

JOSÉ MARIA SILVA ROSA

EM BUSCA DO CENTRO

INVESTIGAÇÕES SOBRE A NOÇÃO DE ORDEM
NA OBRA DE SANTO AGOSTINHO

PERÍODO DE CASSICIACO



UNIVERSIDADE CATÓLICA EDITORA

JOSÉ MARIA SILVA ROSA

EM BUSCA DO CENTRO

**INVESTIGAÇÕES SOBRE A NOÇÃO DE ORDEM
NA OBRA DE SANTO AGOSTINHO**

PERÍODO DE CASSICIACO

UNIVERSIDADE CATÓLICA EDITORA

*À memória
do pai, Cesário,
à mãe Benigna,
à Isabel e ao João Pedro*

© UNIVERSIDADE CATÓLICA EDITORA
Lisboa, 1999
Edição preparada pela Editorial Verbo
Composição: C.A. - Artes Gráficas
Impressão: Rolo & Filhos - Artes Gráficas, Lda.
em Fevereiro
Depósito Legal n.º 134913/99

APRESENTAÇÃO

Esta obra, *Em busca do Centro*, dissertação de mestrado, foi defendida em 1997, na Faculdade de Ciências Humanas da UCP, em Lisboa. Nela propôs-se o autor reconstituir, nas suas linhas essenciais, o itinerário intelectual que levou o jovem Agostinho de um inicial racionalismo absoluto ao limiar da fé cristã depois de ter vivido as experiências vagabundas do maniqueísmo e do cepticismo.

O título, como refere a *Nota Prévia*, surgiu subitamente por intuição da angustiante ausência representada pelas duas cadeiras vazias de Van Gogh. Nelas se encontra simbolizada, em oco e vazio, a excentricidade, o desnorte, a inquietação das almas que perderam o rumo, o centro das suas vidas.

Agostinho é a demonstração viva e dramática, humanamente exemplar, da situação de alguém que se sente intimamente perdido e afanosamente se procura. Pode dizer-se que todo o seu esforço intelectual converge para um ponto central — a compreensão do desejo de felicidade e sua plena realização —, temática que se revela cada vez mais pujante e luminosa ao longo da sua imensa obra, mas que o autor deste trabalho procura surpreender ainda em estado de efervescência nos diálogos de Cassiciaco, *Contra academicos*, *De beata vita*, *De ordine*.

E fá-lo, recorrendo à ideia de ordem, que depressa se lhe impôs como centro aglutinador de todo o pensamento de Agostinho. Numa 1.^a parte, o autor aplica-se a evidenciar as virtualidades, o sentido e o alcance da noção de ordem, por oposição às diversas *desordens* doutrinárias que mais a denunciam e reclamam, como sejam, sobretudo, o racionalismo, o maniqueísmo e o cepticismo. Superado o maniqueísmo, por via das contradições internas em que incorre — *materialismo* ou *indiferença ontológica*, incompatibilidade com a or-

dem —, Agostinho sente que é necessário começar tudo de novo, desde os fundamentos ontológicos, gnosiológicos e éticos. Uma 2.^a parte é, por isso, dedicada pelo autor ao estudo das três grandes dimensões pelas quais se distende analogicamente a ideia de ordem — ontologia, gnosiologia e ética, reconhecidas em relação de mútua e necessária dependência.

A realidade espiritual, descoberta por Agostinho graças aos platônicos, e a afirmação da *Criação* divina do mundo contida no *Gênesis*, permitiram-lhe conceber uma realidade diferenciada, que se estende hierarquicamente por três grandes regiões: Deus, alma e mundo. Imersos no tempo, a alma e o mundo revelam-se inconsistentes, instáveis e inquietos, habitados por um dinamismo que os impele inexoravelmente para um fim, para um centro de pacificação, estável e permanente. Deste modo, o *ser*, o *conhecer* e o *agir* — dimensões que caracterizam o homem como tal —, são os grandes vectores através dos quais cresce e ondula todo o dinamismo de que são portadores, função de uma ordem ou relação universal que tudo convoca e congrega na superior unidade de um mesmo e único centro. Quase podemos dizer que a mútua correspondência e convertibilidade destas três dimensões antecipa, de certo modo, o axioma escolástico da convertibilidade dos transcendentais: *unum, verum, bonum, pulchrum*, etc. Por isso, cada uma destas dimensões, tomada isoladamente, contém já, ainda que de modo implícito, nas suas grandes linhas, a visão integral da realidade que a obra posterior virá desenvolver e explicitar.

Na sua análise, o autor serviu-se metodologicamente do esquema tripartido da *causa essendi, ratio intelligendi e ordo vivendi* formulado mais tarde no *De civitate Dei* (VIII, 4). Aplicado retrospectivamente como fio condutor revelou-se particularmente fecundo, demonstrando, desse modo, a continuidade de um pensamento em progressão e aprofundamento do que foi a intuição inicial, mas sempre aberto a novas descobertas e aquisições no seu concreto autodesenvolvimento. A hermenêutica agostiniana em que *lugares* posteriores esclarecem e cumprem *lugares* anteriores e aqueles, por seu turno, são preparados e esclarecidos por estes, constituiu-se como *circularidade criadora*, assente numa *presencialidade essencial*. Sem rejeitar o ponto de vista hermenêutico-evolutivo ou genético-evolutivo, cumpre ter presente as suas limitações, como a propósito observa o autor. De resto, o mesmo Agostinho o justifica: «aquilo que compreendo inunda a minha alma com a rapidez de um raio..., mas a locução é muito diferente, lenta, longa e, enquanto as palavras vão surgindo, o que havia compreendido foge para o seu esconderijo» (*De catechizandis rudibus*, 2, 3). Foi assim com grande lucidez e argúcia que o autor descobriu nos diálogos de Cassiciaco um fio condutor, uma mesma ideia directriz, que os relaciona e articula entre si. A aplicação desse esquema faz ressaltar a coerência das ideias e doutrinas formuladas nos três diálogos de Cassiciaco acima referidos, os quais, por isso mesmo, constituem uma trilogia. Após ter refutado no *Contra academicos*, o relativismo e o cepticis-

mo, Agostinho lança as bases da fundamentação lógica do princípio de conhecimento de si mesmo, que prolongará no *De beata vita* pela tensão teleológica para a verdade e para a felicidade, desenvolvendo, por último, no *De ordine*, o fundamento objectivo capaz de integrar essa dupla tensão finalística.

Na dinâmica temporal, o *cogito* impõe-se como primeira manifestação ou epifania da *Ordem*, a partir do qual é possível e necessário ordenar toda a realidade. Neste sentido, o *cogito da ordem* (gnosiologia) volve-se *ordem do cogito* ou *pensamento*, a anunciar o célebre aforismo que põe na razão o fundamento e a legitimidade de toda a possível e efectiva ordenação. Descoberta e reconhecida no interior da própria consciência, a ordem apresenta uma base ontológica, pois é o próprio ser que por ela se exprime e, por isso mesmo, a *dita* e reclama onde quer que esteja ausente ou se encontre de menos.

Analisando-se a si mesmo e à humanidade, Agostinho reconhece-se desorbitado, excêntrico, radicalmente desorientado e inquieto, como agulha magnética que perdeu o rumo e não descansa enquanto o não reencontra. À apreensão intuitiva da desordem ontológica corresponde psicologicamente a inquietação que, por último, vemos concretizar-se no desejo de felicidade. Mais uma vez é a experiência a ensinar que só é possível alcançar a verdadeira felicidade no respeito e observância da ordem do amor — fruir das coisas superiores e utilizar as inferiores. Mas é sobretudo no vértice do pensamento filosófico-teológico de Agostinho que a ideia de ordem se revela em todo o esplendor da sua fecundidade hermenêutica. Sintetizando todas as aquisições anteriores, podemos dizer que o pensamento filosófico-teológico de Agostinho se move dentro de duas grandes coordenadas: a *memória* e o *desejo*. Memória transpsicológica ou imemorial, porquanto inscrita na própria estrutura ontológica do homem, e que uma tendência ou desejo natural e espontâneo, mas livre e inteligentemente assumido e potenciado, procura a todo o custo igualar. A memória desencadeia o desejo e este cresce interiormente em esforço de reencontro e acordo com um passado inaugural que o justifica na sua existência e plenitude de cumprimento ou satisfação.

Nos livros dos platônicos colheu Agostinho uma concepção nova e exaltante de ser — o ser espiritual —, a que logo associou a ideia de *Criação*, recebida da tradição judaico-cristã. Antes de qualquer ordem no tempo, está a ordem do ser como condição de possibilidade de toda a ordem existente ou, mais e melhor, como causa de todos os seres — *causa essendi* —, e, por isso mesmo, como *ratio cognoscendi e ordo vivendi*. A *memória imemorial* da *unidade primeira* é então assumida e identificada por Agostinho na historicidade do Éden. Por sua vez, o desejo, sempre a solicitar e a requerer o concurso do homem, avoluma-se e dilata-se a dimensões humanamente impossíveis. Desejo de um «sábado à tarde» — satisfação plena e definitiva de todos os desejos expressos e ocultos —, que a revelação cristã lhe anuncia incomensurável com o tempo, mas por

vir num imenso e interminável presente de felicidade e de paz, no sábado da Vida Eterna (Conf. XIII, 36). Deparamo-nos aqui com a concepção agostiniana de uma natural continuidade entre a filosofia platónica e a revelação cristã. Continuidade que, no entanto, não anula a descontinuidade maior da novidade ou diferença. Na verdade, se a Encarnação do Verbo é entendida como resposta às aspirações profundas, mas ignotas, dos platónicos, não é menos certo que Agostinho nunca deixou de a considerar como uma iniciativa de Deus, como expressão sublime do seu amor pelos homens, sempre livre e excedente, incomensurável com todas as humanas possibilidades e expectativas. Em sintonia perfeita com Agostinho, Leonardo Coimbra escreverá, séculos mais tarde, a propósito do Verbo que se fez carne e habitou entre nós: «é o Sol inteligível descendo voluntariamente a iluminar a indecisão platónica, a resposta de Deus à insuficiência angustiosa dos homens» (A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre, p. 23). No Verbo de Deus que se fez carne reside o Centro de toda a eficaz convergência e ordenação e foi isto que Agostinho reconheceu faltar a todas as filosofias anteriores.

Estas apenas algumas das ideias-chave que o autor desenvolve e articula com singular mestria e coerência na feliz tentativa de reconstituir o itinerário espiritual de Agostinho em busca do Centro. Demonstrando pleno domínio da matéria e notável conhecimento de caminhos já trilhados, o autor não receia emitir a sua opinião sempre que lhe pareça justificada, ainda que para isso se tenha de afastar de nomes sonantes. A posição assumida, p. ex., a respeito de uma hermenêutica evolutivo-genética ou compreensivo-integradora é fruto de uma clarividência e honestidade intelectual a lembrar resposta análoga de Isabelle Bochet aos que minimizam o valor histórico das *Confissões* só porque nelas certos acontecimentos e episódios são sujeitos a uma interpretação teológica: «a releitura de uma experiência espiritual passada supõe sempre uma reinterpretação, mas esta é busca da verdade» («Le livre VIII des Confessions: récit de conversion et réflexion théologique», *Nouvelle revue théologique* 118 [1996], pp. 363-384).

Obra de profunda meditação e análise, *Em busca do Centro* apresenta-se enriquecida por um notável conjunto de notas explicativas que não só iluminam o texto, mas promovem e estimulam ainda a reflexão pessoal. De referir, pelo seu grande poder de sugestão, as notas do Cap. III sobre a *metáfora da viagem*, bem demonstrativas do acentuado pendor simbólico do pensamento de Agostinho.

Lisboa, Julho de 1998
M. B. Costa Freitas

NOTA PRÉVIA

É inútil levantar-se antes da aurora, e trabalhar pela noite dentro, para comer o pão dum trabalho duro, porque ele o dá aos seus amigos, até durante o sono, reza o Salmo 126.

Durante o tempo que durou a presente investigação, muitas vezes este versículo nos acudiu naturalmente ao espírito — algumas delas *noite dentro*. Se nos perguntassem porquê, hesitaríamos em responder concretamente. Mas nele afirma-se um tipo de relação com o tempo e a vida, um *estar* essencial e simples que muitas vezes procurámos e raramente conseguimos. No realismo das metáforas utilizadas — *levantar-se antes da aurora*, *trabalhar pela noite dentro*, *receber o pão durante o sono* — encontrávamos nós a lição simples de uma sabedoria campestre que, desse modo, denunciava a inutilidade das ilusões de auto-suficiência e as *tentações de Hércules*, e trazia notícias de uma gratuidade insondável que *cobre de bens os amigos*. E não raro a noite reparadora e boa conselheira acabou por conceder o que o diurno e aturado esforço reflexivo não conseguia formular.

Mas a proibidade do *Sirácida* — *Antes de falar, informa-te* (18, 19) — remetia para uma exigência ritmada e laboriosa, onde a palavra escrita deveria surgir no *terminus* de um esforço pela verdade, de um cuidado na informação e confrontação rigorosas. Vai mais longe a precisão da fórmula: denuncia todas as formas de saber apressado, de falatório, e a atitude *dos triunfantes* ou pretensamente iluminados que, não curando da obra lenta e obscura, rapidamente caem no psitacismo vazio e arrogante.

Por isso, o conselho honesto e prudente do filho de Sirá relevava de uma sensatez aparentemente mais consentânea com o ritmo e as exigências da dita *metodologia de investigação*. De qualquer modo, a aparente oposição entre a

confiança manifesta pelo salmista na superabundância divina, e o cuidado providente e *cientificamente correcto* do *Sirácida*, resolvemo-la nós, *de facto*, trabalhando neste tempo que nos foi dado.

Efectivamente, o tempo foi a encruzilhada — a nossa cruz, *crux interpretum* — onde a admonição salomónica e o incisivo da ordem «antes de falar, informa-te» se encontraram, e onde nós nos encontrámos também, não sem algum maravilhamento, a observar-nos *in motu*. O tempo da graça e o tempo do esforço não foram, pois, dois tempos, mas misteriosamente um e o mesmo. Pensamos que também foi esta a experiência de Santo Agostinho, poeta da Graça, sempre em meio de esforçados trabalhos *matutinos* e *vespertinos*.

Reza outro Salmo (41, 8) que «*um abismo atrai outro abismo*». Em poucos lugares isto é tão patente como no pensamento de Agostinho. Foi a pensar nesta tensão dramática entre *dois abismos* — o homem e o divino — que demos a este trabalho o título «Em busca do Centro». Apesar da metáfora pitagórica ser também genuinamente agostiniana, como se verá, o título acudiu-nos subitamente quando observávamos as duas célebres *Cadeiras* de Van Gogh (*Cadeira de Braços de Paul Gaugin* e *Cadeira de Vincent com seu Caclimbo*, Dezembro de 1888) e entre elas intuímos algo da *ausência* angustiante que o pintor queria expressar. É possível que tal título tenha algum significado num tempo de *excentricidade* e de topografias mentais paradoxalmente férteis em *centros*, mas, ainda assim, inelutavelmente reveladoras de uma busca do *Centro*. Agostinho tentou demonstrar isso a partir da sua experiência de perda, desorientação e encontro. Todo o seu esforço noético convergiu para um *ponto*, e até lá chegar teceu a obra que nos legou. É nossa intenção refazer em parte os nexos, as razões e as mediações periféricas que configuram esse movimento de recentramento, nomeadamente reconhecendo a ordem por que o próprio Agostinho progrediu.

* *

Deve-se uma palavra de justo agradecimento a quem nos acompanhou e ajudou ao longo da investigação.

Antes de mais, à Universidade Católica Portuguesa nas pessoas do Sr. Professor Doutor José Manuel Toscano Rico, Director da Faculdade de Ciências Humanas da UCP, pela constante disponibilidade, e ao Sr. Professor Doutor Joaquim Cerqueira Gonçalves, Director do Departamento de Filosofia, pelo inesperado de sugestões que, desfazendo lugares feitos, sempre se revelaram profícuas. A ambos os protestos do nosso agradecimento.

Aos Professores Doutores Joaquim Teixeira e A. Mendo Henriques pela crítica com que *joeiraram*, pelo estímulo e reparo metodológico durante a parte lectiva do Mestrado. Ao Professor Dr. Carlos H. do C. Silva, cuja

mestria há muito abriu a porta de uma *estranheza* que continua a habitar-nos.

E ainda ao P.^o Francisco Pires Lopes, S.J., da *Brotéria*, pela facilidade na obtenção de bibliografia, e ao Eng.^o António José Paulino, da *Internel*, pela ajuda informática.

Finalmente, ao orientador directo desta dissertação, o Professor Doutor Manuel Barbosa da Costa Freitas. Desde os bancos desta escola nos veio estimulando no estudo do pensamento de Santo Agostinho, e agora teve paciência para nos orientar neste trabalho, partilhando o melhor da sua reflexão. Pelo tempo gasto a discutir o esquema global da investigação e a corrigir os nossos erros, pelo precioso apoio bibliográfico, a nossa gratidão.

Sintra,

1 de Junho de 1997,

Memória de São Justino, filósofo e mártir

INTRODUÇÃO

1. Retornar a Agostinho?

Ao iniciar uma investigação sobre alguns escritos de Agostinho estamos conscientes de nos inserirmos numa já longa tradição do pensamento ocidental. Com efeito, em todas as épocas posteriores houve quem voltasse à sua obra, quer para nela encontrar princípios de solução para as questões cruciais, que constituem o intemporal da condição humana¹, quer para com ela litigar — duelo que Agostinho, aquém e além do tributo pago ao seu tempo, nunca rejeitou.

Se Agostinho é um dos obreiros e dos *tabus*² do pensamento ocidental, não espanta que, por afinidade ou contraposição, um questionamento essencial recorrentemente aí volte para se refontalizar, para se deixar interpelar e ir mais além. «Sucede, porém, que esse regresso a Agostinho suporia o acolhimento da

¹ Para um conspecto genérico da presença de Agostinho no pensamento moderno e contemporâneo, vide Paul Denis, «Présence de saint Augustin dans la pensée moderne», in *Filosofia* 3 (1954), pp. 9-17; Jean Guitton, *Actualité de Saint Augustin*, Grasset, Paris, 1955; Erich Przywara, *Augustin. Passions et destins de l'Occident*, Cerf, Paris, 1987; Henri-Irénée Marrou, *Saint Augustin et l'Augustinisme*, Seuil, Paris, 1956; Fr.-J. Thonnard, «Saint Augustin et les Grands Courants de la Philosophie Contemporaine», in *Revue des Études Augustiniennes* 1 (1955/1-4), pp. 69-80. Neste texto, além da reconhecida presença de Agostinho na fenomenologia, nas filosofias da existência, existencialismo, na filosofia da linguagem, no espiritualismo francês, faz o autor o levantamento das teses principais apresentadas nas comunicações dos *Congressos Internacionais Agostinianos*, que tiveram lugar em Paris e Roma, em 1954 (cf. *Augustinus Magister*, Congrès International Augustinien, Paris, 21-24 Septembre 1954, III Vols., Études Augustiniennes, Paris, [s.d.]; e *S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea. Atti del Congresso italiano di filosofia agostiniana*, Roma 20-23 Ottobre 1954, Edizioni Agostiniane, Roma, impress. 1956). Estes eventos do agostinismo são de facto indispensáveis para quem quiser atender à *actualidade* de Santo Agostinho. Mas para além destes eventos marcadamente agostinianos, e de obras expressamente dedicadas à *actualidade* do mestre de Hipona, são de superior relevância as dezenas de milhares de referências, entre traduções de obras e estudos sobre o seu pensamento, que vêm consignadas no *Répertoire Bibliographique Internationale*, só desde 1950 até 1995, bem como no *Bulletin Augustinien*. Para a presença de Agostinho e do agostinismo no pensamento português vide Gama Caeiro, «Presença de Santo Agostinho no pensamento filosófico português», in *Didaskalia* 19 (1989/1), pp. 81-94; Joaquim Cerqueira Gonçalves, «Augustinismo», in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, I vol., Editorial Verbo, Lisboa/São Paulo, 1989, cols. 511-514, e J. M. Cruz Pontes, «Augustinismo em Portugal», in *Logos...*, I vol., 1989, cols. 514-519.

