains latins de l'antiquité*, Études Augustiniennes, Paris, 1984, pp. 415-431.
- Courcelle, P., *Lecteurs païens et lecteurs chrétiens de l'Enéide*, Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres 4, 1, Paris, 1984.
- Courcelle, P., *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Éditions E. de Boccard, Paris, 1968.
- Custodio Vega, A., *Antecedentes Histórico-Genesisicos de la Filosofía de San Agustín, El Escepticismo*, Religión y Cultura, Madrid, 1931, pp. 50-71.
- Cutino, M., *I Dialogi di Agostino dinanzi al De regressu animae de Porfirio*, en *RechAug* 27, 1994, pp. 41-74.
- Cutino, M., *Scetticismo e anticristianesimo nei "Dialoghi" di Agostino*, en *Orpheus*, 15, 1994, pp. 46-75.
- Dahl, A., *Augustin und Plotin*. Lund, 1945.
- Dennis, K., *Contra Academicos de san Agustín. Una anotación al libro III*, Augustinus 26, Madrid, 1981, pp. 95-101.
- Dewart, J. Mc. W., *La autobiografía de Casiciaco*, « Augustinus » 31, Madrid, 1986.
- Diggs, B. J., *St. A. Against the Academicians: Traditio 7. 1949-1950*, pp. 73-93.
- Doignon, J., *Allégories du retour dans le Contra Academicos de saint Augustin*, Latomus 52, 1993, pp. 860-67.
- Doignon, J., *La fortuna y el hombre afortunado. Dos temas parenéticos del prólogo del libro I Contra Académicos*, edición y prólogo de J. Oroz Reta, Madrid, 1986 (*Augustinus* 31, nº 121-122), pp. 79-85; *La Ciudad de Dios* 176, El Escorial, 1963, pp. 79-85.

- Doignon,J.,*La praxis de l'admonitio dans les Dialogues de Cassiciacum de saint Augustin*, en *Vetera Christianorum* 23,1986,pp.21-37.
- Doignon,J.,*Leçons méconnues et exégèse du texte du Contra Academicos de saint Augustin*, *RÉAug* 27,Paris,1981,pp.67-84.
- Doignon,J.,*Les images virgiliennes d'Apollon et le vrai Soleil d'Agustin à Cassiciacum*, in *Présence de Virgile*, Actes du Colloque, 9, 11 et 12 décembre 1976(Paris E.N.S. Tours) édité par R.Chevallier («Caesarodunum »,XIII bis, numéro special),Université de Tours,Institut d'Études latines et Centre de Recherches A. Piganiol,Paris,1978,pp.175-183.
- Drewniok,P.,*De Augustini Contra Academicos libris III*, Diss.Breslau,1913.
- Du Roy,O.,*L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*,[ÉAA],Paris,1966.
- Dutton,B.D.,*Augustine, Academic Scepticism, and Zeno's definition*, *Augustiniana*,Louvain,2003,pp.7-30.
- Ferrisi,P.A.,*La svolta antropologica di Agostino:l'anno 400*,*Augustinianum* 34,Roma,1994,pp.377-394.
- Fuhrer,T.,*Augustin,Contra Academicos:vel De Academicis Bücher 2 und 3*, Walter de Gruyter,Berlin-New York,1997.
- Fuhrer,T.,*Das Kriterium der Wahrheit in Augustins "Contra Academicos"*, *Vigiliae Christianae* XLVI,1992,pp.257-275.
- Gentili,D.,*Introduzione generale*,in Sant'Agostino,*Dialoghi I:La controversia accademica, La felicità, L'ordine, I soliloqui, L'immortalità dell'anima*, Introduzione,traduzione e note a cura di D.Gentili,Roma 1970,pp.VII-XLV,spec.pp.VIII-XIV.
- Gerosa,P.,*Santo Agostino e l'imperialismo romano*,*Miscellanea Agostiniana*, vol.II, Roma,1931,pp.977-1040.
- Gilson,É.,*Introduction a l'étude de Saint Augustin*,Deuxieme édition,Librairie Philosophique J.Vrin,Paris,1943.
- Guzzo,A.,*Agostino dal «Contra Academicos» al «De vera religione»*, Torino, 1956,(prima ed. Firenze 1925).