² Vide Eduardo Lourenço, «Santo Agostinho — Tabu do Ocidente?», in *Didaskalia* 19 (1989/1), pp. 69-79.

sua interpelação por inteiro, que não suporta uma discriminação entre as categorias que, cumulativamente, nutriram a sua atitude perante a cultura, que terá de ser aberta, por irradiação de amor e não por imposição de força egoísta.»³

Foi dito que Agostinho autonomizou intelectualmente a latinidade. De facto, se a *translatio studii* supõe um complexo processo de continuidade com o fundo histórico, filosófico e cultural que o antecede⁴, não há dúvida de que a sua obra constitui o *corpus* textual onde o mundo latino, cada vez mais afastado do Oriente, se matriculará⁵, e pelo qual se irá compreender, interpretar e inventar⁶. E à cabeça desse trabalho de Hércules, onde avultam obras como *Confessiones*, *De Trinitate*, ou *De civitate Dei*, surgem precisamente os diálogos filosóficos do período de Cassiciaco, de que nos iremos ocupar particularmente.

É por essa autonomia, e porque em certos momentos entreviu tanto quanto pôde a importância do seu papel, que foi chamado a primeira consciência ocidental⁷. E é igualmente por isso que o Ocidente é agostiniano⁸. Não queremos pois, acercar-nos deste pensador genial de forma asséptica, mas antes comprometida, porque ele ostenta em si as *cicatrices* da condição humana. Talvez ninguém como Agostinho tenha trazido tão magistralmente ao verbo essa dimensão de queda, presente no fundo mítico e cultural dos povos desde a noite antiquíssima, e nele particularmente na figura da inquietação. Neste recorte, a experiência pessoal de Agostinho poderá assumir um alcance univer-

³ Joaquim Cerqueira Gonçalves, «Prefácio à edição portuguesa» da obra de Francis Ferrier, *Saint Augustin*, PUF, Paris, 1989 [Europa-América, Mem-Martins, s.d.], p.12.

⁴ Esta continuidade foi magnificamente demonstrada por Henri-Irénée Marrou, na obra *Saint Augustin et la Fin de la Culture Antique*, Boccard, Paris, 1938.

⁵ Cf. *Epistula* 20, 3.

⁶ Vide Fulbert Cayré, «Saint Augustin, initiateur de l'École d'Occident», in *Ciornale di Metafisica* 9 (1954/4), pp. 449-463. Hannah Arendt, cujo estudo sobre Agostinho — *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischer Interpretation*, Berlin, 1929 — a orientou decisivamente no seu próprio percurso, salienta justamente em Agostinho esse imenso poder de começar: «Quod initium eo modo antea nunquam fuit. Hoc ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit» (*De civitate Dei*, XII, 20, 4).

⁷ Dirão alguns, com André Mandouze, *L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris, Études Augustiniennes, 1968, p. 27, «o primeiro moderno».

⁸ E pelagiano, por reacção anti-agostiniana. Cf. Bernard Plonger, «Faut-il dire que la Déclaration des droits de l'homme de 1789 rend à l'Occident toute sa valeur pélagienne?», in *Du jansénisme à la laïcité, les entretiens d'Auxerre*, Maison de sciences de l'homme, Paris, 1987, p. 220, cit. por Jean-Claude Eslin, «Le grand tournant augustinien», in *Esprit* 143 (1988/10), p. 120. Na p. 119 referia: «Harnack, Bernard Plonger, bien d'autres, ont dit que le débat de Pélage et d'Augustin est le débat matriciel, archétypique, qui forme la conscience occidentale, et ce débat n'est pas terminé. Sommes-nous maîtres de notre liberté? Ou notre aptitude à nous déterminer nous-mêmes dépend-elle de domaines que nous ne pouvons déterminer nous-mêmes?»

sal⁹, porque ele viveu em profundidade o Homem, quer nos rasgos de grandeza e plenitude, quer nos recessos de miséria e contradição. Universalidade que, paradoxalmente, lhe advém da fisionomia própria, encarnada, agónica, situada, singularíssima como uma obra de arte, como se, por arte doutro Fídias, tivesse encarnado concretamente a *ordem* universal que os gregos demandavam. Assim, aceder ao mundo e ao pensamento de Agostinho, mil seiscentos e tantos anos volvidos, pode ser também ler-se e reconhecer-se nele: «regressar a Agostinho significa sempre a peregrinação pelo mistério humano»¹⁰; descobrir nele o pulsar do irmão inquieto, o homem de carne e osso, o incendiado vindo do deserto, ou o pagão que nos habita.

Antes de mais, ao longo desta investigação, queremos *conviver* com Agostinho. Impõe-se todavia, que o façamos através da mediação possível: os textos. Teixeira de Pascoas sugeriu mesmo que essa mediação não é imprescindível¹¹. Haverá outras mediações porventura mais *imediatas*. De qualquer modo, para aceder ao *espírito* é inevitável a passagem pela *letra*. Mas para lá deste *terminus quo*, da acribia na investigação, do cuidado na interpretação, da fidelidade ao facto, da atenção ao comentário, procuraremos fazer com ele uma experiência de pensamento. E que a erudição dos estudiosos nunca nos afaste do seu contacto, eis a *regra de ouro* que procuraremos seguir.

Também por isso, se bem que tenhamos que compreendê-las, e com elas manter um íntimo diálogo, procuraremos não nos escudar por detrás das *autoridades* em Agostinho com temor de arriscar a nossa própria aportação e leitura, porque se nos apropriarmos da razão da autoridade, então teremos outrossim a autoridade da razão¹².

Quer isto dizer também, ao iniciar esta investigação sobre o pensamento do catecúmeno de Cassiciaco¹³, que estamos cónscios das dificuldades que a mesma comporta. Pelo carácter dinâmico da sua reflexão constantemente *in fieri*, em busca de novas sínteses que são outros tantos pontos de partida para

⁹ Cf. Joaquim Cerqueira Gonçalves, «Prefácio...», pp. 9,20; John O'Meara, *La jeunesse de Saint Augustin*, Paris, Plon, 1958, pp. 15,16. *passim*, afirma que «l'histoire du genre humain et celle d'Augustin sont semblables. (...) Augustin fut convaincu de la vérité d'une telle théorie de la vie humaine par la manière dont elle s'était vérifiée dans sa propre vie». É neste sentido que se deve compreender que Agostinho tenha incluído «dans ses *Confessions* non seulement le récit de sa propre vie, mais aussi des données sur celles de Monique, d'Alypius et de Victorinus». Assim, «le récit de celle [conversion] d'Augustin est, dans une certaine mesure, celui d'une conversion-type: c'est l'histoire de Chacun». E Eduardo Lourenço, «Santo Agostinho — Tabu...», pp. 71,72: «A conversão de Santo Agostinho é um dos poucos actos transcendentais da cultura ocidental», um «acontecimento mítico da história da subjectividade cristã».

¹⁰ Joaquim Cerqueira Gonçalves, «Prefácio...», p. 23.

¹¹ Vide: *Santo Agostinho*, Assírio & Alvim, Lisboa, 1995.

¹² Cf. *Epistula* 118, 4, 26-27.

¹³ Cf. *Retractationes*, Prologus, 3.

ulteriores aprofundamentos; pela espantosa retórica de um mestre também na arte de criar realidade pelo espelho; pela amplitude dos temas que abordou e polémicas que travou; pela ousadia subtil de uma solução alcançada no alto de sinuosos argumentos; pela vastidão da sua cultura; e sobretudo pela posteridade espiritual que gerou — é quase desencorajador o volume da produção sobre as diferentes dimensões do pensamento de Agostinho¹⁴ —, o pensamento de Agostinho é de molde a fazer vacilar os *cedros do Líbano*.

Não pudemos, pois, deixar de nos interrogar sobre o sentido de tamanha investigação que nos precede e nos envolve: atenção ao *eterno* na filosofia agostiniana, e portanto *um a propósito* para com Agostinho filosofar? Mera curiosidade intelectual por um pensador que de tão prolífico nunca deixou de pairar como sombra sobre a cultura ocidental? Prolongamento do debate Pelágio-Agostinho, quer para fazer sair o homem da sua *menoridade culpável*, quer para mostrar os limites do seu *ilusório* progresso? Regresso saudoso a uma visão *ordenada* da sociedade, do mundo e da história, de molde a combater a insistente insegurança que grassa na hora? Intento de superação de um adâmico complexo de culpa, de molde a avançar *para além do bem e do mal*?¹⁵ Interesse teológico, eclesiológico, dogmático, moral? Mera pesquisa histórica, filológica, literária? Simplesmente, uma boa temática para concluir uma qualquer dissertação? Pouco menos que esmagados por esta inesgotável, pletórica e «babélica» investigação, parece-nos impossível que já não tenha sido dito, sobre Agostinho, *quase tudo* de todas as maneiras. *Quase tudo*, dissemos!

Não poucas vezes, antes e ao longo desta investigação, nos questionámos sobre se ao menos alguma vez chegaríamos a *tocar a orla do seu manto*. E paradoxalmente, sempre sentimos com verdade que *no e para lá do truísmo*, do lugar feito, da retórica, do apólogo — «*si Augustinus adest, sufficit ipse tibi*» —, do panegírico, das loas e investigações mil vezes repetidas, algo de espantosamente novo continua a desafiar quem se aproxima desta obra de génio. Como se, por imperativo próprio do pensamento ardente do nómada, uma corda em nós não pudesse deixar de vibrar enarmonicamente ao ritmo daquele coração

¹⁴ Referia a este propósito um dos mais insignes augustinólogos actuais, Goulven Madec, «Christus, scientia et sapientia nostra. Le principe de cohérence de la doctrine augustinienne», in *Recherches Augustiniennes* 10 (1975), p. 77: «(...) j'ai souvent pensé que la production écrite sur Augustin était de nature à décourager, non seulement les lecteurs de bonne volonté, mais aussi les spécialistes, patrologues et même augustinien».

¹⁵ Friedrich Nietzsche, *Carta a Franz Overbeck, 31 de Março de 1885*, apud Marcel Neusch, *Augustin. Un chemin de conversion*, Desclée de Brouwer, Paris, 1986, p. 9: «(...) Je viens de lire pour me distraire les *Confessions* de saint Augustin. Oh! ce vieux rhéteur, qu'il est faux et papelard! qu'il fait rire! quelle duplicité psychologique! Valeur philosophique égal à zéro. Du platonisme pour la populace, autrement dit, une mentalité inventée pour la plus haute aristocratie de l'esprit accommodée au goût de natures d'esclaves.»

inquieta. Neste sentido, atrevemo-nos a dizer que nunca tudo foi nem será dito *sobre* Agostinho, porque o essencial continuará sempre à espera de ser dito *de novo* por cada um, reconhecido e actualizado *com* Agostinho. Podemos mesmo dizer que a antítese que Agostinho via entre a *antiguidade* e a *novidade* da Verdade *tardamente* encontrada¹⁶, com alguma força de razão se pode aplicar ao investigador da sua obra: de um certo ponto de vista Agostinho é muito antigo, tão ou mais antigo que ele próprio; de outro é sempre novo, e talvez ainda mais neste tempo de diáspora filosófica¹⁷ em que somos desafiados a não esquecer as questões essenciais que com *rectitudo cordis* também ele colocou. A filosofia agostiniana é uma luta da memória contra o esquecimento, através de uma renovada atenção ao *presente*, de uma vigília que nem começa muito *antes da aurora* nem *vai pela noite dentro*, porque rompe sempre de novo num *hic et nunc*.

Por isso, a recorrente afirmação de crise ou morte iminente da filosofia, comum em trabalhos filosóficos, e que parece ser tema obrigatório, ou moda reiterada, em todas as épocas, é talvez manifestação dissimulada de um certo narcisismo intelectual, como se assim *a contrario* estes trabalhos ganhassem urgência e valor acrescidos. É de tal modo insistente esta justificação que acaba por tornar-se uma banalidade, gerida pacífica e comodamente por certo saber, a que agrada a afirmação de crise permanente, já que isso transmite uma ilusão de perigo, e confere uma *séria* pertinência à reprodução de *saberes perenes* que visariam justamente colmatar a crise e coroar os saberes¹⁸.

Dizer que fomos nós que retornámos e elegemos Agostinho, ou melhor, parte da sua obra, como objecto da nossa investigação só é verdade em certo sentido. Noutro não corresponde à verdade e seria mesmo presumir. E se é verdade que há uma dose considerável de sintonia pessoal com a investigação — o que não é *conditio sine qua non* para que a obra nasça, mesmo com alegria —, a verdade é que em muitas coisas na nossa vida parece ter trabalhado um invisível fio condutor que escapou à nossa mente planificadora e às nossas mãos executoras e nos constituiu *amadores*. Passe a nota mais íntima, não deixa de ser para nós enigmático que as coisas verdadeiramente fundamentais na nossa vida tenham acontecido *malgré nous*. E esta investigação não é excepção.

¹⁶ *Confessiones*, X, 27, 38: «Sero te amaui, pulchritudo tam antiqua et tam noua, sero te amaui!»

¹⁷ Diáspora que culminaria num impensável nihilismo. Cf. Stanislas Breton «Penser l'histoire. Entretien avec Stanislas Breton sur la *Cité de Dieu*», in *Esprit* 205 (1994/10), p. 103.

¹⁸ Cf. o paradoxo da filosofia da *no man's land* em Carlos Silva, «Valor e essência da Filosofia», in *Actas do I Congresso Nacional Luso-Brasileiro de Filosofia — Revista Portuguesa de Filosofia* 38 (1982/2), pp. 255-273; Joaquim Cerqueira Gonçalves, *Fazer Filosofia — Como e Onde?*, Faculdade de Filosofia-UCP, Braga, 1990, p. 59: «não há filosofia de regiões indefinidas».

2. Princípios hermenêuticos

A máxima do mestre medieval perante o aprendiz de nadador que hesitava em entrar na água, aplicar-se-ia aqui às mil maravilhas: só se aprende a nadar nadando! E se mesmo assim resiste, talvez um empurrão valha mais que mil argumentos, não vá ele ficar enamorado da sua figura espelhada na água.

Seja como for, o que interessa mesmo é principiar, já que «não importa por onde começemos, pois aqui havemos de voltar»¹⁹. Pretendendo mostrar-nos a vacuidade de todo o movimento, e por isso de toda a interpretação, tecido ilusório que os mortais vão tecendo para se entreterem a matar as horas, também elas ilusórias, Parmênides acaba talvez por nos dar às escondidas aquilo que parecia recusar-nos. A lhanza do fragmento é a lição hermenêutica por excelência: a interpretação é uma tarefa *in fieri*, nunca terminada. E isto não significa o relativismo, como certas hermenêuticas serôdias apregoam. Pelo contrário, seria tentar desvelar o pensável oferecido pelo texto a cada momento — *νῦν ἔστιν*. Mas nunca a veleidade dos mortais ouse crer que aprisionou a realidade nas suas malhas. E assim, a lição do poeta de Élia poderia ser o contrário do que sempre se disse.

Ora, também o nosso trabalho se defronta com este movimento omnipresente de antecipação e retorno, constitutivo do pensamento de Agostinho: umas vezes a palavra escrita antecede, prepara e esclarece o que será, ou não, uma ulterior experiência; outras Agostinho tem a experiência intuitiva de determinada realidade, mas ainda não tem palavras para a comunicar. Encontramos então o retor numa frenética actividade de criação de linguagem, tentando forçar as portas do sentido por um intenso trabalho do verbo, de modo a tornar explícito o que está em transe de maturação. Poderíamos pois, saber *por onde* começar?

Mas esta desfasagem entre pensamento e a sua expressão escrita — o texto — legitima precisamente o nosso propósito de vivificar os nós de sentido incoativo que, já se encontrando, por exemplo, na quinta de Cassiciaco, só à luz de textos posteriores se tornarão de todo explícitos. Por isso, as principais noções através das quais Agostinho expressa a ideia de ordem que procuraremos dilucidar são sobretudo *vectores*, *flechas-de-sentido*, *ideias-força*, não completas, perfeitas, mas dinâmicas, animadas de intencionalidade, passíveis de história, expectantes pelo ulterior adimplemento das suas incoações e implicações, por ainda não estarem completamente presentes a si mesmas, no sentido de cons-

¹⁹ Parmênides, *Poema*, frg. 5: «...ἔνδον δέ μοι ἔστιν ὀππόθεν ἄρξομαι· τόθι γὰρ πάλιν ἴξομαι αὐτίς.»

ciencializadas e possuídas nas suas implicações e desenvolvimentos. Este momento, verdadeira *aurora do pensamento* de Agostinho, porém, nas suas imprecisões e *claro-escuros*, colhe já a tonalidade por que sempre se orientará: um pensamento essencialmente relacional e diferencial.

Exactamente porque nem tudo ainda aí é claro, a não ser na orientação matricial, e porque o seu pensar ainda não ganhou a maturação e o aprofundamento que o estudo contínuo lhe trará, será em textos posteriores que o filho de Mónica, retrospectivamente, irá atribuir pleno significado a esses vectores ali presentes, por vezes reorientando-os para o sentido e o saber que, nesse momento, a vida, a experiência, a reflexão, já lhe alcançaram. Depois das investigações de Charles Boyer, Pierre Courcelle, John O'Meara e Goulven Madec²⁰, entre outros, não é possível continuar a sustentar hoje a tese que, desde o século passado, tentava pôr em conflito os *diálogos de Cassiciaco* com escritos posteriores, nomeadamente com *Confissões*. Uma convicção, que ao longo deste estudo dos escritos se firmará cada vez mais, é que em Cassiciaco estão já esboçados os contornos fundamentais e as grandes linhas que nortearão o pensamento de Agostinho. O desenvolvimento posterior, as inflexões e correcções, e mesmo as autocríticas no que diz respeito a algumas concessões à ética estóica e ao neoplatonismo, não invalidam o princípio geral. A partir daqui Agostinho não *mudará* o seu pensamento: visará aprimorá-lo sempre mais, focar melhor a lente em ordem a uma síntese sempre problemática. Por este sinuoso e *parabólico* percurso importa fomentar *rectitudo cordis* e *sanctitas vitae*.

Portanto, o próprio Agostinho não só permite, mas exige, ser interpretado quer prospectivamente, quer retrospectivamente. Só esta dialéctica temporal nos poderá abrir uma cada vez maior compreensão dos textos de molde a nunca os fechar em fundamentalismos estéreis, abrindo-os ao invés em todas as suas potencialidades, sobretudo aquelas não expressas²¹.

Este será um dos princípios hermenêuticos de que nos socorreremos no nosso trabalho. Donde que Cassiciaco tanto pode ser considerado ponto de partida, como ponto de chegada. Depende do ângulo de visão, o que não

²⁰ *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de saint Augustin*, Beauchesne, Paris, 1920; *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Études Augustiniennes, Paris, 1950; «The Historicity of the Early Dialogues of Saint Augustine», in *Vigiliae Christianae* 5 (1951), pp.172-177; «L'historicité des Dialogues de Cassiciacum», in *Revue des Études Augustiniennes* 32 (1986/3-4), pp. 207-231, respectivamente.

²¹ *De civitate Dei*, XI, 19: «siue cum multa tractantur, ad id quoque perueniatur, quod sensit ille qui scripsit; siue id quidem lateat, sed ex occasione tractandae profundae obscuritatis alia quaedam uera dicuntur.» Neste sentido, consideramos que qualquer obra só estará realmente escrita quando for traduzida em todas as línguas. A tradução, longe de ser uma traição, é o seu horizonte e destino naturais.

invalida, muito ao contrário, o preceito que manda purificar o olhar. De facto, o que mais importa é mesmo aprender a ver e limpar a *acies mentis*, de modo a conseguir a visão mais completa possível. Não se perca nunca de vista, portanto, o princípio seguido na leitura e prospecção do pensamento de Agostinho: se para compreendermos os *escritos de Cassiciaco* é fundamental atendermos ao anterior processo psicológico e intelectual, isto é, à viagem, ou mediações por que aí chegou, o acesso a este processo só nos é facultado por textos posteriores que, por seu turno, foram também influenciados por aquilo que descrevem.

A aparente incongruência não cria dificuldades a Santo Agostinho: cruzemos a *ratio cognoscendi* com a *ratio essendi* e teremos a rede de dupla malha capaz de nos dar o que pretendemos. E o exemplo com que o excelente sermão nos brinda, de modo a explicar o princípio, não poderia ser mais eloquente: diz a Escritura que Esaú nasceu em primeiro lugar e Jacob veio em segundo, agarrando com a mão direita o calcanhar do seu irmão. *Porque a mão saiu primeiro poder-se-á dizer que ela precede em poder e dignidade a cabeça, que saiu depois?*, interroga Agostinho²².

Assim, não só podemos com toda a legitimidade mas devemos, por imperativo do ritmo do seu pensar, subverter a ordem temporal no acesso ao pensamento agostiniano, até o tornar um *leitor do nosso tempo*²³. Para a sabedoria antiga esta perspectiva nunca é viciosa. No paralelo hebraico, segundo a exegese massorética das escolas rabínicas e talmúdicas, sobretudo na vertente hagádica, verifica-se que o texto vai informando a vida, a vida vai configurando o texto e a palavra vai-se explicando a si mesma, numa leitura que tanto é válida do presente para o passado e o futuro, do passado para o presente e o futuro, e do futuro para o presente e o passado. Isto explica-se pelo carácter vivo e integrador da cultura bíblica. O próprio Jesus, ao ler em Nazaré a passagem de Is 61, 1-2 — «O Espírito do Senhor está sobre mim, porque ele me ungiu» —, e ao dizer, em Lc 4, 16-20: «Cumpriu-se hoje aos vossos ouvidos esta passagem da Escritura», consagra a validade desta circularidade criadora. É também para esta *presencialidade essencial* que remetem os livros X-XI de *Confissões*, e veremos que a própria ordem temporal por que Agostinho começa a escrever em Cassiciaco

²² Em *De catechizandis rudibus*, 3, 6, comentando Gn 25, 25, a propósito das relações entre Antigo e Novo Testamento, defende reiteradamente que a ordem cronológica é irrelevante. O que vem depois (no caso, Cristo que cumpre o Antigo Testamento) é que dá completo significado ao que era antes, tal como a hermenêutica do *De doctrina christiana* mostrara já. Cf. Joaquim Cerqueira Gonçalves, «Due amorì fondarono due cità», in *Rivista Internazionale di Teologia e Cultura. Communio* 144 (1995), pp. 29-41 (sobretudo ponto «3. Un'ermeneutica inedita»; este número da revista foi todo dedicado ao tema *Ordine politico e laicità*).

²³ Cf. Joaquim Cerqueira Gonçalves, «Santo Agostinho, leitor do nosso tempo», in *Didaskalia* 19 (1989/1), pp. 127-133; Arnaldo de Miranda Barbosa, «Ordem do tempo e ordem da razão no método agostiniano», in *Filosofia* 3 (1954), pp. 1-8.

acabará por demonstrar isso mesmo. De facto, «(...) a lógica verdadeiramente retroactiva, que permite utilizar o ensinamento escalonar sem o automatismo da ascensão ou da queda pelos seus graus, é dada de forma lapidar no décimo livro das *Confissões*, quando a doutrina dos graus é caracterizada por Santo Agostinho em termos de *graus de memória* (...). [Mas] os diferentes graus da memória não são o retorno a um passado que se poderia até dizer como 'memória de um futuro', como *expectatio* e desejo de felicidade, como Santo Agostinho refere, mas, outrossim, como a memória do *presente eterno* que cria a possibilidade de um acerto (...). É ainda este hiato [abismo de memória que faz sentir o homem "entre dois infinitos"] que mostra que a conjugação cristã da escalada de graus de perfeição supõe como que a inversão do sentido do tempo.»²⁴

A hermenêutica agostiniana escapa assim ao famoso círculo, pois exige e supõe desfazer a sucessividade da ordem cronológica, de modo a cruzar a *ordem da descoberta* com a *ordem da realidade* descoberta²⁵. Isto requer, diríamos, um constante exercício de *analepse proléptica* pela qual, como num reticulado, uns *lugares* vão dando razão de ser e compreensão a outros: os posteriores esclarecem e cumprem os anteriores e são, por seu turno, preparados e esclarecidos por estes, numa dinâmica flectida em antecipação e retorno, fluxo e refluxo, dando-se mútua inteligibilidade²⁶. E com esta hermenêutica circular se vai alcançando uma visão o mais sinóptica possível.

Por terem hipervalorizado a ordem da descoberta, relativamente à realidade descoberta, Prospero Alfaric e outros puderam afirmar que a obra *Confissões* é tendenciosa, vai ao arrepio dos *escritos de Cassiciaco* e, invertendo a ordem de alguns acontecimentos e menosprezando a importância de outros²⁷, oculta, por exemplo, a importância do neoplatonismo. *Mas este está para o cristianismo, como Esaú para Jacob*, responderia tranquilamente Agostinho.

Tal exemplo elevado a princípio exige, portanto, não só que analisemos os próprios escritos desse período, como detectar-lhes ligações com outros textos

²⁴ Carlos Silva, «A doutrina diferencial dos graus de perfeição segundo Santo Agostinho», in *Didaskalia* 26 (1996/1), pp. 189.191-192 (cf. também Pierre Courcelle, *Recherches...*, pp. 37.44 ss.).

²⁵ Goulven Madec, «Notes sur l'intelligence augustiniennne de la foi», in *Revue des Études Augustiniennes* 17 (1971/1-2), pp. 137-142, [2. Le «cercle hermèneutique»] — comentando o «intellige, ut credas, uerbum meum; crede, ut intelligas, uerbum Dei» (*Sermo* 43, 4) —, demonstra como a doutrina agostiniana escapa ao círculo hermenêutico (cf. n. 69, p. 142).

²⁶ Em *Retractationes* — Prologus, 3: «Inueniet enim fortasse quomodo scribendo profecerim, quisquis opuscula mea, ordine quo scripta sunt, legerit. Quod ut possit, hoc opere, quantum potero, curabo ut eundem ordinem nouerit.» —, Agostinho parece sugerir a ordem cronológica. Porém, escrever uma obra de *Revisões, ipso facto*, indica-nos que a perspectiva é muito mais complexa.

²⁷ Cf. também Pierre Courcelle, *Recherches...*, p. 65.

passíveis de trazerem à luz as noções que nos propusermos abordar. Como estes são os primeiros escritos de Agostinho, com excepção de *De pulchro et apto*, que não chegou até nós, terão portanto de ser as obras posteriores a ajudar-nos a compreender estas, não necessariamente de forma directa, mas mostrando-nos o seu percurso até ali. Mas, como sabemos, Agostinho considera tempo perdido aquele que gastou em tantas *ruas da vida*, antes da conversão ao cristianismo. Donde que a relação com esse período teria de ser uma relação polémica — e temos as obras antimaniqueias, que nos dão *a contrario* o recorte do maniqueísmo de Agostinho — e/ou de contrição: e neste caso, entre todas, sobressai a obra *Confissões*. Tanto umas como outras²⁸ são indispensáveis para aceder ao *momento agostiniano* que temos em vista.

Tal interpretação circular, porém, parece que nos obrigaria à leitura integral da obra de Agostinho, pois para compreender a *parte* precisaríamos do *todo*, e assim teríamos de acompanhar na íntegra o desenvolvimento dos princípios e noções presentes em Cassiciaco. Se assim fora, todavia, tal hermenêutica seria impraticável neste âmbito, e a própria tarefa interpretativa em geral ver-se-ia em apuros. Por isso, importa desde já esclarecer o alcance e os limites do uso das obras de Agostinho que não pertencem directamente ao período em questão.

Na I Parte, as obras antimaniqueias utilizadas procuram mostrar e tornar compreensível o esquema intelectual mais persistente de que Agostinho acabava de sair. São textos indispensáveis ao estabelecimento de um contraponto claro e perceptível com os textos deste momento. São portanto obras posteriores que nos ajudam a compreender textos anteriores. E são tanto mais indispensáveis, quanto é certo que nos *escritos de Cassiciaco* não há um antimaniqueísmo sistemático, ainda que por detrás, na sombra de *De ordine*, se encontre um confronto claro com o maniqueísmo.

Por outro lado, sempre que, para tentarmos mostrar toda a importância de uma ideia presente nestes primeiros escritos, recorrermos a lugares de obras posteriores, essas referências serão tomadas como exemplificativas de todos os outros lugares em que tal ideia se poderia confirmar, o que, porém, a ser feito, multiplicaria infundável e inutilmente as citações. Com o próprio Agostinho, fomos compreendendo hermeneuticamente o princípio *ἐν παντὶ παντός*.

Por isso, as referências a obras posteriores, de uma maneira geral, visam tão-só indicar como algumas daquelas *ideias-força* acima referidas, presentes nestes textos temporãos se desenvolveram e se podem encontrar condensadas em fórmulas da maturidade; não se lhes concede aqui um valor probatório e

²⁸ Por exemplo, *De utilitate credendi* também tem um grande valor *confessional*, como outras obras, pontualmente.

demonstrativo, mas apenas indicativo, e que torne possível uma leitura anatrópica a quem a queira fazer. Além do mais, se se busca o *Centro*, toda a investigação, pelo menos *in intentionis ordine*, não pode deixar de se lhe referir. Ainda se pode aduzir mais um argumento exterior: a imensa obra de Agostinho, e talvez paradoxalmente para quem olha de fora, visa uma síntese. Neste sentido, é possível defender que ela orbita em torno de alguns núcleos fundamentais, que passam por *Confissões*, *De Trinitate* e *De civitate Dei*. Estas obras da maturidade, seja de que maneira for, não podem deixar de ser encaradas chave de acesso ao resto da obra de Agostinho, sobretudo de textos anteriores ou doutras polémicas travadas. E por isso, indicações, confrontações, referências, etc., de outras obras, podem e devem ser reconduzidas a estas polaridades.

Porém, diga-se desde já explicitamente, não podemos nem queremos abordar aqui a tão falada *evolução intelectual* de Santo Agostinho, trabalho já feito e profundamente debatido, a ponto de se tornar mais uma *vexata quaestio* das muitas em que o estudo de Agostinho é pródigo. O que também não quer dizer que nos alheemos da progressão psicológica e doutrinal de Agostinho — nem o poderíamos fazer. Significa tão-somente que vamos trabalhar mais de um ponto de vista estrutural.

E não é porque o ponto de vista *hermenêutico-evolutivo*, ou *genético-evolutivo*, que o século XIX viu nascer não faça sentido²⁹. Os trabalhos de Prospero Alfariç, de Charles Boyer, de Pierre Courcelle, Olivier du Roy, Jean-Marie Le Blond, Victorino Capánaga e, mais recentemente, Goulven Madec, Marie-Anne Vanhier, Kurt Flasch, entre outros insignes investigadores, estão aí para demonstrar a sua pertinência. Cumpre, pois, não rejeitar tal método, mas observar-lhe as limitações. De facto, como salienta Goulven Madec, sobretudo foi preciso superar alguns exageros e ingenuidades de uma visão puramente genética das doutrinas, assente quase exclusivamente na sucessão cronológica. E o autor, apesar de concordar em princípio com a abordagem evolutiva, nota justamente que é preciso ter em conta as circunstâncias onde Agostinho *viveu, pensou e escreveu*³⁰. Deste modo, mais que *evolução*, termo anacrónico neste particular, e

²⁹ Karl Friedrich Hermann aplicou-o a Platão, Werner Jaeger a Aristóteles, sendo continuados por muitos outros estudiosos. A dívida da expressão à *fenomenologia* hegeliana é evidente (a afirmação de Hegel, de que não há realidade sem história, influenciou decisivamente a viragem historicista de todo o séc. XIX: Karl Marx, Friedrich Meineck, Leopold Ranke, Wilhelm von Humboldt, Wilhelm Dilthey).

³⁰ Cf. Goulven Madec, «Sur une nouvelle introduction à la pensée d'Augustin», in *Revue des Études Augustiniennes* 28 (1982/1-2), pp. 100-111; o autor discute justamente as *teses genéticas* assumidas por Kurt Flasch na obra *Augustin. Einführung in sein Denken*, Stuttgart, 1980, a que não tivemos acesso. Muito justa parece-nos a observação de Henri-Irénée Marrou, *Saint Augustin...*, p. XI: «(...) saint Augustin fut conduit peu à peu à une révision critique de tout l'apport de [la] tradition antique.» O processo que o «*peu à peu*» manifesta esteve sempre em aberto até à sua morte.

só válido retrospectivamente, conviria recuperar, na abordagem do pensamento antigo, mormente de Agostinho, as noções de *implicatio* e de *explicatio*, de modo a conseguir-se uma visão holística, ou o que chamamos *intensão compreensiva*, que o *concreto* autodesenvolvimento daquelas noções implica — leitura que o *De doctrina christiana* e as *Retractationes* permitem e propõem³¹.

Por todos estes motivos, e por outros que logo se manifestarão, qualquer trabalho sobre um pensamento desta envergadura terá de avançar por desbaste, como se penetrasse numa floresta difícil de trilhar, consciente da impossibilidade de a cada momento dar conta da torrente *dos sugeríveis* que o pensar de Agostinho comporta, pois são outros tantos trilhos que se poderiam abrir. Enquanto o pensador, sintético, tem intuições fulgurantes — «aquilo que compreendo inunda a minha alma com a rapidez de um raio»³² — o exímio *rhetor*, analítico, desdobra-se na procura da sempre o mais exacta possível, ainda que sempre inexata, expressão por que passar a intuição — «mas a locução é muito diferente, lenta, longa, e enquanto as palavras vão surgindo, o que eu havia compreendido foge para o seu esconderijo»³³.

Se devemos estar atentos ao valor a atribuir aos diferentes textos, importa realçar aqui que polaridade quer dizer *diferença* e não *contradição*, e muito menos *negação* da experiência vivida a que se reporta. Se as diferenças são reais, é sobretudo em virtude do alargamento/aprofundamento das sinergias de uma

³¹ Étienne Gilson, *Introduction à l'Étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 1949, pp. 310-311, n. 1, a propósito desta polémica, assume uma posição intermédia: aceita uma *evolução psicológica*, mas não uma *evolução filosófica*. Aliás, a discussão sobre a evolução intelectual de Agostinho descamba às vezes para o semi-sentido porque, previamente, os autores dão por consabidos os termos «evolução», «conversão», etc., quando a montante se exigiria uma dilucidação desses conceitos (Goulven Madec, «Conuersio», in *Augustinus-Lexikon*, I vol., Schwabe Co. AG, Basel, 1986-1994, cols. 1282-1294 consegue uma notável aclaração e síntese). Não foram poucas as vezes que, ao depararmos com esta polémica, nos acudiu uma analogia: está-se com sede, perante um regato de água (cf. *Epistula* 1, 1); estala a polémica sobre a sua origem, por onde passou, deveria ter passado, teria passado se, que afluentes engrossam o caudal, que curvas tem, qual o relevo que atravessa, etc., e, na confusão, alguns não só não bebem como *turvam a água* a quem gostaria de beber pacificamente (cf. a utilização da metáfora a propósito de questões trinitárias em *De fide et Symbolo*, 9, 17). De facto, há quem prefira antes encontrar *contradições* num pensador do que compreendê-lo. Talvez fosse tempo, parafraseando Abel Jeanniére, em *Lire Platon*, de nos livrarmos previamente do agostinismo, ou dos agostinianismos, para ler Agostinho. Mas esta pretensão de desnudamento total para aceder à pureza de um pensamento pode ser ainda uma bela ilusão.

³² *De catechizandis rudibus*, 2, 3: «Maxime quia ille intellectus quasi rapida coruscatione perfundit animum (...)»

³³ *De catechizandis rudibus*, 2, 3: «Nam et mihi prope semper sermo meus displicet. Melioris enim audis sum, quo saepe fruor interius, antequam eum explicare uerbis sonantibus coepero: quod ubi minus quam mihi notus est eualuero, constristor linguam meam cordi meo non potuisse sufficere. (...) illa autem locutio tarda et longa est, longaque dissimilis, et dum ista volvitur, iam se ille in secreta sua condidit (...)»

consciência cada vez mais sinóptica. E se, como já foi referido, numas está ainda o homem que dificultosamente descobriu o mundo espiritual e inteligível, desejoso de se entregar ao *otium philosophandi* e, noutras, o sacerdote, o bispo, o teólogo, consciente do poder e da importância da sua palavra³⁴, convém não os separar em demasia sem o que podemos incompreender de vez Agostinho³⁵.

Ao contrário, também não nos devemos deixar conduzir exclusivamente pela letra do texto. Agostinho é também um homem da oratória, da logomaquia, capaz de utilizar a mais inesperada erística, e por isso devemos estar vígeis, a fim de que a ordem da narração não nos oculte a ordem da descoberta e não sejamos traídos por um verbo mais impetuoso, ou caíamos nas tentações da facilitação. Por exemplo, o que nalgumas dessas obras, nomeadamente em *Confissões*, há de autocritica exacerbada³⁶, de auto-interpretação e narração íntima, volvidos dez, quinze anos, pode obnubilar o processo real da sua evolução. Mas, nem sempre é possível joeirar metodologicamente os momentos, porque muitas vezes a interpretação e a experiência coincidem: há certas realidades no percurso de Agostinho que só existem na medida em que são contadas, narradas, revividas³⁷. É pelo olhar que lança para trás, para o presente dum passado, que ele reconfigura e esquematiza o perfil desse mesmo passado.

³⁴ A partir de certo momento, quando tantos homens eminentes lhe pedem conselho, esclarecimento doutrinal, opinião, Agostinho sabe que a sua palavra tem um peso enorme, pois o orbe cristão tem os olhos postos em África e os ouvidos suspensos da sua voz, passe a hipérbole [cf., v. g., Louis Bertrand, *Santo Agostinho* (trad. port. de A. Cardoso), Apostolado da Imprensa, Porto, 1930, p. 241]. Esse acréscimo de responsabilidade doutrinal retirou-lhe, naturalmente, alguma liberdade de expressão, sobretudo quando o filósofo gostaria de se aventurar nas hipóteses do pensar. Mas o que para si seria hipotético, outros o tomariam como doutrina. Por isso, o sermão, no seu tom mais coloquial, é o lugar natural do Agostinho pastor.

³⁵ Cf. Goulven Madec, «Sur une nouvelle introduction...», p. 106. Wilma van Jess, «La razón como preludio para la fe en san Agustín», in *Augustinus* 21 (1976), pp. 383-389.

³⁶ Isso não deve ser visto como uma intenção deliberada de enviar determinados factos. Depois de historiar esta interpretação, desde o séc. XVIII até 1920, Charles Boyer, *Christianisme et néoplatonisme...*, pp. 13 ss., conclui que «il n'y a pas dans les *Confessions* d'inexactitude volontaire. Nous prenons comme règle directrice de notre recherche celle d'accepter leur témoignage toutes les fois qu'il nous serait impossible de le récuser sans incriminer la bonne foi du témoin. Toutefois, la déformation consciente des faits demeurant exclue, une forte préoccupation doctrinale ne peut-elle pas causer des inexactitudes inconscientes? Tout entier à l'exaltation de la grâce divine, saint Augustin, avec sa fougue africaine, n'aurait-il pas, de la meilleure foi du monde, fait entrer de force les événements dans le cadre de ses idées sur la justification? Pareille hypothèse, si on la propose avec modération, ne peut être exclue a priori.» Todavia, se «on peut ne pas admettre la thèse qu'il développe à partir d'un fait (...) cela n'autorise point à rejeter le fait».

³⁷ Por exemplo, *Confessiones*, II, 5, 9: «Ecce cor meum. Deus, ecce cor meum, quod miseratus es in imo abyssi. Dicat tibi nunc causa nulla esset nisi malitia. Foeda erat, et amauit eam; amauit perire, amauit defectum meum, non illud, ad quod deficiebam, sed defectum meum ipsum amauit (...)»