- Hadot,P.,*Citations de Porphyre chez Augustin*,Revue des Études Augustiniennes,6,Paris,1960.
- Hadot,P.,*Le Contra Academicos de s.A. et l'histoire de l'Académie; Annuaire de l'École pratique des Hautes Études*,sect.V;Sciences religieuses,Annuaire, 77,1969-1970(1969),pp.291-297.
- Hadot,P.,*Porphyre et Victorinus*,2 vol.,Études Augustiniennes,Paris,1968.
- Henry,P.,*Plotin et l'Occident*,Spicilegium Sacrum Lovaniense,Louvain,1934.
- Holte,R.,*Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*,[ÉAA 14],Paris- Worcester(Mass.)1962, p.310,n.2.
- Ipólito di Roma,*Tradizione Apostólica*,Paoline,Milano,1995.
- Kirwan,C.,*Augustine against the Skeptics: The Skeptical Tradition*, Berkeley, 1983.
- Lausberg,H.,*Elementi di retorica*,Traduzioni di Lea Ritter Santini,Il Mulino,Bologna,1969.
- Lazzati,G.,*L'Aristotele perduto e gli scrittori cristiani*,Vita e Pensiero, Milano,1933.
- Lévy,C.,*Cicero Academicus.Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*,École Française de Rome,1992.
- Madec,G.,*A propos de la thèse de Pierre Hadot sur Porphyre et Victorinus*,2.- *Augustin dans la these de Pierre Hadot*,RÉAug 16,Paris,1970,pp.170-178.
- Madec,G.,*Le Christ de Saint Augustin.La Patrie et la Voie*,Desclée,Paris,1989.
- Madec,G.,*Bonheur, philosophie et religion selon saint Augustin*, en *Penser la religion.Recherches en Philosophie de la Religion*,Presentation de J.Greisch,Paris,1991,pp.53-69.
- Madec,G.,*Chronique Porphyrienne*,RÉAug.,15,Paris,1969,pp.174-180.
- Madec,G.,*L'historicité des « Dialogues » de Cassiciacum*,RÉAug.,32,Paris, 1986,pp.207-231.
- Madec,G.,*Saint Augustin et la philosophie*,Notes critiques,[ÉAA 149],Paris, 1996,pp.15-24.
- Madec,G.,*Thématique augustinienne de la Providence*,RÉAug 41,1995,

Paris,pp.291-308.

- Marrou, H.I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 145, E. de Boccard, Éditeur, Paris, 1938.
- Michel, R., *L'Hortensius de Cicéron, histoire et reconstitution*, Les belles lettres, Paris, 1958.
- Molina, M.A., *Felicidad y sabiduría: Agustín en noviembre de 386*, Augustinus 18, Madrid, 1973, pp.355-372.
- Mosher, D.L., *The Argument of St. Augustine's Contra Academicos*, AugStud 12, 1981, pp.102-13.
- Mourant, J.A., *Augustine and the Academics*, RechAug 4, Paris, 1966, pp.67-96.
- O'Meara, D., *Plotin. Une introduction aux Ennéades*, Traduction de l'anglais par Anne Banateanu, 2a. édition, Cerf, Academic Press Fribourg, Paris, 2004.
- O'Meara, J.J., *Augustine and Neo-platonism*, Recherches Augustiniennes, Paris, 1958.
- O'Meara, J.J., *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine*, Études Augustiniennes, Paris, 1959.
- O'Meara, J.J., *Studies in Augustine and Eriugena*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1992.
- O'Meara, J.J., *The Young Augustine. The Growth of St. Augustine's Mind up to his Conversion*, Longmans, Green and Co., London, 1954.
- Oroz, J., *Contra Academicos de S. Agustín*, Estudio literario, Helmántica 6, 1955, pp.131-149.
- Oroz, J., *Los diálogos de Casiciaco. Algunas observaciones estilísticas*, Augustinus 13, Madrid, 1968, pp.327-344.
- Oroz, J., *Una polémica agustiniana contra Cicerón. Fatalismo o presciencia divina?*, Augustinus 26, Madrid, 1981, pp.195-220.
- Pépin, J., "Ex platoniorum persona". *Études sur les lectures philosophiques de Saint Augustin*, Adolf M. Hakkert-Editeur-Amsterdam, 1977.
- Pépin, J., *Saint Augustin et la dialectique («the Saint Augustine lecture series»*, 2, Augustinian Institute, Villanova University), Villanova, 1976.