Aquém do retórico, e do escrúpulo da consciência sensibilíssima de Agostinho, por exemplo, na descrição do *roubo das péras*, sentimos, amiúde, que a retroprojeção *cria* aquilo que seria suposto narrar. Em várias passagens de *Confissões* fica-se justamente com a impressão de que o drama moral existe sobretudo na medida em que é *confessado*.

Neste labirinto, aos poucos, apesar das inevitáveis opções estratégicas³⁸, a temática da *ordem* foi-se-nos impondo, ao longo destes anos, como possível centro aglutinador de todo o pensamento de Agostinho, logo a partir dos *diálogos filosóficos*. Com esta convicção, debruçamo-nos com atenção sobre os escritos e encontramos uma galáxia de inumeráveis nebulosas em busca de um *centro* gravítico, cuja convergência desenhava uma geometria *cardeal e ponderada* — autêntica *rete cardinum in medium vergere* — que só a noção de *ordo* poderia traduzir sinteticamente. Vendo isto, *soubemos* que para compreender melhor o seu pensamento o nosso esforço deveria evidenciar tais linhas-força, captar-lhes a virtualidade, o sentido, o alcance. Até porque esses escritos representam o primeiro esforço noético de Agostinho por refazer um *mundus* que até aí, na sua leitura, não fora senão *in mundus*.

Por isso mesmo, a ideia de *ordem* patente nos escritos que levam o nome da *villa* do seu comedido amigo, torna-se bem mais clara *a contrario*, isto é, se, à contra-luz, a confrontarmos com o esquema ontológico que Agostinho perfilhara até então — maniqueísmo materialista —, e do qual se começa a desvencilhar progressivamente, devendo então aquela noção ser também analisada na sua (in)possibilidade restrospectiva.

A I Parte desta investigação, designadamente o primeiro capítulo, procura determinar a eventual (in)actualidade do intento de pensar a ordem através de um conjunto de desafios e interrogações que, não procurando tanto resposta, têm como única finalidade problematizar e fecundar a reflexão que se vai encetar. Deste modo, serão imediatamente evidentes alguns dos limites, perplexidades e aporias de tal intento. Simultaneamente, procura-se justificar por que razão se considera a ordem *a questão* agostiniana por excelência. Como primeira via possível de acesso à temática tenta traçar-se, ainda que esquematicamente, o perfil das noções de *ordem* e de *desordem*, recorrendo ao que filológica e semanticamente o grego e o latim nos podem oferecer — tendo em atenção as relações que as noções entretecem com outras afins — e também a algumas narrações e símbolos mítico-religiosos primordiais, primeiras formas de resolução da questão.

E nesta pesquisa necessariamente genérica, em que já fomos introduzindo

³⁸ Cf. Joaquim Cerqueira Gonçalves, «Prefácio...», p. 10.

referências a Agostinho, encontramos uma das soluções/tentações mais perenes do Ocidente: o maniqueísmo, cujas teses fundamentais apresentamos no segundo capítulo desta I Parte.

Como durante algum tempo esta foi também a solução agostiniana para o problema, procurámos determinar os contornos do maniqueísmo de Agostinho, de molde a compreender o significado do seu materialismo, tão patente em textos ulteriores. Começou-se por analisar alguns textos antimaniqueus, que têm o valor de *espelho* simétrico em relação ao desiderato procurado nos *escritos de Cassiciaco*. Fomos, pois, reconduzidos ao esquema ontológico prévio à sua conversão, esquema que ele, em *confissão*, considera ter sido a sua grande *desordem*. Interessava, assim, investigar o conteúdo dessa desordem, consubstanciado no *mito maniqueu*, na *regula sanctitatis* e no *materialismo*, ou *indiferença ontológica*. O grande problema aqui, era como compreender a ordem numa ontologia radicalmente dualista. Concluir-se-á que tal era impossível, porque o que era afirmado *de iure* (separação dos princípios) era negado *de facto* (*commixtio* histórica). Portanto, saindo do maniqueísmo urgia refazer tudo — ontologia, gnosologia e ética — desde os fundamentos.

Em função deste objectivo, na II Parte encontramos-nos aos portões da quinta de Verecundo, *rus Cassiciacum*, debruçando-nos sobre o problema principal: como é que Agostinho reconfigura esta tríplice ordem a que nos referimos. Não nos importando muito por onde começar, se pelo *centro*, se pela *periferia*³⁹, demos por nós a pensar que a ordem não se encontrava exclusivamente nem no *Centro*, nem na *periferia*, mas na relação entre ambos. Fariamos assim uma escolha em que não teríamos de *escolher*, isto é, de separar, mas de unir, porque há escolhas que, em vez de exclusivas, são inclusivas.

Com efeito, em si mesmas as três dimensões da ordem estão imbricadas inextricavelmente umas nas outras. A *explanationis ordo*, porém, requeria que se começasse por uma, na consciência de que tal correspondia a uma opção metodológica. Um exemplo desta imbricação: se na ordem da intenção o

³⁹ *Centro* e *periferia* são aqui metáforas cómodas que têm uma tradução imediata no pensamento de Agostinho. Se o neoplatonismo lhe abria os olhos para a realidade inteligível — cf. Jean Brun, *O Neoplatonismo*, Edições 70, Lisboa, 1991, p. 25 (trad. port. de José Colaço, da edição francesa *Le Neoplatonisme*, PUF, Paris, 1988), e a aplicação da imagem da circunferência ao pensamento de Plotino — a conversão no jardim milanês reorientara-o para um Absoluto Espiritual Pessoal, que se revelara historicamente em Cristo — Deus — e que doravante será o *Centro* donde tudo estará suspenso. Alcançada a nova concepção de Deus, realidade summa — «*summa ratio*» —, compreende que Ele não é o *Solitário* de Plotino, mas um Ser de relação consigo mesmo (em Cassiciaco já há esboços de uma reflexão sobre a Trindade), com as criaturas (*periferia*) que criou boas, com a verdade que se dá na razão, com a bondade daqueles que ordenam o seu viver, o seu amor (*relação*).

objectivo de Agostinho é eminentemente ético-religioso, esta auto-ordenação da vida supõe uma ordem ontológica prévia que a possibilite, tendo-a Agostinho reconhecido nos platónicos e na Sagrada Escritura.

Das preocupações imediatas de Agostinho, em Cassiciaco, tendo de certo modo *arrumado a casa* e decidido abandonar o ensino da retórica, uma lhe surgia com particular premência: restaurar a validade e a verdade do conhecimento, que o maniqueísmo e cepticismo, cada um a seu modo, tinham impossibilitado. Para isso, em primeiro lugar, era preciso levar os académicos a tribunal. De facto, sem a legitimação da linguagem e do conhecimento, tudo o que pudesse considerar como verdade e avanço, estaria sempre sujeito ao *ácido* da dúvida céptica e, não fundado em bases sólidas, perigaria a todo o momento. No *Contra academicos* procurará, então, decepar a *hidra do cepticismo*, para utilizar a feliz expressão de Paul Ricoeur, ao recolher-se na interioridade auto-evidente do *coíto*, subindo daí *por degraus* até à Verdade subsistente em si mesma. Por isso, não é meramente lógica a *ordem* cuja diafania acontece na linguagem. Como os platónicos, Agostinho vê aí a *mostração* da própria realidade que acede ao pensar. A hierarquia presente no verbo depende da ordem na própria realidade, da qual aquele que pensa também participa. Somos assim reconduzidos ao plano ontológico, presente de forma atemática em todos os escritos, como se fora um horizonte pressuposto, e de modo explícito e mais sistemático em *De ordine*. Agostinho não sentiu necessidade de elaborar uma obra de ontologia, no sentido técnico do termo, porque a descoberta da realidade espiritual com os platónicos, e a afirmação da Criação, no *Géneseis*, são a visão de ser onde se move. De ambas colhe uma ideia de realidade diferenciada, hierarquizada em três grandes *regiões*: Deus, alma, mundo. E porque as duas últimas regiões de realidade estão imersas no tempo, não se bastam. Considerando o esquema do ponto de vista da duração, encontramos seres instáveis, inquietos, procurando a estabilidade e a inmutabilidade de um *Centro*. E se este dinamismo é verificável em todos os domínios da realidade⁴⁰, é-o de modo particularmente intenso ao nível da consciência.

Assim, toda a realidade acaba por ser encarada teleologicamente. O ser, o conhecer e o agir entrelaçam-se indissociavelmente, como o *De beata uita* mostra. Por outras palavras, ser, conhecer e agir — a que correspondem *causa essendi*, *ratio cognoscendi*, *ordo vivendi* —, são os dinamismos de uma *ordem* relacional cuja unidade se encontra na relação com esse *Centro*, ponto onde justamente a tríplice bissectriz se encontra⁴¹.

Podemos mesmo dizer que cada uma destas dimensões manifesta as outras

⁴⁰ Cf. *De quantitate animae*, 22, 37.

⁴¹ A metáfora geométrica, desenvolvida em *De ordine*, recupera uma visão neopitagorizante de ordem. Note-se, a título meramente exemplificativo e actualizante, que o simbolismo do «centro»

e que, reconduzidas ao seu princípio, são convertíveis, antecipando a máxima posteriormente aplicada aos transcendentais — *inimum, bonum et uerum convertuntur*. Por isso, ainda que cada um dos escritos possa ser lido como resposta a uma pergunta diferente, lidos organicamente, dão-nos a unidade inconsútil que corresponde ao *esquema*, ou seja, à visão de realidade que Agostinho começa a tornar sua, em Cassiciaco.

O nosso autor, contudo, não buscava apenas uma ordem particular, intimista, válida apenas para si próprio, o que obrigava a procurar comunicabilidade e racionalidade à ordenação e ao reconhecimento, sem o que ficaria definitivamente perdido no labirinto da subjectividade. A grande dificuldade de Agostinho, e ao mesmo tempo o grande desafio, foi recuperar as mediações entre ordem ontológica e ordenação. Por outras palavras, contra os académicos, recuperar a verdade do dizer humano. Se Agostinho procurasse apenas resolver o seu caso singular, encontrar o sentido *da sua* vida, não seria tão premente a validação da linguagem. Mas Agostinho estava convicto de que o seu problema — *magna quaestio mihi factus sum!* — era o problema humano. Encontrar um fundamento certo e seguro para o conhecimento humano impunha-se, assim, como tarefa primeira do ponto de vista filosófico. Foi isto que procurámos demonstrar no primeiro capítulo da II Parte. Esclarecida a consciência por via de uma autognose, está-se em condições, no segundo capítulo, de reconhecer unidade diferenciada e relacional da realidade, e eliminar de vez o materialismo maniqueu e a substancialidade do mal. Verifica-se que o contributo do neoplatonismo foi decisivo, mas não bastava. Importava recuperar a noção de Relação, que só a afirmação da Criação mantinha. E entre os diferentes seres da escala ontológica, encontra-se o homem. A autognose reconhecera nele uma tensão para um bem que ainda não fruíra. Esta demanda por um *télos*, que ordena retroactivamente o amor, é elucidada no terceiro capítulo. Aí as características daquilo que o homem naturalmente deseja — absoluto, eterno, imutável — levam a concluir que o *summum bonum* desejado pelo homem não é nenhum daqueles que as escolas filosóficas da antiguidade tardia tinham proposto, mas o Deus revelado historicamente em Jesus Cristo. Platão ainda vislumbrara o divino como fim da alma, mas ignorara o Caminho. Não é o homem que ascende a Deus, mas Deus que primeiro desce ao homem.

Em suma, também os três capítulos convergem para um *Centro*, ou um *cimo divino de Ser*: no primeiro como Verdade; no segundo como Unidade-causa essencial donde estão suspensos todos os seres; no terceiro como Bondade

(*axis mundi*, *ὀμφαλος*, *umbilicus*, etc.), encarado quer ao nível espacial, quer temporal, estrutura toda a pesquisa e hermenêutica de um historiador das religiões como Mircea Eliade, sinal inequívoco da sua inesgotável pregnância.

suma, revelada na condescendência da Encarnação do Verbo. E porque a filosofia parece exigir a experiência cristã, a filosofia agostiniana configura-se finalmente como uma *philosophia christiana catholica*.

Assim, entre escolher e acolher a ordem da própria investigação, e manter em equilíbrio e ordem este mesmo trabalho⁴², eis como fomos *tecendo a trama*.

⁴² Umhas breves indicações de *ordem* metodológica: do texto latino, seguimos as *lectiones* da *Biblioteca de Autores Cristianos* (BAC), uniformizando-as entre si quando isso foi preciso, e cotejando-as com as obras editadas no *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL) e na *Bibliothèque Augustinienne — Desclée de Brouwer*. Nos títulos das obras de Agostinho, e no texto latino citado em nota o 'v' foi sempre grafado com 'u', de acordo com CSEL. No corpo do trabalho expressões correntes, como *verbi gratia*, *modus vivendi*, *ordo vivendi*, foram grafadas com 'v'. Ainda que não tenha sido possível na íntegra, também recorreremos às obras disponíveis na edição *Corpus Christianorum* (CC). As citações deverão ir nas línguas originais. Mas quando por motivos bastantes — reforçar uma ideia, extrair virtualidades, extensão da transcrição —, acharmos conveniente traduzir, as respectivas traduções serão sempre da nossa responsabilidade, mesmo quando as confrontámos com as traduções francesa, castelhana ou portuguesa (naquelas que estão traduzidas em português, que são muito poucas, lamentavelmente). As quotas das citações em latim seguem sempre o critério do CSEL, por esta ordem: livro, capítulo, número divisor de capítulo: por exemplo, *Contra academicos*, I, 3, 7. Nos casos onde não houver livro(s), por ser único, por estar dividido em questões, etc., indicaremos apenas o capítulo/questão e o número divisor de capítulo/questão: por exemplo, *De beata uita*, 1, 4; *De diuersis quaestionibus octoginta tribus*, «De ideis», q.46, 2. Noutros casos é ainda apresentado o livro e, caso este não tenha capítulos, o número divisor do livro por números: por exemplo, *Contra Felicem*, I, 9; *Contra Faustum*, II, 5, etc. Por via de regra os títulos das obras de Agostinho irão sempre completos e em latim. Exceptuam-se aqueles que forem excessivamente longos: por exemplo, *De moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus manichaeorum*, que será abreviado por *De moribus...*, e só não serão referidos em latim quando ao correr do texto português, no corpo do trabalho, isso soasse manifestamente exótico. Por exemplo, num texto rimado em português escrever sempre *Confessiones*, quando o ouvido espera *Confissões*. Ou, ao invés, escrever sempre *Acerca dos costumes...*, quando é mais eufónico *De moribus...* Este é um caso onde a uniformidade, que tentámos manter a todo o custo, poderia retirar uma certa leveza à leitura. No que diz respeito às citações do Antigo Testamento, irão de acordo com a *Biblia Sacra. Iuxta Vulgatam Versionem*, 2 vols., Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart, 1969. As eventuais citações em grego do Antigo Testamento seguirão a edição crítica *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum* (Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1936-1993. As referências em latim e grego do Novo Testamento seguem a edição trilingue (grego, latim, castelhana) de José Bover y José O'Callaghan (*ed. crítica de*), *Nuevo Testamento Trilingüe*, BAC, Madrid, 1994. Quanto ao mais, a metodologia revelar-se-á *in fieri*, segundo o princípio da uniformidade.

I PARTE

POSSIBILIDADE DA ORDEM E MANIQUEÍSMO

CAPÍTULO I

Acesso à ideia de ordem:
natureza, limites, problemas

Se alguém nos obrigasse a sintetizar o pensamento de Santo Agostinho numa única ideia, não nos ocorreria outra senão a de *ordem e busca de ordem*. Em torno desta categoria axial — manifesta em todos os domínios da realidade, e na realidade como um todo⁴³ — equilibrar-se-ão progressivamente todas as outras noções do seu pensamento. Assim, antes de qualquer outra concretização, toda a sua acção pode ser encarada como um esforço de esclarecimento da inteligência para que reconheça a *ordem* estruturante de todas as *regiões da realidade*: da realidade cosmológica à realidade antropológica e ambas por referência, durante muito tempo equívoca, com a *summa* realidade⁴⁴. Esforço da inteligência porque procura reconhecer a *ordem* estruturante de toda a realidade; esforço cometido igualmente à vontade, porque naquele reconhecimento começa já a haver — ou não, o que é mais dramático⁴⁵ — uma disposição, um *pondus*, para se ordenar de acordo com o lugar ontológico que a inteligência reconhece. É esta uma das dimensões fundamentais da *conversio*, cujas dimensões ontológicas, gnosiológicas e ético-morais vão desde o domínio pessoal ao da história universal. Será por aquele reconhecimento do *ipsius locus identifica-*

⁴³ Cf. *In Epistulam Iohannis ad Parthos*, VIII, 7: *De ordine*, 1, 3, 8: «Praeter manifestum — inquit —, accipio; nam praeter ordinem nihil mihi fieri videtur.» Na realidade, ainda que pareça haver desordem por força das irregularidades, das dissonâncias, Agostinho manifesta sempre a crença numa ordem escondida. Esta foi uma das intuições do pensamento grego [Heraclito, frg. 123, «φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ»]; a propósito da presença daquela tríplice ordem no pensamento grego, cf. José Pedro Serra, «Do olhar não inquieto do herói», in *Inquietação Humana e Fé Cristã*, Editora Rei dos Livros, Lisboa (1996), p. 107], que esse mesmo pensamento desenvolveu profundamente, e que com ardor o pensador de Cassiciaco recolheu dos *platonicos*, se bem que, paradoxalmente, para Agostinho «a natureza também ame mostrar-se» (*Confessiones* X, 6, 9: «interrogatio mea, intentio mea; responsio eorum, species eorum»).

⁴⁴ Cf. Marcel Neusch, *Augustin. Un chemin...*, pp. 131-132; Goulven Madec, «Diagramme Augustinien», in *Augustinianum (Miscellanea di Studi Agostiniani in onore de P. Agostino Trapè)* 25 (1985/1-2), pp. 79-94.

⁴⁵ O processo de conversão de Agostinho, contra o pessimismo e o determinismo antropológicos dos maniqueus, traz consigo uma visão renovada do humano, visão optimista do homem e da sua obra, onde se dá uma harmonia quase perfeita entre a inteligência e a vontade. Para esta visão positiva muito contribuiu o ambiente estóico e neoplatónico que antecedeu e rodeou a sua conversão. Paulatinamente, desse optimismo antropológico fundamental (sempre mantido quanto à condição da liberdade íntegra, antes do orgulho original — *posse non peccare* —), Agostinho transitou para a consideração histórica da humanidade, da sua própria humanidade, e encontra-a marcada por um divórcio entre o que a inteligência vê, e o que a vontade devia querer e não quer.

tionis que o *chaos*, ou seja, a *desordem*, sempre será reconduzido à dimensão da *subversão*, compreendido não já no plano ontológico, mas no plano ético. Não nos devemos pois espantar que a sua experiência psicológica e existencial de inquietude, como ele mesmo diz, sempre tenha sido a *face nocturna* de um meridiano desejo de ordem, que aos poucos se foi transfigurando na ordenação do desejo ou, por outras palavras, na *ordem do amor*: «Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te.»⁴⁶ Consideramos por isso que Agostinho pode ser chamado, a justo título, um pensador da ordem⁴⁷.

A quem investiga, porém, um problema se coloca: será, ou não, a ordem um problema pensável? Terá ainda pertinência filosófica? Num momento em que no terreno das ciências o debate confronta modelos estocásticos, teorias que crêem estar quase a alcançar a força que unifica toda a realidade⁴⁸, e outras que crêem estar o universo destinado à entropia⁴⁹; onde uns vislumbram ordem em realidades aparentemente caóticas, e outros encontram caos naquilo que se pensava até aqui ser ordem; onde os paradigmas do descontínuo, do virtual,

⁴⁶ *Confessiones*, I, 1,1. É evidente que o capitular de *Confessiones* não foi escolhido ao acaso: é a recolha madura de uma experiência vivida sob o signo da *inquietação* quer desordenada, quer orientada (cf. Edgardo de la Peza, *El significado de "Cor" en San Agustín*, Études Augustiniennes, Paris, 1972).