- Pépin, J., *Théologie cosmique et théologie chrétienne* (Ambroise, Exam. I 1, 1-4), Paris, 1964.
- Perelman, Ch., *La méthode dialectique et le rôle de l'interlocuteur dans le dialogue*, Justice et raison, Bruxelles, 1963.
- Perler, O., *Recherches sur les Dialogues et le site de Cassiciacum*, Augustinus 13, Madrid, 1968, pp.345-352.
- Pfligerdorffer, G., *Notas sobre algunos textos de S.A. en sus obras "Contra Academicos" y "De Beata Vita"*: CD 176, 1963, pp.464-488.
- Plinval, G. de, *La technique du dialogue chez saint Augustin et saint Jérôme*, in *Actes du premier Congrès de la Fédération internationale des Associations d'études classiques* (août-sept. 1950), Paris, 1951, pp.308-311.
- Pohlenz, M., *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, Traduzione di Ottone De Gregorio, Note e apparati di Beniamino Proto, Bompiani, Milano, 2005.
- Reale, G., *Agostino e il Contra Academicos*, in *L'Opera Letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano*, (Palermo: Edizioni Augustinus, 1987), 13-30.
- Reale, G., *Storia della filosofia greca e romana, Volume VI*, Bompiani, Milano, 2004.
- Runia, D.T., *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana*, Introduzione e traduzione di Roberto Radice, Vita e Pensiero, Milano, 1999.
- Sciacca, M.F., *S. Agostino: la vita e l'opera. Itinerario della mente*. Brescia. 1949.
- Solignac, A., *Doxographies et manuels dans la formation philosophique de saint Augustin*, Recherches Augustiniennes, Paris, 1958, pp.113-148.
- Solignac, A., *Réminiscences plotiniennes et prophyriennes dans le début du De Ordine de Saint Augustine*, "Archives de Philosophie », 20, 1957, pp.446-465.
- Svoboda, K., *Ideas sobre la felicidad en las primeras obras de San Agustín*, "Augustinus" 4, Madrid, 1959, pp.195-201.
- Testard, M., *Saint Agustin et Cicéron, I, Cicéron dans la formation et dans l'oeuvre de Saint Augustin*, Études Augustiniennes, Paris, 1958.
- Theiler, W., *Gnomon*, 25, Berlin-München, 1953.
- Theiler, W., *Porphyrios und Augustin*, M. Niemeyer Verlag, Halle, 1933.
- Valentin, P., *Un "protreptique" conservé de l'Antiquité: le Contra Academicos*

de saint Augustin.RSR 43,Strasbourg,1969,pp.1-26;97-117.

- Winkler,K.,*La théorie augustinienne de la mémoire à son point de départ, in Augustinus Magister (I)*,Congrès International augustinien,Paris 21-24 septembre 1954,3 voll.,Paris 1955,pp.511-519.
- Zum Brunn,E.,*Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin: des premiers dialogues aux « Confessions »*,« Recherches Augustiniennes »6, 1969,pp.1-102.