⁴⁷ As múltiplas dimensões da ordem, em Agostinho, têm sido justamente relevadas por pensadores contemporâneos, como por exemplo, Hermann Krings, *Ordo: philosophische-historische Grundlegung einer abendländischen Idee*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1982; Eric Voegelin, *Studies in the History of Political Ideas*, Hoover Institution, Stanford-California, s.d., dact [cf. Peter Opitz & Gregor Sebba, eds., *The philosophy of order: essays on history consciousness and politics, for Eric Voegelin on his 80th birthday, January 3, 1981*, Kleit-Colta, Stuttgart, 1981; António Mendo Henriques, *A Filosofia Civil de Eric Voegelin*, Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 1994; Jacob Schmutz, «La philosophie de l'ordre d'Eric Voegelin», *Revue de Philosophie de Louvain* 93 (1995/3), pp. 255-284].

⁴⁸ Depois da astrofísica ter escutado o cosmos até 10^{-43} de segundo depois da suposta *explosão inicial* (*Big Bang*), e da microfísica ter acompanhado o processo de ordenação do universo desde as partículas elementares até às mais pesadas e daí às mais altas expressões de complexidade, busca agora unificar — isto é, *compreender o modo como factos aparentemente diferentes são aspectos de um único fenómeno fundamental* — as quatro forças fundamentais (gravítica celeste e terrestre — retém os planetas em torno do Sol; electromagnética — permite às moléculas combinarem-se, por exemplo, até às cadeias de ADN; nuclear forte — liga os protões aos neutrões para formar os núcleos dos átomos; nuclear fraca — radioactividade) numa única força. Com esta suposta força, e cerca de dezena e meia de “constantes físicas” (velocidade da luz, massa do protão, carga do electrão, carga do protão, constante gravitacional, etc.) ter-se-ia então alcançado, supostamente, a *mais simples* teoria de todo o cosmos, isto é, de *toda a ordem* (vide Abdus Salam, Paul Dirac, Werner Heisenberg, *Em busca da Unificação*, Gradiva, Lisboa, 1991, trad. port. de Manuel Nogueira e Orlando Oliveira, de *Unification of Fundamental Forces*, Syndicate of the Press of the University of Cambridge, Cambridge, 1990).

⁴⁹ A *entropia* é uma função da termodinâmica ($S=K \cdot \log P$) que mede o grau de ordem/desordem de um sistema, diminuindo com a primeira e aumentando com a segunda.

ganham cada vez mais lugar, não teremos que repensar totalmente o que até aqui supuseramos, ou tínhamos gostado de acreditar, ser ordem e caos?⁵⁰

E à filosofia, que tarefa lhe compete? Não será, como quiseram Nietzsche e seus epígonos⁵¹, a tarefa da suspeita e da denúncia de todos os pontos de vista a partir dos quais é afirmado, com um zombeteiro *piscar de olho*, o que *deve valer como ordem*?⁵² Não nos advertiu ele para que suspeitássemos *da gramática*, dessa subtil teia que vai enfezando a vida?⁵³ Não foi, por isso, cometido ao filósofo justamente a tarefa de suspeitar da moralização ressentida, reactiva, repressiva, fascizante, feita em nome da ordem?⁵⁴ Não lhe foi proposto que se embriagasse na inocência que está *para além do bem e do mal*?

De que falamos, afinal, quando nos referimos à ordem? Aqui começam os nossos problemas: a ordem assume perante a indagação um âmbito tão alargado que acaba por incluir a própria interrogação pelo ser da ordem, ameaçando curto-circuitar a sua dilucidação⁵⁵. Colhendo porém a antiga lição, se assim

⁵⁰ Registe-se a este propósito o litígio que opõe Ilya Prigogine e René Thom. O primeiro, com a afirmação da possibilidade de uma «ciência do caos»; o segundo, a partir da sua «teoria das catástrofes», e desenvolvendo uma visão mais determinista do universo, invectiva essa pretensa ciência, nada mais que a tradução em linguagem científica de preferências filosóficas e modas intelectuais do fim do século passado e do início deste, que, a partir de Nietzsche e Heidegger, dirigiram todo um cortejo de ataques à noção de ordem e inteligibilidade do real, substituindo-as pelas de absurdo, acaso, probabilidade.

⁵¹ Gilles Deleuze, em *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 80, saúda em Nietzsche o *profeta do caos*, do «chaos-errance» (cf. Jean-François Mattéi, *L'ordre du monde. Platon-Nietzsche-Heidegger*, PUF, Paris, 1989, pp. 73-74).

⁵² Cf. por exemplo, em *Ainsi parlait Zarathoustra. Un livre pour tous et pour personne*, Société du Mercure de France, Paris, 1906, pp. 17.18 (trad. franc. de Henri Albert), depois de anunciar o super-homem à turba que veio para ver um funâmbulo, e não ter sido escutado, Zarathustra decide falar-lhes «“de ce qu'il y a de plus méprisable: je veux dire le *dernier homme*. ” (...) Je vous dis: il faut porter encore en soi un chaos, pour pouvoir mettre au monde une étoile dansante. Je vous le dis: vous portez en vous un chaos.»

⁵³ *Le crépuscule des idoles* (textes et variants établis par G. Colli et M. Montinari, traduit de l'allemand d'après les manuscrits originaux de l'auteur par Jean-Claude Hémery), in *Oeuvres Complètes de Friedrich Nietzsche*, VIII vol., Gallimard, Paris, 1974, p.78: «La “raison” dans le langage: oh, quelle horrible vieille trompeuse! Je crains que nous ne puissions nous débarrasser de Dieu, parce que nous croyons encore à la grammaire.»

⁵⁴ Jean-François Mattéi, *L'ordre...*, p. 9: «Quant à la notion de “ordre”, plus inactuelle encore, elle sera d'emblée suspecte à ceux qui s'inquiètent de son “contenu éternellement répressif” [o autor refere a propósito Roland Barthes, *Le degré zéro de l'écriture*, Paris, Seuil, 1953, p. 26; e p. 36: «L'ordre, que ce soit celui du continu poétique ou celui des signes romanesques, celui de la terreur ou celui de la vraisemblance, l'ordre est un meurtre intentionnel.]] et rejettent sans appel, sous couvert d'archaïsme, les pensées qui se tiennent au carrefour ambiguo du commencement et du commandement.»

⁵⁵ Cf. Helmut Khun, «Orden», in *Conceptos Fundamentales de Filosofía* (org. por Hermann Krings, Hans Baumgartner, Christoph Wild et als.), Herder, Barcelona, 1978, p. 693.

deve ser, quem está *perplexo e maravilhado está também cónscio de ser ignorante*⁵⁶, pelo que, inquieto, *deseja ardentemente conhecer*⁵⁷. Por outras palavras, a pergunta pela ordem é, a montante, a ordem de uma pergunta que orienta o desejo e o questionar para um fim, em função do qual se pode falar de uma ordem-relação. Invertamos então o interrogar e façamos a pergunta na passiva: que significa *estar ordenado*? Será ter uma finalidade, um τέλος atrator e orientador? E esta realidade que atrai a consciência interrogante, por conseguinte, determinará a ordem, ou será a própria ordem, qual estrutura inteligível da realidade? E excluir-se-ão estes dois horizontes de actividade-passividade, ou exigir-se-ão mutuamente?

A ciência moderna e contemporânea parece ter optado por obrigar a natureza a responder às suas questões, como propunham as programáticas afirmações de Galileu Galilei e Francis Bacon. Mas a heurística científica deste século ao avançar até *realidades* cada vez mais recônditas não nos adverte exactamente para a possibilidade de a ordem ser um conceito-limite, mais um fecundo horizonte de pensatividade que cresce na proporção directa da nossa capacidade de interrogar a realidade — *realidade* que em certas escalas não existiria sem o sujeito — do que uma actualidade alcançada? E, por outro lado, essa *obra de Hefesto*, a tecnologia, e sobretudo a tecnocracia com sua imensa corte de *magos e videntes*, em vez de guardiã perante o descomunal — como outrora os mitos, de que ela é a herdeira travestida — e, como tal, abertura dum espaço possível para o humano, não nos põe hoje em face da possibilidade de manipulação e subjugação do próprio homem por um *Big Brother*, na exacta medida em que a sua disponibilidade ilude porque servida, vendida, desde jogos *Nintendo* no quiosque da esquina, até ao superespectáculo do Disneyworld?⁵⁸

⁵⁶ Aristóteles, *Metafísica*, A, 2, 982 b 18: «ὁ δ' ἀπορῶν καὶ θαυμάζων οἶεται ἀγνοεῖν.» A interrogação que nasce da consciência da ignorância é, verdadeiramente, algo espantoso. Pelo menos *in mente*, poderíamos imaginar uma linguagem sem a função interrogativa, onde apenas houvesse enunciados declarativos, reveladores de um sentido completo. Donde vem pois, ao pensamento esta excedência do interrogar? Donde a *não*-coincidência que ele revela? Donde esse híbrido sentido feito *presença-ausência*? Então para lá do espanto que provoca a interrogação, somos levados à interrogação que solicita um outro espanto mais essencial, à *interrogação da interrogação*, estranheza que constitui a sina e o *quase*-destino do homem. A *interrogatio* surge assim como a *tentação antropológica fundamental*, aquela que simultaneamente dá ao homem a medida da sua grandeza e da sua precaridade.

⁵⁷ Aristóteles, *Metafísica*, A, 1, 980 a: «πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.»

⁵⁸ Estas questões obrigam a repensar a contemporaneidade à luz das aporias que a modernidade lhe legou. Cf. o excelente estudo de Artur Morão, «A Modernidade e os seus paradoxos. Esboço de uma leitura teológica», in *Brotéria* 143 (1996/6), pp. 533-550.

Porém, é provável que esta pretensão de pensar a ordem ou a sua possibilidade, pretensão historicamente gêmea da filosofia⁵⁹, seja uma tarefa equívoca, na medida em que nos ilude na compreensão da diferença entre uma experiência de inquietude radical — aquém e além da sua consciência — e aquele desejo moralizador a que aludíamos, confundindo o *pensamento da ordem* com a *ordem do pensamento*⁶⁰. Não poderá a consciência, não só, mas também por força das paixões, enganar-se, iludir-se acerca do que julga serem os seus fins? A própria história da noção mostra-nos que houve uma inversão na modernidade, quando a ordem deixou de ser pensada no horizonte ontológico e teleológico, e sobretudo passou a ser colhida nos horizontes político, sociológico e histórico. Para isso, contribuíram o intimismo reformista e as filosofias da subjectividade que lhe sucederam, ao identificarem *ordem* com *mandamento*, *imperativo*, etc., ou ainda com a mera exigência metodológica no processo de autocertificação e fundamentação epistemológicas⁶¹.

E poder-se-á, sem mais, reconduzir a *ordem* ao princípio metafísico, à teoria científica, ao mandamento da religião, ao preceito da moral, ao imperativo da ética, ao juízo da estética, à lei da cidade, mesmo quando existe a consciência de cuidar a adequação e o aprimoramento contínuos? Por que mediações deverá passar a reflexão sobre a ordem, até se concretizar, por exemplo, numa justa ordem política? É ou não este um dos problemas com que a ἐπιστήμη πολιτική se debate actualmente, seja perante fundamentalismos iluminados, que crêem ter encontrado a *ordem das ordens*, seja perante as teorias do *fim da história*, ou ainda frente à paradoxal *ordem anarquista* que veio infectando a nossa época, manifestação de uma desconfiança ante todo e qualquer anúncio de ordem? E que pensar das próprias pretensões das axiologias e éticas do efême-

⁵⁹ É uma opinião aceite sem polémica, sobretudo entre autores que vêem a emergência da racionalidade grega como a génese da atitude científica moderna. William Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega*, I vol. (trad. castelhana, feita por Alberto Medina González, do I vol. da *History of Greek Philosophy*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1962), Gredos, Madrid, 1991, p. 37.55: «¿Qué entendemos por concepción de la filosofía griega? Ésta se produjo cuando empezó a cobrar forma en las mentes de los hombres la convicción de que el caos aparente de los acontecimientos tiene que ocultar un orden subyacente, y que este orden es producto de fuerzas impersonales. (...) La filosofía y la ciencia surgen de la valiente profesión de fe de que el capricho no es la base de los fenómenos, sino un orden subyacente, e que la explicación de la naturaleza debe buscarse dentro de la misma naturaleza» (cf. ainda pp. 142-143).

⁶⁰ Sobretudo quando aquela *ordem* é pensada no horizonte da realização de um *desejo de felicidade* que anestesia a «inquietude sem nome do que resta por pensar e por viver» (cf. Carlos Silva, «A utopia da felicidade», in *Questão Ética e Fé Cristã. II*, Verbo, Lisboa, 1989, pp. 31-60; Carlos Silva, «O homem em questão — Da *quieta* inquietude cultural à *inquieta* quietude espiritual —», in *Inquietação Humana e Fé Cristã*, Editora Rei dos Livros, Lisboa, 1996, p. 201).

⁶¹ Cf. Roque Cabral, «Ordem», in *Logos...*, III vol., 1991, cols. 1254-1255. Uma das regras de Descartes não afirmava precisamente a necessidade de «conduire ses pensées par ordre»?

ro⁶², do retorno de novas ideologias, da *imposição* planetária de modelos económicos, enfim, de todos os projectos de *melhoramento* do homem?

Perante um quadro de tal forma englobante, uma desconfiança nos assalta: importará verdadeiramente pensar a ordem? Não será mais fecunda a ataxia no pensar? No pensar divergente, no diferente, no novo, no caótico, no *metanoético*?⁶³ Todavia, talvez seja esta ainda uma subtil e perversa ilusão de pensamento, no sentido em que, acreditar que se pensa diferentemente, é ainda e tão-só pensar de acordo com outra ordem. Esta necessidade de uma explicação totalizante não será apenas a manifestação de um princípio interno, apenas a ilusão de outra esfera⁶⁴, num interminável jogo de bonecas russas, quando não quiméricos sonhos dentro de sonhos? Pode a autoconsciência obviar à vertigem deste *regressus ad infinitum*?

Não acontecerá que o pensar, sempre do ser, mesmo quando se refere à impensabilidade do *não-ser*, supõe e exige inexoravelmente a *paragem*, a unidade, a ordem como sua radical condição? E nesse caso, como não atender à lição do velho eleata⁶⁵, e abrir os olhos para o inteligível? Todavia, não aparecia aí precisamente erradicada a relação que toda a ordem supõe e exige? Ou então, o *mesmo* seria a justa tangência/participação entre ser e pensar?⁶⁶ Devemos assim ter cometido o inevitável parricídio de que fala o *Estrangeiro* no *Sofista*⁶⁷ — isto

⁶² Por exemplo, Gilles Lipovetsky, *L'Ère du vide: essais sur l'individualisme contemporain*, Gallimard, Paris, 1983; *L'empire de l'Ephémère: la mode et son destin dans les sociétés modernes*, Gallimard, Paris, 1993; Joshua Halberstam, *Everyday Ethics*, Viking Penguin — Penguin Books, New York, 1993.

⁶³ Vide Carlos Silva, «Caos e Experiência Espiritual», in *Caos & Meta-Psicologia*, Lisboa, Fenda, 1994, pp. 279-306.

⁶⁴ Cf. as interessantíssimas reflexões de António José Saraiva, «O homem é a natureza, mas está a destruí-la», in *Jornal de Letras*, 11 de Setembro de 1996, p. 15.

⁶⁵ Parménides, frg. 3: «...τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν τε καὶ εἶναι». Cf. *De ordine* II, 3, 10.

⁶⁶ Numa meditação que vem de longe, salienta justamente Carlos Silva, em «O homem em questão...», p. 183, que «o *tò autó* da tradição pré-socrática e como paradigma persistente da metafísica do ser uno e mesmo, tal como *atma* na metafísica hindu e vedanta, reflecte afinal esse *autis* ou *al-ter*, esse “diferente” em mim, essa impossibilidade do um sem uma relação, não apenas remetendo para os mistérios da *ordo* trinitária da Transcendência, mas, antes de forma mais concreta, para este “eu” que está comigo (...).» Compreenderíamos melhor essa alteridade no âmago da filosofia de Parménides se pudéssemos provar que o *Poema* fazia parte de uma iniciação aos mistérios, qual *μῦθος* ou *ἔπος* que deve ser celebrado e dramatizado. Esse ambiente litúrgico, nusal, propiciaria o acesso a estados alterados de consciência onde, no seio do *mesmo*, adviria a *estranheza*, o *estrangeiro*, o *outro* de nós, na figura do frémito, do *delfino*, do *entusiasmo*, expressões talvez daquela *outra* lucidez. Objectar-se-á que tais forças são no *Poema* de cariz apolíneo, olímpico. Não é óbvio: os ἱπποῖ (fig. 1, v. 1) representam forças da natureza que alimentam o θυμός; as Ἡελιάδες (fig. 1, v. 9) assumem o estatuto híbrido de entes psicopompos, entre a *Noite* e o *Dia*; a Δίκη (fig. 1, v. 14) é uma ordem a que o próprio Zeus e o resto do panteão olímpico se submetem (não no *Poema*, obviamente). Da Deusa que recebe o jovem, θεά (fig. 1, v. 22), nem sabemos o nome.

⁶⁷ Cf. 241 d. O problema fora enunciado em 238 b, em toda a sua aporeticidade: «Como então enunciar oralmente ou mesmo apenas conceber em pensamento os não-seres ou o não-ser, sem nos servirmos do número?»

é, encontrado a relação no seio da filosofia parmenídea —, ou será ao invés que o *outro* sempre lá estivera?

Contudo, apesar deste desejado ressaltado da consciência, a noção de ordem, se nos surge como conceito filosófico capital, acaba sempre por neblinar-se como insusceptível de definição, já que parece requerer um ponto de vista — *tertium quid* — que lhe seja exterior. No centro de um diálogo como o *De ordine* iremos encontrar, ainda que a título metodológico, a afirmação *extraordinária* de que, se só existisse Deus, não haveria lugar para qualquer ordem: suposto que Deus é autor e o *fundamentum ordinis*, deverá estar para além da ordem e do caos⁶⁸.

Contudo, apesar desta afirmação de Licêncio, é nesses mesmos escritos e noutros que imediatamente se lhes seguem⁶⁹, que se começam já a manifestar no pensamento de Agostinho, com um razoável grau de nitidez, as diferentes zonas de ser cuja relação tece a própria ordem. E aí a *realidade última* é dita ordem, exactamente pela mesma razão que atrás se disse estar para lá da ordem: Deus, porque fonte da ordem, não pode ser desordenado. Mas isto é ainda o artifício dum pensar que extrapola para o ponto de vista divino, a fim de definir e apropriar-se da ordem. E talvez esse ponto de vista seja excessivo para o homem. Procurar ver a realidade pelos olhos de Deus, por isso, pode tornar-se uma tarefa equívoca que ameaça curto-circuitar o pensar; pretender alcançar uma noção de ordem, como se de um *objectum* se tratasse, parece ser uma tarefa sempre antinómica, já que ela é condição de possibilidade da própria pesquisa. A ordem é o horizonte transcendental do ser, que solicita uma aproximação, e não uma definição. Todavia, alcançar o universal tem sido a perene tentação da filosofia, desde Platão à embriaguez de um *saber que se sabe a si mesmo*, figura última do *sistema* hegeliano.

Em muitos trabalhos sobre o pensamento de Agostinho, tentando traduzir ou mostrar a articulação entre as diferentes *regiões de realidade*, cujas relações manifestariam justamente a sua visão e concepção de ordem, é frequente aparecer a noção de *esquema*, *esquema ontológico*⁷⁰, e assim por diante. Como o

⁶⁸ Cf. II, 1, 2. Esta afirmação parece-nos ser claramente devedora da reflexão plotiniana a respeito do Uno que está *para lá do ser*. Mas é assinalável que Agostinho, aquém da inefabilidade plotiniana, sempre se tenha inclinado para uma visão eminentemente *pensável* e *dizível* de Deus: Eterno, Imutável, Absoluto, Verdade, Ser Mesmo, Criador, Governador...

⁶⁹ Cf. *De libero arbitrio*, I. O problema da relação entre a ordem temporal (*lex temporalis*) e a ordem eterna (*lex aeterna*): relação de subordinação do positivo (legal) ao natural (ontológico), e do natural ao divino (teológico).

⁷⁰ *De Trinitate*, XV, 9, 15: «Sicut enim schemata usitatus dicimus quam figura (...).» Cf. José Oroz Reta, «Por la conversión al ser. Um capítulo de ontologia agustiniana», in *Homo Spiritalis. Festgabe für Luc Verheijen OSA, zu seinem 70. Geburtstag*, Augustinus-Verlag, Würzburg, 1987, pp. 61-75; Marie-Anne Vannier, «Saint Augustin et la création», in *Collectanea Augustiniana. Mélanges*

nosso trabalho visa aproximar-se de certas polaridades que estas noções começam a manifestar nos *escritos de Cassiciaco*, por contraposição ao período maniqueu, consideramos importante dilucidá-las um pouco mais, e interrogar-nos sobre as relações que ambas entrecruzam com outras noções conexas.

Vejamos, antes de mais, o que é um *esquema*. Se remontarmos ao σχῆμα⁷¹ uma primeira nota remete-nos para a *maneira de ser* que determina o *modo de aparecer* de uma realidade. O *esquema* conduz-nos assim para a *forma exterior*, para a *figura* nitidamente recortada. Era utilizado para indicar sinteticamente o conjunto de linhas peculiares do rosto de uma pessoa, pelas quais ela se distinguia de outra e que, por conseguinte, a identificavam. Daí o significado de *eflgie* ou *aspecto* de uma figura magnificente⁷². Isto acrescenta à noção uma *constância* naquele aparecer, implicando e supondo alguma permanência e estabilidade na própria aparência, o que culmina na afirmação de uma *quase-natureza*. Sem qualquer estabilidade e unidade o próprio *esquema* seria impossível, já que só haveria lugar para o *diferente*. E esta diferença tomada no seu carácter absoluto seria, justamente, a recusa do pensar e, como tal, também de qualquer ordem. Seria puro *chaos*, isto é, ἀπουσία, *ausência*, dispersão pura e impensável.

Era ainda aquela estabilidade emprestada que permitia aos prisioneiros da caverna platónica, por exemplo, entreterem-se em caleidoscópicos jogos de adivinhas, a fim de saberem qual era o mais hábil em decorar a ordem da sucessão por que as sombras — para eles a realidade — lhes apareciam⁷³. Vemos, assim, que há um aparecer primeiro de uma quase *não-realidade* que, à contraluz, ainda colhe alguma estabilidade a partir do recorte das próprias coisas visíveis⁷⁴. Mas este sentido do *esquema* equivale a uma simples aparência sem realidade, ou seja, a uma *sombra*, uma ordem aparente que mais se poderia dizer um conjunto de simulacros. Assim é utilizado já por Eurípides e retomado por Platão, no sentido de *aparência enganosa*, como se houvesse astúcia na

Tarcisius Jan van Bavel. I, Institut Historique Augustinien, Paris, 1990, p. 349. Pierre Courcelle, *Recherches...*, p. 13 ss., usa a noção de *esquema teológico* como conceito clarificador das relações entre os *diálogos de Cassiciaco* e *Confessiones*.

⁷¹ Cf. Anatole Bailly, «σχῆμα», «σχηματίζω», in *Dictionnaire Grec-Français* (rédigé avec concours de M. E. Egger), Hachette, Paris, 1950, pp. 1885-1886.

⁷² O que também pode se dito por φύσις: «τὸν Λάϊον φύσιν τὴν εἶχε φράζει;», «Esse Laio qual é o seu ar?, descreve-o.» Este «ar» pode referir-se também à alma ou ao espírito onde é melhor traduzido por «carácter» (cf. Anatole Bailly, «φύσις», in *Abrégé du Dictionnaire Grec Français*, Hachette, Paris, 1901, p. 945).

⁷³ Cf. *República*, 516c-d.

⁷⁴ Repare-se, porém, que esta é uma leitura feita a partir daquele conhecimento médio, que já separou realidade e ilusão. Todo o esforço de Platão se orientará, porém, no sentido de encontrar um terceiro nível que supere aquele χωρισμός mais ou menos artificial, e onde é descoberto o carácter ilusório da própria distinção entre ilusão e realidade.

realidade, e esta se divertisse em *representar* para nós, resistindo à colheita do λόγος; ou então, nos iludisse quanto ao sentido do *colhido*. Assim, a *sombra*, mesmo enquanto *esquema*, é parasitária do real pois, como referimos, indica um *modo de aparecer* que depende de um *modo de ser*, que é também sua *causa*. Esta, por referência àquele, é o verdadeiro, representável e original modo de ser.

Se tomarmos, portanto, o *esquema* como uma totalidade que permite a relação quer entre todo e partes, quer entre original e cópia, não estamos longe do primeiro sentido do εἶδος platónico: *aspecto visível de uma coisa visível*⁷⁵. Porém, este é ainda, e apenas, o primeiro grau de uma realidade e de um processo dialécticos mais amplos; primeira nota de uma escala musical que exige e supõe as restantes notas da escala. Como tal, é tão-só a primeira epifania da *ordem* mais ampla de que participa⁷⁶. Por isso Platão, e com ele toda uma longa linhagem do pensamento ocidental, onde se insere conscientemente Agostinho, transita dialecticamente desse primeiro e fugaz sentido de εἶδος

⁷⁵ A propósito da relação entre originais e cópias, Carlos Silva, «Caverna», in *Logos...*, I vol., 1989, col. 922: «A ulterior visão que o prisioneiro (cf. também *Phedon*, 62 b) terá, numa progressão simbólica ainda na sua *libertação*, leva-o a reconhecer a claridade produzida pelo fogo (πῦρ, 514 b) do lume aceso na entrada da caverna, como símbolo de um conhecimento ou "brilho" mental, já não objectivado nos objectos de uma representação (ὄρατά — os visíveis), mas no seu relacionamento desses objectos e do seu posicionamento mental (διάνοια) e anteriormente das *δοξαστά*, ou opiniões» (cf. também Abel Jeanniére, *Lire Platon*, Aubier, Paris, 1990, pp. 147 ss.). Esta visibilidade do *esquema* é amiúde utilizada pedagogicamente por Sócrates para conduzir o discípulo do aspecto visível ao εἶδος inteligível (por exemplo *Ménon*, 82a - 85b), até porque como refere José Pedro Serra, «Do olhar não inquieto...», p. 100, «na língua grega, e também na latina, a história e a riqueza semântica do vocabulário óptico mostram a continuidade entre a visão sensível e a intuição intelectual, ambas compreendidas a partir da matriz do olhar. Idear é também *ver*, ὁρῶ, uideo, não já nos contornos sensíveis, mas nas *formas* essenciais, tal como a contemplação [sem fundamento científico] é ainda uma visão, divina, ígnea, e a *Ideia*, a ἰδέα, é um princípio de *plasticidade* do real, princípio de determinação que atravessa os diversos planos da realidade até à sensibilidade, onde ainda brilha.» Neste sentido peculiar o σχῆμα também se aproxima da realidade do *paradigma* na sua reversibilidade, isto é, um *exemplo* para atingir a *Ideia* (vide a este propósito Victor Goldschmidt, *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, PUF, Paris, 1947, pp. 9-47). Insistimos no platonismo na medida em que, como é sabido, foi a filosofia que mais influenciou Agostinho por via dos neoplatónicos (cf. *De civitate Dei*, VIII). Para a identificação entre εἶδος e σχῆμα a partir de várias referências cotejadas em textos antigos, em Henry Liddell & Robert Scott, «εἶδος», in *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1968, p. 482.

⁷⁶ A aparência portanto *está entre* (μεταξύ) aquilo de que é aparência e a actividade diferencial que a reconhece como tal, isto é, a consciência esquematizadora. Importaria chamar a atenção para a distinção feita, por exemplo, por Jean-Luc Marion (cf. *L'idole et la distance: cinq études*, Bernard Grasset, Paris, 1997) entre εἶδωλον (*ídolo*) e εἰκών (*ícone*): o primeiro com um significado mais antropomórfico, releva da actividade humana que tenta assim *fixar* o visível; o segundo revela um excesso que convida o olhar a ver o invisível e que, por isso, convoca a visão para a transfiguração. Mas como saber a diferença entre um *ícone* e um *ídolo*?

para outros, progressivamente *mais reais*, até alcançar o verdadeiramente real: *aspecto invisível de uma coisa invisível*, coincidindo aí com a própria *idéa*. Curiosamente, para traduzir a *idéa* de cidade, isto é, a sua *constituição essencial*, Platão não hesita em utilizar a noção de *esquema* em sentido inteligível⁷⁷, como se uma esquematicidade ontológica determinasse o próprio *cosmos inteligível*. Desta forma, se o *esquema* pode convir aos diferentes modos de ser e aparecer da realidade, *a fortiori* convirá à relação — *κοινωνία* — da realidade no seu conjunto⁷⁸ e, por conseguinte, o próprio *esquema* conduz-nos ao ontológico⁷⁹. Esta perspectiva da actividade esquematizadora aproxima-se da *teoria*, isto é, da visão estrutural da própria realidade como um todo, que não admite cisões à raiz, excluindo por completo qualquer veleidade maniqueia.

Até aqui estivemos a procurar dilucidar a noção de *esquema*, enquanto *modo de aparecer e modo de ser* da realidade, que se dá à faculdade da visão, quer esta seja sensível, quer inteligível — intuição noética, contemplação. Na análise já se nos foi mostrando uma realidade relevada, impondo-se progressivamente à consciência nessa constância gradativa. E nesta operação, a visão sensível ou inteligível, enquanto actividades esquematizantes, não nos apareceram como absolutamente *atáxicas*, ou seja, livres e isentas de qualquer ordem. Ao invés, deram-se fenomenologicamente determinadas a *ver* o ser que se lhes dava. A este nível, portanto, a ordem não depende da consciência: é por esta descoberta simplesmente, quer em si mesma, quer no que se lhe dá⁸⁰.

Mas, se tal actividade é determinada, isso não implica que o seja absolutamente. Importa notar que, se por um lado o substantivo *σχῆμα* impõe esta determinação necessária, não deixa de haver, por outro, um espaço de abertura à liberdade *esquematizante* do agente, nos diferentes campos da acção

⁷⁷ *Político* 291 d: «Τρίτον δὲ σχῆμα πολιτείας (...).», («em terceiro lugar temos o esquema da cidade»). Platão está a referir-se à realidade inteligível que é a Constituição política da *póλις*: conjunto de leis, organização de poderes adentro da cidade, em suma, todo o tecido de relações que os cidadãos estabelecem entre si.

⁷⁸ Cf. *Teeteto*, 185 e; *κοινωνία* patente sobretudo na doutrina final dos Géneros Supremos (Ser, Mesmo, Outro, Movimento, Repouso; cf. *Sofista*, 254 d).

⁷⁹ Onde a expressão *esquema ontológico* poder de algum modo ser redundante.

⁸⁰ Na terminologia estoica dir-se-ia «οὐκ ἐφ' ἡμῖν», «não depende de nós» (cf. Roque Cabral, «Ordem», in *Logos...*, III vol., 1991, col. 1252). Também os atomistas, particularmente Demócrito, diz Aristóteles [*Metafísica*, A, 4, 985 b 13-15: «(...) τὰς διαφορὰς αἰτίας τῶν ἄλλων εἶναι φασιν. ταύτας μὲντοι τρεῖς εἶναι λέγουσι, σχῆμα τε καὶ τάξις καὶ θέσις»] utilizavam o termo *σχῆμα*, *figura* (conjuntamente com *τάξις*, *ordem* e *θέσις*, *posição*) para dar uma ordem pensável — já que os átomos não eram perceptíveis — à diferença dos átomos e ao processo de organização da realidade (a propósito da possível relação desta tríade com a *ordo* agostiniana, cf. Carlos Silva, «A doutrina diferencial dos graus...», p. 173, n. 172). Em *De generatione et corruptione*, I, 8, 325, Aristóteles acrescenta que Demócrito associava *σχῆμα* e *idéa*.

humana⁸¹. É este dinamismo que o verbo *σχηματίζω* transporta consigo, já que *esquematar* assume desde logo o sentido de modelar, por exemplo, dar forma a uma estátua. Fídiades pode assim ser dito como o *mais exímio esquematizador* da Grécia. Além disso, dependendo dos diferentes contextos em que se encontre, *σχηματίζω* pode designar muitos outros modos de acção: em continuidade com o *cinzelar* ou *afeiçoar*, surgem também os sentidos de *adornar*⁸², *gesticular*, *dançar*⁸³, *fingir*. Estes últimos contextos semânticos remetem-nos para o domínio da *representação* teatral, da pantomima. Por isso, de certo modo, a acção por que esquematizamos é uma *μίμησις*. E nesse acto mimético temos de um lado uma realidade representável, e do outro uma acção em vias de representação, que é também (re)criativa enquanto acção de reconhecimento/instauração da ordem. Estamos, portanto, numa encruzilhada, lugar de *encontro* que nos engloba, na zona da *experiência do ser*⁸⁴, experiência que coloca o humano sob o signo da estranheza, naquela região de tangência de dois lugares, não coincidindo, por isso, com nenhum deles. Ou seja, na noção de *esquema* estão imbricadas, ao mesmo tempo, a realidade esquematizável, a realidade esquematizada e a *visão* recriativa e reconhecadora em acto de representação; isto é, o ser, a aparência e a consciência da diferença/homologia entre ambas. E a consciência pode reconhecer esta tríade enquanto se mantiver aberta ao real, não atáxica. E assim poderá reconhecer também a desordem. Encontramos, pois, em acção simultânea e congraçada, os célebres princípios de reconhecimento *do semelhante pelo semelhante e do diferente pelo diferente*. Podemos concluir que esquematizar é unificar, donde que a ordem seja essencialmente *relação* de tudo com tudo⁸⁵.

⁸¹ De facto há também a ordem «ἐφ' ἡμῖν», que depende da nossa actividade poética. A própria estrutura verbal grega (activa, média, passiva) prestava-se sobremaneira ao entrecruzamento de ambas as dimensões. Aristóteles, *Metafísica*, A, 1074 b 1 — «παρὰ δὲ τῶν ἀρχαίων καὶ παμπάλαιων ἐν μύθου σχήματι (...)» —, aplica a noção à actividade mitopoética dos antepassados, e noutras dimensões do agir humano, a dimensão ordenadora liga-se semanticamente com outra noção da família de *τίθημι*: *θέσις* (cf. Pierre Chantraine, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire de mots*, Klincksieck, Paris, 1984, pp. 1116-1117). Não será despropositado notar a relação que alguns fazem entre a deusa *Θέτις*, a «alimentadora», a «geradora», com *τίθημι* (*pôr* no lugar, colocar, ordenar).

⁸² Daqui também a relação com um dos sentidos de *κόσμος*, que é a de *adorno, adereço*.

⁸³ *τὸ σχηματικόν* é exactamente uma *figura dançante*. A harmonia de movimentos desta figura é um dos exemplos que Agostinho utiliza no *De ordine*, II, 11, 34, para transitar da ordem visível e aparente, para a *ordem* na própria realidade: «Sed histrione saltante, cum bene spectantibus gestus illi omnes signa sint rerum, quamvis membrorum numerosus quidam motus oculos eadem illa dimensione delectet, dicitur tamen rationabilis illa saltatio, quod bene aliquid significet et ostendat (...).» O exemplo vinha já Aristófanes, *Vespas*, 1485, e Platão, *Leis*, 669d, mas não é provável que Agostinho conhecesse as passagens.

⁸⁴ Cf. Jean Wahl, *L'expérience métaphysique*, Flammarion, Paris, 1965, pp. 5-22.

⁸⁵ Platão, *República*, IX, 591 d, 5-6: «Mas, quanto a nós, não há nada de desordenado nas coisas que são por natureza e conformes à natureza; pois a natureza é, em todas [as coisas] a causa da

Um dos grandes esforços que Agostinho fará em Cassiciaco, e também posteriormente nas cinco vezes que retomará o comentário ao *Gênesis*, é o de compreender a *ordem* a partir da *Relação*, isto é, do Λόγος, não à maneira neoplatônica⁸⁶, mas como Verbo do Pai, *Relação essencial por quem* todas as coisas foram feitas *ex nihilo*, e Verbo Encarnado, feito *Pessoa*. A ordem releva, portanto, de uma *ontologia teologal* progressivamente conquistada, já que em *Confissões*, XI, 5, 7, ao interrogar «*quomodo fecisti?*», a resposta é: pela Palavra. *Deus disse eternamente o Verbo que tudo criou*⁸⁷.

Por isso, a criação/relação não é entendida unicamente de um ponto de vista estrutural/actual, à maneira de uma «fotografia da realidade». Se ainda estamos longe das *rationes seminales*, apesar disso já se pode falar — atrever-nos-íamos mesmo a dizer *sobretudo* — da abertura à relação *possível*. O modelo do *Hexameron* disponível, aliás, potenciava a compreensão dinâmica da relação. O problema do surgimento de uma *nova ordem*, ou de como vem a ser o *novo* em geral, foi um dos que o pensamento grego nunca resolveu satisfatoriamente, talvez porque, parafraseando Heraclito, não *esperassem o inesperado*⁸⁸. Mas a matriz judaico-cristã aportará outra resposta: o novo vem a ser *porque Deus quer* e, por isso, longe de ser ilusão ou castigo, a criação é boa, é o espelho adequado ao olhar humano, onde ele contempla sem cegar. Para superar algumas das dificuldades especulativas emergentes da *ordem possível*, Agostinho recuperará e superará o esquema grego, com a teoria da dupla criação: a primeira, pela qual Deus teria criado a matéria informe *de nihilo* (pura novidade: a criação é o acto pelo qual a ordem surge em todas as suas possibilidades); a segunda, pela qual o Verbo ordenou toda a realidade pelas Ideias. Para além destes dois momentos de uma mesma criação, importa frisar uma ideia omnipresente em todos os Padres, de modo peculiar em Agostinho: Deus está sempre a criar, a *manter os seres no ser*, porque se não fossem sustentados e *mantidos* (tidos da mão) por essa contínua criação, logo voltariam ao seu nada. Assim, os seres não são ilusões,

ordem. Ora o infinito não tem nenhuma proporção com o infinito, e toda a ordem é proporção. (...) Que aí não haja nenhuma ordem, isso não é uma obra da natureza.» Mas para o grego a relação é um acidente. Com efeito, a ordem intrínseca (relação entre as diferentes *regiões da realidade*) depende de uma ordem teleológica, que move todos os seres para o seu fim (Acto Puro, Sumo Bem). Essa realidade última subsiste em si, alheada de tudo o mais (cf. *Metafísica*, Λ, 9, 1074 b 15 ss). A ordenação/relação é exclusivamente de carácter atractivo, já que a Inteligência das inteligências «move sem ser movida», «move como o amado move o amante» («κινεῖ οὐ κινούμενα», «κινεῖ δὴ ὡς ἐρώμενον, κινούμενα δὲ τὰλλα κινεῖ», cf. *Metafísica*, Λ, 7, 1072 a 26; 1072 b 3). Todavia, Platão, no *Sofista*, 255 c; 256 d; 259, *et passim*, a partir da doutrina dos *géneros supremos*, ia justamente no sentido de colher o *ser* e o *dizer* essencialmente como *relação*.

⁸⁶ Cf. *Confissões*, VII, 9.19-20.

⁸⁷ Cf. Marie-Anne Vannier, «Saint Augustin et la création», pp. 354 ss.; Dominique Dubarle, «Essai sur l'ontologie théologique de saint Augustin», *Recherches Augustiniennes* 16 (1981), pp. 197-288.

⁸⁸ Cf. frg. 18: «Ἐὰν μὴ ἔλπιται ἀνέλπιστον οὐκ ἐξευρήσει...»

mas a glória de Deus, o seu resplendor. E a diferença e a multiplicidade não afrontam a unidade do Princípio.

Por isso, será talvez na *possibilidade* que a ordem se nos revelará mais fecunda, pois, para além do que ela seja *actualmente* a partir da tessitura relacional das diferentes zonas de ser, importa realçar a relação que a realidade estabelece com a sua possibilidade, e a própria futurível relação entre os infinitos possíveis, tal como entre a *Ídeia* e todas as suas possíveis e inesgotáveis participações. Esta ordem, real na sua infinita *virtualidade*, concede como que uma *lufada de ar fresco* àquela dimensão activa que detectámos a partir do σχηματίζω, lugar por excelência onde se pode encontrar com a liberdade, isto é, entre o *já* e o *ainda-não*. Desta perspectiva, a *ordem* é sobretudo *acção*. Ser e acção, eis os dois pólos (estrutural e dinâmico) que constituem a ordem, num único *ictus*.

Desde os seus alvares, o pensamento grego foi atraído por uma beleza que se renovava cada manhã, quando a *aurora de rósos dedos*, do informe em que a noite mergulhara tudo, começava a trazer todas as coisas ao seu recorte. Por via de uma necessidade mítica, ancestral, de exorcizar a Noite, lenta e naturalmente emergia diurna segurança, como se o pensamento grego repetisse, a uma escala maior, a própria passagem da noite para o dia, da desordem à ordem. Como muitos outros termos, cujas origens remontam às actividades humanas concretas, e que, progressivamente, sofrem um longo e complexo processo de assimilação semântica, também o termo κόσμος surgiu com um sentido mais restrito. Com efeito, e para além da dívida à arte da tecedeira que adiante referiremos, já na antiga Creta, segundo Aristóteles⁸⁹, κόσμος designava um género de magistratura encarregada da ordem pública.

A proximidade cultural que o mundo homérico apresenta com o cretense que, segundo alguns, foi substituído por aquele, revela-se ainda no sentido *cósmico* referido às artes da guerra⁹⁰, artes que a *Íliada* canta, e que exigem treino, regras, disciplina. De facto, a enquadrar o herói — que surge com um recorte desmedido, em certo sentido fora da *ordem* humana —, e por detrás da luta desenvolvida por cada um deles, adivinha-se, como pano de fundo da sua acção, um exército ordenado, sugerido também por diferentes passagens.

A noção porém revelou uma ductilidade e uma plasticidade extraordinárias, que nem cretenses, micénicos, homéridas, ousariam suspeitar. Para além das artes políticas — κοσμητής designa também o legislador⁹¹ —, militares⁹²,

⁸⁹ *Política*, 2, 1272 a, 6.

⁹⁰ κόσμος e σχῆμα estão muito próximos de σύστημα, *sistema*: conjunto, corpo de tropas, assembleia política, mais tarde conjunto de doutrinas. Mas σύστημα também designava originalmente um grupo de pessoas, uma multidão, onde a *ordem* não estava implícita senão, talvez, em função da finalidade para que estivesse reunida. É o σχῆμα que vem *ordenar* esta multidão.

⁹¹ Cf. Maria Helena Rocha Pereira, *Estudos de História da Cultura Clássica I. Cultura Grega*, FCG, Lisboa, impr. 1988, pp. 236-238; cf. Heródoto, I, 65.4, a propósito de Licurgo.

⁹² Cf. *Íliada*, 2, 214; *Odisséia*, 13, 77.

foram-se juntando os domínios da religião, da ética, da medicina, e em altos estratos culturais que se mantiveram, parece ter designado ainda a *cabeleira ornamentada*, com todo o cortejo de sentido que a *χοσμῆτικὴ τέχνη* pode assumir⁹³.

O alcance holístico da noção, aplicada ao *grande todo*, com um sentido germinal do que nós poderíamos chamar *universo*, foi efectuada sobretudo pelo pensamento pré-socrático⁹⁴: já pelo pensamento jónio, nomeadamente Anaximandro⁹⁵, Anaxímenes⁹⁶ e Heraclito⁹⁷; já entre os pitagóricos antigos, onde alcançou grande relevância filosófica — foi atribuída mesmo a uma afirmação de Pitágoras⁹⁸ — e daí até às filosofias helenísticas, passando por Platão⁹⁹ e Aristóteles. Se esta intuição pré-socrática de uma *totalidade cósmica* se foi acentuando, é com a tragédia de Ésquilo, e com a reacção antitrágica de Platão, que se foram *urdiendo e tecendo* as relações entre as diferentes realidades, ou diferentes zonas da mesma realidade, quer na sua possibilidade virtual quer na sua actualidade, até essa teia constituir uma *ordem*, um conjunto de relações estáveis que denominavam *κόσμος*.

Como já se disse, a metáfora da *tecelagem*, efectivamente, é a mais utilizada e apropriada para o enlace semântico de *κόσμος*, *λόγος* e *νόμος*, já desde

⁹³ Cf. *Ilíada*, 4, 145; *Os trabalhos e os dias*, 76; *República*, 373 c.

⁹⁴ Bernard Deforce, *Eschyle, Poète Cosmique*, Belles Lettres, Paris, 1986, p. 35: «C'est là un moment décisif dans l'histoire du mot, dans la mesure où des philosophes comme Platon et Aristote, suivis en cela par tous les écrivains grecs ultérieurs, vont l'entendre désormais aussi dans ce sens, qui va lui-même fonder l'évolution suivante vers la notion plus lâche de monde habité, de terre, de gens (grec tardif et grec moderne), notion particulièrement bien illustrée par l'emploi du mot κοσμοπολίτης, à l'époque hellénistique, dans le sens de citoyen du monde.»

⁹⁵ Onde estaria presente na ideia de que há uma regra permanentemente assegurada pela *Δικη*, segundo a qual os todos os seres são encarados como uma comunidade ética de mútua reparação, segundo a *ordem do Tempo* (cf. frg. DK 12 A 9).

⁹⁶ Cf. frg. DK 13 B 2: «(...) καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα (...).»

⁹⁷ Cf. frg. DK 30 B 2: «κόσμον τόνδε (...).»

⁹⁸ De acordo com Écio, II, 1, 1 (DK, 14.21) *apud* William Guthrie, *História de la Filosofia...*, I vol., p. 203, «Π. πρῶτος ὠνόμασε τὴν ὅλων περιοχὴν κόσμον ἐκ τῆς ἐν αὐτῷ τάξεως.» (cf. Diógenes de Laércio, *Lives and opinions of eminent philosophers in ten books*, VIII, 48; II vol., transl. by R. D. Dicks, Heinemann, London, 1958). Mas não só como *ordem do universo* ou *do todo*, como surge em Empédocles (frg. 26: «ὁ τοῦ παντὸς κόσμος», frg. 34). Se é certo que os pitagóricos antigos uniam estritamente as noções de *péras* (limite), *κόσμος* (ordem), *ἀναλογία* (proporção), *ἀριθμὸς* (número), *ἀρμονία* (harmonia), etc., todas elas tinham também um alcance ético (por exemplo: «Μήδεν ἀγáι») em virtude da analogia, provavelmente também de origem pitagórica — alguns duvidam que se encontrasse já em Anaxímenes —, entre *macrocosmos* e *microcosmos*, que Platão aceita na íntegra (cf. *República*, 500 c). Cf. ainda William Guthrie, *História de la Filosofia...*, I vol., pp. 200-207; Anatole Bailly, «κόσμος», in *Dictionnaire Grec-Français*, p. 1125; Émile Boisacq, «κόσμος», in *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, Winter's, Heidelberg/Klincksieck, Paris, 1938, pp. 500-501; Pierre Chantraine, «κόσμος», in *Dictionnaire Étymologique...*, pp. 570.571.

⁹⁹ Cf. *Górgias*, 508 a.

Homero e Hesíodo¹⁰⁰. Em *Os trabalhos e os dias*, Atena ensina Pandora a tecer e, finalmente, também compõe-lhe o conjunto — *κόσμος* — dos adereços e atavios¹⁰¹. Não esqueçamos também a interpretação de Heinrich Gomperz da cosmogonia de Ferecides de Siros¹⁰² que, a propósito do *ἱερὸς γάμος* originário, colocava Zeus junto da armação de um tear (carvalho) a urdir um tecido, ou seja, o próprio mundo.

Platão socorrer-se-á constantemente destes símbolos para nos dar um símile sensível, qual *filho do bem*, do que entende por *ordem* nas suas múltiplas dimensões¹⁰³. Além disso, o *fio* entregue por Ariadne a Teseu, é o símile de uma *ordem-conhecimento* que, no dizer de René Guénon, liga todos os estados da existência com o seu princípio, o qual lhe permite, depois de matar o Touro — ser telúrico, descomunal, dionisiaco, símbolo de forças obscuras e desordenadas —, regressar desse mundo semicaótico para a claridade da *ordem solar*, ou *estelar*¹⁰⁴. De facto, algumas antigas cosmografias viam nas estrelas os *nós* da rede de que estava tecida a abóbada celeste, que impediam que o céu caísse e produzisse o caos. No que diz respeito a Aristóteles, aquém da *ordem* suposta pela doutrina política, a teoria das *quatro causas*, passível de ser verificada em todas as *zonas de realidade*, surge como *rede conceptual*¹⁰⁵ que pode sintetizar a sua concepção de *ordem*¹⁰⁶.

¹⁰⁰ *Ilíada*, IX, 282; XXII, 440; *Odisseia*, XIX, 136 ss. (Andrómaca e Penélope são tecedeiras); *Teogonia*, vv. 218.905 (Parcas fiandeiras).

¹⁰¹ Vv. 63-64; 76: «Πάντα δέ οἱ χροὶ κόσμον ἐφήρμοσε Παλλὰς Ἀθήνη» (cf. ainda vv. 777-778). Dissemos acima que a *constância* no modo de aparecer de certas realidades (ainda que *sombrias*) culminava na afirmação de uma *natureza*, como se os fios de um destino *atassem* tudo o que vem ao ser. Recolhendo, porém, o simbolismo da aranha, importa dizer, com Mircea Eliade, que «tecer não significa só predestinar (no plano antropológico), e reunir realidades diferentes (no plano cosmológico), mas também criar, fazer sair da sua própria substância, tal como faz a aranha, que tira de si própria a teia.» Mas como esta teia é uma criação frágil, a aranha tem de estar sempre a criar. Mas criar o quê? Nos textos védicos diz-se que é a pura ilusão. *Maya*, aquilo que não é, porque aparência desprovida de ser. Mas na cultura mediterrânica, estar sempre a tecer era um castigo à aranha, uma punição à sua ambição demiúrgica, pois a aranha é o ser que quis rivalizar com os deuses (mito do desafio entre Atena e a jovem lídia, Aracne) na tarefa de dar ordem à realidade.

¹⁰² Frg. DK 7 B 2.

¹⁰³ Cf. *República*, 506 d; 587 a. Em 616 b, Platão, depois de nos descrever a estrutura do universo, apresenta as tecedeiras Láquesis, Cloto e Átropos a fiarem as sortes — *μοῖραι* — no fuso da Necessidade, de acordo com o Tempo; cf. também *Fédon*, 87 a ss.; *Sofista*, 235; 253 a ss.; *Político*, 279 ss.; 310 a, e a aplicação à arte política do paradigma das *artes do tear*. Em *Leis* I, 645 a-c, o *Lóγος* surge como *laço de ouro* que liga tudo com o *Noῦς* divino. Esta visão é retomada por Plotino, *Enéades*, II, 3, 9.

¹⁰⁴ Cf. Jean-François Mattéi, «Nietzsche et l'étoile pythagoricienne», in *L'ordre...*, p. 75 ss.

¹⁰⁵ Cf. *Metafísica*, A, 1, 981 b, 6.29; 2, 982 a, 2.13-14; b, 2; 3, 983 a, 24 — 983 b, 4; e sobretudo *Δ*, 2, 1013 a 16 — 1014 a 25.

¹⁰⁶ Esta é a leitura de Eric Voegelin, «Acerca da função da Noesis», in *Anamnesis*, University of Missouri Press, Columbia & London, 1990 [orig. publ. pela University of Notre Dame Press, 1978], pp. 208-210.

A relação entre *ordem* e *urdidura* tornou-se mais evidente na passagem do grego para o latim, com a aproximação expressa entre *ordo* — que traduz κόσμος amplificadamente — e *ordior*, urdir. Segundo Claudiano¹⁰⁷, Prosérpina, antes de ser raptada e levada para o *Chaos* pelo Senhor do Érebo, de acordo com as leis fiadas pelas *Parcas* e confirmadas por *Thémis*, deliciava-se no labor da teia, bordando a *ordem cósmica* num tecido, que depois ofereceria à sua mãe. Outro sentido de *ordior* (começar, empreender), veio-lhe da aproximação com *orior*: levantar-se, começar, surgir, originar-se, nascer, donde *origo*, origem¹⁰⁸. E num texto do helenismo tardio, onde a ordem mítica e a causal constituem uma trama inextricável, encontramos magistralmente descrita esta ordem cósmica¹⁰⁹. Nestas diversas áreas semânticas sugeridas ou afirmadas, sempre estiveram implícitas na noção de κόσμος¹¹⁰ as noções de *beleza*, *perfeição*, *boa disposição*, *equilíbrio*, o que será particularmente evidente no esteta Agostinho.

Também na noção de κόσμος se verifica a mesma tensão que detectamos entre σχῆμα e σχηματίζω, pois ela supõe uma κοσμογονία, ou κοσμοποιία, seja como resultado de uma gênese a partir de um χάος, onde assume particular relevância a geração mítica das condições da ordem — o espaço e o tempo¹¹¹ —; seja ainda obra de um κοσμοποιητής, δημιουργός, ou ainda κοσμοουργός, de cuja ordenação surge¹¹² e é mantido o *arranjo* final; seja, ainda,

¹⁰⁷ *De Raptu Proserpinae* I, vv. 63-64: (...) ne pete firmatas pacis dissoluere leges / quas dedimus neuitque colus (...); cf. I, vv. 218-219; 246-273.

¹⁰⁸ Para a naturalidade desta conexão atente-se no que diz Aristóteles (*Física*, VIII, 1, 252 a 13.16; *Metafísica*, Δ, 4, 1014 b 16 — 1015 a 19), a propósito da discutida gênese da *natureza*, φύσις (de φύομαι, isto é, brotar, nascer, vir à luz — φῶς), em parte fruto do θαῦμα perante a *ordem-regularidade* dos fenómenos. William Guthrie, *Historia de la Filosofía...*, I vol., p. 39, afirma que o «intento de ver el mundo como una totalidad sujeta a un orden y en la búsqueda de su arché o principio, tuvieron precedentes en las genealogías del teólogo y en su idea del *dasmós*, o distribución de competencia y funciones entre los dioses principales».

¹⁰⁹ Hermes Trimegisto, *Corpus Hermeticum e Discurso de Iniciação*, X, 8, Hemus Editora, São Paulo, 1987, p. 43.

¹¹⁰ Para um aprofundamento dos símbolos da *tecelagem*, na sua infinita plasticidade, cf. Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, «Aranha», «Corda», «Fio», «Fuso», «Rede», «Tecelagem», in *Dicionário de Símbolos*, Teorema, Lisboa, (s.d.), pp. 79-80; pp. 227-228; pp. 325-326; p. 342; p. 564; p. 637, respectv. É, aliás, interessante que, para além da presença do símbolo e da metáfora na mitologia e literatura antiga e contemporânea (por exemplo, Herman Melville), ela tenha ganho tão grande actualidade no κόσμος informático, onde a *Internet* e a sua infinda teia de *linhas de rede*, estão em vias de determinar uma ordem planetária.

¹¹¹ Isto pode ser visto, numa interpretação possível, na *Teogonia*, vv. 154 ss., onde Κρόνος (o Tempo) castra Οὐρανός (o Céu que *cobria* a Terra, isto é, o Espaço) com uma seitoira.

¹¹² Por exemplo, *Timeu*, 28 a.b: «(...) Ὅτου μὲν οὖν ἂν ὁ δημιουργός πρὸς τὸ κατὰ ταῦτ᾽ ἔχον βλέπων αἰεὶ, τοιοῦτ᾽ τιτὶ προσχρώμενος παραδείγματι, τὴν ἰδέαν καὶ δύναμιν αὐτοῦ ἀπεργάζεται, καλὸν ἐξ ἀνάγκης οὕτως ἀποτελίσθαι πάν. (...) Ὅ δὴ πᾶς οὐρανός - ἢ κόσμος ἢ καὶ ἄλλο ὅτι ποτὲ ὀνομαζόμενος μάλιστ' ἂν δέχοιτο, τοῦτ' ἡμῖν ὀνομάτω (...).»

como uma auto-ordenação do *Todo*, cíclica e eterna, independente dos deuses e dos homens¹¹³.

Ao κόσμος grego, como já deixámos antever, foram-se paulatinamente acrescentando as idiosincrasias da história, cultura, religião, experiência e língua latinas, crescimos que, sem nunca perderem o sentido moral e religioso¹¹⁴, convergiram para a noção de *mundus*¹¹⁵, ao mesmo tempo que τὸ ὅλον foi

(«Todas as vezes, portanto, que o demiurgo, tendo os olhos sempre fixos sobre o que é sempre idêntico, se serve dum tal modelo, todas as vezes que ele se esforça por realizar na sua obra a forma e as propriedades, tudo o que produz desta forma é necessariamente belo. (...) Seja todo o céu, ou o mundo, ou se este ser pode receber algum outro nome mais apropriado, demos-lho.»; cf. *Político*, 272 a ss.).

¹¹³ Cf. Heraclito, frg. 30.

¹¹⁴ Clemente de Roma, na *Carta aos Coríntios*, XX, faz um grandioso elogio da ordem cósmica (συνκράσις) enquanto modelo para a vida humana e cristã, no seguimento da *metáfora orgânica* que São Paulo utilizara na sua *Primeira Carta aos Coríntios* 12 (cf. Werner Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge, Mass., 1061; trad. portug. Teresa Pérez, *Cristianismo primitivo e Paideia Grega*, Ed. 70, Lisboa, 1991, pp. 27 ss.).

¹¹⁵ O termo mantém a *cosmética* feminina, pois originariamente, em altos estratos da língua latina, esta palavra designaria um género de *cofre*, ou de *baú*, no qual a mulher guardaria as coisas necessárias para cuidar da sua *toilette*, isto é, para não estar *desarranjada*, *impura*, *imunda* — Alfred Ernout e Antoine Meillet, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine. Histoire des Mots*, (quatrième édition augmenté des corrections des mots), Klincksieck, Paris, 1967, p. 420: «Festus identifie *mundus* “parure” et *mundus* “monde” en les rattachant tous deux à *mouere*: P. F. 125, 21: *mundus appellatur caelum, terra, mare et aer. Mundus etiam dicitur ornatus mulieris, quia non alius est quam quod moueri postest. Mundus quoque appellatur lautus et purus* —, e cuja origem poderia ser o nome de uma deusa etrusca que aparece figurada em vários espelhos. Assim o *mundo* seria a *arca* onde estariam organizados ou em vias de organização os quatros elementos, tal como κόσμος e τάξις sugerem (cf. Anaximandro, frg. 1; Platão, *Timeu*, 30 a). Parece-nos que não será inútil acrescentar que uma das interpretações mais plausíveis para o Χάος de Hesíodo é a de *cavidade*, *hiato*, *bocejo*, *boca aberta*, *fauce*, *espaço aberto* ou *rasgão entre o Céu e a Terra*, como se fora uma *arca* onde aos poucos, por diferenciação progressiva entre forças divinas, se chega a um κόσμος estável, identificado com o reinado de Zeus [Ésquilo, *Prometeu Agravado*, (trad. port. Ana Quintela Sottomayor, Ed. 70, Lisboa, 1992), vv. 549-551: «Nunca as deliberações dos mortais / Porão de lado a ordem (κόσμος) harmoniosa / Que Zeus estabeleceu.»] Todavia, no latim o vocábulo *mundus* foi sofrendo historicamente várias restrições (cf. Alfred Ernout e Antoine Meillet, *Dictionnaire Étymologique...*, p. 421) desde a mera designação do conjunto dos corpos que povoam o céu (portanto, dos deuses), até se estender ao mundo terrestre e seus habitantes. Surge em Ovídio, *Fastos*, IV, 821-825, no contexto de uma consagração, com um sentido ordenador profundamente religioso. Diz que depois de Rómulo ter aberto um fosso, encheu-o de frutos, cobriu-o de terra e construiu um altar em cima. Depois, com o arado abriu um sulco protector. Plutarco, *Romulus*, 12, diz que ao fosso assim estruturado, se deu o nome de *mundus*, como se ele fosse o universo e, segundo Macróbio, *Saturnalia*, I, 18, neste lugar intersectavam-se os três níveis de realidade. No latim eclesiástico, a partir da exegese neotestamentária (Jo, 18, 36) o *mundus* irá ser encarado em oposição ao céu, sem que as categorias cósmicas, morais, religiosas e teológicas sejam bem distinguidas. Não esquecer, por outro lado, segundo a tradição vetero-testamentária, que a *Torah* (os Livros da Lei, a Vara de Aarão e uma taça de Maná) era guardada na Arca da Aliança como

começando a ser traduzido por *universum*, isto é, a totalidade das relações intrínsecas e extrínsecas. E assim, sempre em busca de sínteses mais amplas, o pensar acaba por elaborar a topografia do pensável, como que uma cartografia das composições da realidade, e a contemporânea fecundidade da tarefa advém precisamente desta abertura do pensar ao possível.

E a costela grega da filosofia, nas suas diferentes correntes e diversas épocas históricas, nas múltiplas tendências e sistemas, nunca deixou de se manifestar precisamente nesta procura da unidade¹¹⁶. O pensamento medieval encontrou-a nos transcendentais *Unum, Bonum, Verum*, cuja possível conversão remeteria analogicamente para a unidade última do Ser — Ser esse que o medieval cristão, desenvolvendo uma *metafísica do Êxodo*¹¹⁷, via revelado no

se dentro desse *cofre* estivesse virtualmente toda a *ordem* (moral e religiosa, mas também política, jurídica, cósmica,...), como outrora a Arca de Noé sobre as águas (as forças destruidoras, acósmicas e, por isso, também renovadoras; cf. Gn 6, 13 — 9, 17) transportava *todos os elementos necessários à restauração* do cosmos (onde se cruza com o simbolismo do *ovo primordial*, ou do útero materno; note-se que na arca se cruzam a quadratura, com a tríade — triplo andar —, símbolo de perfeição, estabilidade, ordem), cuja manifestação e realização completas, de acordo com a exegese inter- e neotestamentária aplicada à história, serão apenas escatológicas (Cruz de Cristo, restauração do Templo, edificação da Jerusalém Celeste, maturação do *Corpo de Cristo*, cumprimento da *Cidade de Deus*; cf. *De ciuitate Dei*, XV, 26, 1). Na mística medieval (por exemplo, Hugo de São Victor, *De arca Noe morali et De arca mystica*) a Arca surge como o símbolo antropológico por excelência, na medida em que representa o coração do homem, sinédoque do homem todo, lugar da *conversão*, da *transmutação*, da *deificação* (cf. Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, «Arca», in *Dicionário...*, pp. 80-81), e a tradição espagíria manterá este símbolo nas figuras do forno, cadinho, crisol, vasos de purificação e transformação do chumbo em ouro.

¹¹⁶ Esta *filosofia henótica* tornou-se particularmente viva no médio-platonismo. Plutarco, ao explicar o «E» que havia no templo de Delfos dizia que significava «Tu és». Claudio Basevi, «La polémica contra el *De Deo Socratis*, de Apuley, en la Ciudad de Dios», in *Ciudad de Dios* 202 (1989/1), pp.132-133, n.30, diz — citando o *De E a. Delphi.*, 392a — «Dizer, por isso, do Ser verdadeiro que “Ele foi”, ou antes, “Ele será” é quase um sacrilégio. Porque estas determinações são variações e alterações de algo que não nasceu para permanecer no ser. Mas Deus — será preciso dizê-lo? — “é”; é, digo, não segundo o ritmo do tempo, mas na eternidade que é sem movimento, sem tempo, sem acontecer (...). Ele é uno e na unidade do presente enche de si o “sempre”: aquilo que, neste sentido, existe realmente, o que “é” e nada mais: não foi, não será, não começou, não será, não começou, não terminará.»

¹¹⁷ Expressão cunhada por Étienne Gilson. Um estudo exaustivo da questão surge na colectânea de estudos *Dieu et l'Être*, onde destacamos os textos de Pierre Hadot, «Dieu comme acte d'être dans le néo-platonisme. A propos des théories d'É. Gilson sur la métaphysique de l'Exode»; Goulven Madec, «“Ego sum qui sum” de Tertulien à Jérôme»; Émilie Zum Brunn, «L'exégèse augustinienne de “Ego sum qui sum” et la “métaphysique de l'Exode”», in *Dieu et l'Être. Exégèse d'Exode 3, 14 et de Coran 20, 11-24*, Études Augustiniennes, Paris, 1978, pp. 57-63; pp. 121-139, pp. 141-164, respectv.; vide também Goulven Madec, *Saint Augustin et la Philosophie. Notes critiques*, Association André Robert, [Paris], 1992, pp. 56-59. Contra esta possibilidade de falar de Deus como Ser e do Ser como Deus insurgiu-se Heidegger, no seguimento de Nietzsche, denunciando a *ontoteologia ocidental*, de que Agostinho seria precisamente um dos obreiros, reparo a que os autores acima dão pouca importância. Paul Ricoeur, *Le mal, un défi à la philosophie et à*

«*’èhyèh ašer ’èhyèh*»¹¹⁸, onde se poderia ainda ver a afirmação da mais absoluta eternidade e unidade¹¹⁹. Poder-se-ia continuar demonstrando que o pensamento ocidental, e não só, vive numa equívoca tensão para a unidade, o que é particularmente visível na ciência moderna.

A esta exigência de unidade, iterada continuamente, correspondem historicamente todas as tentativas de *construir mundo* — não só na ciência, mas também na teologia, na filosofia, no direito, na psicologia, na ética, na estética, na política, na literatura, na arte —, intentos que supõem *esquemas ontológicos* determinantes. Reconhecido isto, estamos em melhores condições de repensar a *relação* entre a realidade *esquemática* e aquele dinamismo auto e hetero-ordenador da consciência.

O acesso psicológico e noético à noção de ordem dá-se numa região de tangência da autoconsciência com a realidade. Um dia, cremos que fasto, tomámos consciência de sermos, conseguimos dizer «*sou-me...*»¹²⁰ e assistimos espantados à realidade a flectir sobre si, a *ser para si mesma*, e compreendemos que verdadeiramente há um *dentro*, e que esse *dentro* somos nós mesmos. Caídos em nós, eis-nos na estranheza do *já-a-ser*, convidados para esta magnífica *peça que todos os dias nos acontece*. Então, num arrepio de realmente *se ser*, agudamente cōscios da possibilidade de podermos não ter sido e da impossibilidade de não sermos nada, e de *não podermos querer ser nada*, avançámos cumprindo um *quase-destino*, representando cenas de um acto que começou muito antes de nós. E se, por vezes, como Tirésias, entrevemos o sentido da peça, logo o mesmo nos foge como um Proteu por entre algas, e não há quem nos possa ajudar a capturá-lo¹²¹. Talvez porque a visão do sentido da realidade nos seja excessiva e a *teoria*, como acima dissemos e como o próprio nome indica, só convenha a uma condição divina¹²², e a nós esteja simplesmente reservada a *perspectiva*.

la théologie, Labor et Fides, Genève, 1986, trad. port., p. 34, aceita esta tese e perflha também que as tentativas das teodiceias (Agostinho, Leibniz,) de integrar o mal na unidade da ordem, incapazes de manter a tensão significativa do símbolo e querendo substituí-la por um saber, criaram o equívoco da ontoteologia.

¹¹⁸ Ex 3, 14: «Eu sou aquele que sou.»

¹¹⁹ Refira-se também o pensamento medieval árabe e judaico, onde se pode dizer que Deus surge como *shutese* última de tudo. Esta exegese tem vindo a ser posta em causa e sujeita a cerrada crítica. Cf. Dominique Bourg, «La critique de la “Métaphysique de l'Exode” pour Heidegger et l'exégèse moderne», in *L'Être et Dieu*, CERF, Paris, 1986, pp. 215-244.

¹²⁰ Há experiências ontológicas, como luzes a iluminar o nosso caminho, que nos constituíram, e esta de assistir ao próprio desdobramento da autoconsciência, que faz cair todas as máscaras até uma nudez que arreperia, foi e é para nós sem dúvida a mais marcante e decisiva.

¹²¹ Cf. Platão, *Íon*, 541 e; *República*, 381 d; Claudiano, *De Raptu Proserpinae*, III, v.13; Apolónio de Rodes, *Argonáutica*. Cf. ainda a utilização desta mítica figura em *Contra academicos*, III, 5, 11.

¹²² Cf. Heraclito, frg. 78.

Donde aquela noção de *esquema ontológico* nos remeter para uma região interina, nem de absolutamente *ser*, nem de *não ser* absolutamente, zona intermédia de presença e ausência, actividade e passividade, realização e descoberta, ordenação e reconhecimento. Quando pois, nos referimos à visão de ser no pensamento do jovem Agostinho estamos a referir-nos a um longo processo de *acercamento do Centro e, a contrario*, à experiência dolorosa de um sentimento de perda e confusão, onde se inscreve o entusiasmo e desilusão com o maniqueísmo, processo por que Agostinho foi paulatinamente eliciando os seus fantasmas nocturnos, até ao apaziguante repouso na *villa* de Verecundo¹²³. E a experiência do filho de Mónica continua contemporânea, aberta, *pensável*.

Do que viemos dizendo fica clara a ideia de que um *esquema ontológico* não nasce como Atena, perfeita e completa, *armada da mente de Zeus*. É encontro vivido, experiência muito humilde de atenção à *ordem* da realidade: «a questão da ordem brota directamente da experiência vivida»¹²⁴. Ora, aquela matutina experiência do *sou-me* é deveras singular, porque afere de imediato uma diferença em face de outros e tão diversos seres. A própria evidência por que o *cogito* toma posse de si enquanto tal recorta-se triplamente ordenada em *existência*, *vida* e *pensamento*. Com esta auto-apercepção, encontraremos o lugar inaugural da ordem agostiniana no plano cronológico, o qual será como que trampolim e catapulta para o processo diferenciador, no seu todo.

¹²³ *Confessiones*, X, 30, 41: «Et tamen tantum interest inter me ipsum et me ipsum intra momentum, quo hinc ad soporem transeo uel huc inde retransseo.» Todavia, cada ponto de chegada é de igual modo e com a mesma veemência um ponto de partida. *Sermo* 169, 15, 18: «Semper tibi displiceat quod es, si uis peruenire ad id quod nondum es. Nam ubi tibi placuisti, ibi remansisti. Si autem dixeris: sufficit, et peristi. Semper adde, semper ambula, semper profice.»

¹²⁴ Jean Doignon, «Le *De ordine*, son déroulement, ses thèmes», in *L'Opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano. Agostino nelle terre di Ambrogio (1-4 ottobre 1986)*, Col. Augustiniana-Testi e studi, II, Edizione Augustinus, Palermo, 1987, p. 115: «Ansi la question de l'ordre émane-t-elle directement de l'expérience vécue.» Como o autor refere na nota 10 da mesma página, era este o ponto de vista de D. Ohlmann, *De S. Augustini dialogis in Cassiciaco scriptis*, Diss., Strassburg, Argentonari, 1897, p. 79, e que foi combatido por John O'Meara, «The Historicity...», pp. 172-177. John O'Meara «considère comme non-historique le récit du débat d'idées nocturne entre Augustin et ses disciples et ne voit pas comment Licentius a pu être capable de soutenir des thèses philosophiques, alors qu'il "vient d'hier à peine de se convertir à ces études" (...). A ces objections contre l'historicité, Goulven Madec, *L'historicité des «Dialogues» de Cassiciacum*, *REAug* 32, 1986, 221-223 particulièrement vient de répondre. Les détails du débat nocturne ne sont pas invraisemblables; au surplus, ils n'ont pas de modèle littéraire. Quant à l'ouverture de Licentius aux problèmes philosophiques, pourquoi la juger suspecte? Bénéficiant de l'instruction que donne Augustin, Licentius est au courant des thèses académiciennes (*c.acad.* 1,3,9). Pour les points qui lui échappent encore, il a l'*Hortensius* qui peut l'en informer (*ibid.* 3,14,31).» Um estudo mais amplo do carácter *experiential* da ontologia agostiniana surge no já citado texto de Marie-Anne Vannier, «Saint Augustin et la création.», p. 349.358 *et passim*.

Então, observando de novo — *et respexi alia...*¹²⁵ — a diversidade esfuziante desta *primavera de seres* reconhecemos quer a comunidade, quer a diferença de uns relativamente a outros, e intuímos também o enigmático devir por que cada um vai diferindo de si próprio. Imersos no vórtice do tempo, ei-los aí, transeuntes, sem de todo serem, nem de todo não serem. Todavia, e por isto mesmo, recortam-se já com um certo índice, ainda que ínfimo, de permanência, pois a impermanência absoluta anular-se-ia e identificar-se-ia com *o nada*. Se focarmos o olhar do espírito, qualquer deles, singularmente, apresenta uma unidade sem a qual nunca o poderíamos pensar. Não dizemos, por exemplo, *uma* folha, *um* homem, *uma* casa, *um* livro e, assim, ao atribuir-lhes número e unidade relacional, sabemos diferenciá-los uns dos outros?¹²⁶ É certo que nos seres criados e compostos nunca poderá haver uma unidade perfeitíssima, mas tão-só uma *imitatio unitatis* que neles se exprime pela congruência e harmonia das partes (*concordia partium*)¹²⁷. Simultaneamente, com o número, descobrimos logo um índice de ordem nesta diversidade¹²⁸. Encontramos também o que dizemos serem coerências, incoerências, processos; somos capazes de os narrar, de contar a história das diferenças e similitudes, narração por que o tempo sucede na consciência e, igualmente, afecta os objectos dados à consciência. Assim, o estatuto intermédio e *metáxico* dos entes não é apenas estrutural, mas advém-lhes também da corrosão do tempo¹²⁹, sinónimo agostiniano de instabilidade, insuficiência ontológica, impermanência, as quais vêm remarcas a interinidade dos seres e a sua distinção do Ser, e ao mesmo tempo a sua orientação ontológica para tal plenitude. Esta é já uma das experiências que travejam os *escritos de Cassiciaco* e que Agostinho, não sem um grande esforço intelectual, irá convertendo aos poucos em positividade do tempo.

E nós que contemplamos esta *sagrada dança* dos seres? Mudamos igualmente; sentimo-nos também continuamente cortados em dois por um invisível fio, experiência já patente no estranho pronome reflexo do *sou-me*. Mas *quem* sente a mudança? Sem compreendermos bem como, não somos só mudança porque, se assim fora, a absoluta coincidência e imediatez impediria a consciência do mudar. Uma identidade, de que a custo vamos descobrindo a geografia, persiste

¹²⁵ Cf. *Confessiones*, VII, 15, 21.

¹²⁶ Cf. *De ordine*, II, 18, 48. Por exemplo, «Ergo et in discernendo et in connectendo unum uolo, et unum amo. Sed cum discerno, purgatum, cum connecto, integrum uolo. In illa parte uitantur aliena, in hac propria copulantur, ut unum aliquid perfectum fiat.» «Quid est arbor? Nonne arbor non esset, si una non esset?» (cf. ainda *De musica*, VI, 17, 56; *De uera religione*, 32, 59-60).

¹²⁷ Cf. *De moribus...*, II, 6, 8.

¹²⁸ *De ordine*, I, 2, 3: «Ita enim animus sibi redditus, quae sit pulchritudo uniuersitatis intelligit, quae profecto ab *uno* cognominata est.»

¹²⁹ O que os gregos chamaram «ὁ μεταξὺ χρόνος» (cf. Hesíodo *Teogonia*, vv. 459-460, onde Kronos devora os seus filhos; e Anaximandro, *apud* Simplicio in *Phys.* 24, 13; DK 12 A 9).

para lá *deste rio que corre*¹³⁰. Aos poucos, *caindo em nós*, vamos descobrindo que, ao contemplarmos este *espectáculo*, não estamos totalmente nele, pois então não emergiríamos para o considerar. Há o vazio de uma distância, um *abismo* de diferença. Algo permanece na mudança. Evento extraordinário este, da consciência flectida sobre si. Por esta fenda da interioridade dá-se, concomitantemente, a consciência da relevância na realidade: nem tudo existe do mesmo modo. A experiência ontológica é simultaneamente a consciência de nós mesmos e do ser diferente. Perante a voragem do tempo, eis-nos nela mergulhados, sim, mas como se tivéssemos a cabeça de fora. A realidade não é indiferenciada, mas prenha, relevada, com recessos. Poderíamos dizer já com Agostinho: é relação, é ordem. A realidade, a possibilidade, e a relação entre ambas: eis o recorte da *ordem*.

Mas falar de *ordem* implica admitir, no mínimo linguisticamente, a possibilidade da *não-ordem*, ou do *outro da ordem*¹³¹, aquilo a que *não se pode dar nome* sem com isso mesmo o ordenar¹³². Desde muito cedo a humanidade experimentou uma presença *estranha*, que podia desarranjar a ordem, e que resistia à actividade cosmogónica. Não era fácil dar *nome*, ou *rostos*, a essa estranheza, pelo que o símbolo, mormente o simbolismo da *ausência* e da *morte*, era a melhor maneira de a figurar e, simultaneamente, de a eliciar.

Mas se esta *ausência*, que a morte comportava, poderia prefigurar genericamente a possibilidade extrema de uma perigosa acosmia, ela representa também o extremo de uma existência concreta, constantemente assolada pela angústia, pelo perigo, pelo *mal*. Esta *estranha* e inquietante aparição do mal *ex abrupto*, impondo-se de imediato a uma consciência desprevenida, que não distinguiu ainda os diferentes níveis de tal experiência, nem os seus rostos mutantes, nem as diferentes linguagens que a expressam, choca, repugna, escandaliza e contraria de tal modo a ideia de uma realidade ordenada, que está aberto o caminho para que essa *ausência* passe a ser traduzida e tratada como *presença* — oculta, obscura, complexa, é certo¹³³ — e que, ultimamente, surjam as respostas mani-

¹³⁰ Cf. Heraclito, *fig. 65; Confessiones*, X, 7, 11.

¹³¹ Como se à ordem virtual da *Arca* pudesse corresponder o seu contrário, qual *Caixa de Pandora*, fonte de desordem; ou como se uma Penélope enlouquecida nunca mais pudesse deixar de fazer e desfazer a teia.

¹³² Por exemplo, na Antiguidade e Idade Média, era considerado altamente terapêutico atribuir nome aos fenómenos de divisão interior, de esquizofrenia, de heteronímia, possessão, ainda que isso significasse atribuí-los a um *daimone*, a *Belzebu*, ou a um espírito antepassado. Poder *nomear* tais fenómenos era precisamente a primeira forma de lidar com eles; sem um nome (*legião*) era muito mais difícil a cura ou o exorcismo. O *nome* é a primeira e mais importante forma de ordenação da realidade.

¹³³ Não raro a mentira, o ódio, a perfídia, a inveja, a agressividade, o sadismo, a perversidade gratuita, o egoísmo, assumem expressões psicológicas e históricas tão extremas que só a atribuição

queias. Foi, em parte, aquele escândalo que fez tropeçar Agostinho, e em Milão e Cassiciaco assistimos ao processo intelectual de esclarecimento e libertação progressiva da consciência.

As primeiras justificações que alguns antiquíssimos textos dão quer para a ordem quer para a *desordem* sobretudo antropológica, de maneira geral para os *males* que escapavam de todo ao controlo do homem, como é o caso da *ausência* que a morte introduz na existência, remetem o problema para o arbítrio dos deuses criadores-ordenadores, porque teriam criado, ou modelado, mal o mundo. Muitas vezes esses seres aparecem revestidos das mesmas fraquezas humanas: distraídos, inconstantes, brincalhões, irascíveis, invejosos. Resposta diferente é a que admite ter(em) o(s) deus(es) uma face diurna e outra nocturna. Assim, a linguagem mítica começa a demonizar a divindade, representando-a bifronte, dúplice, bondosa e terrível, ordem e caos ao mesmo tempo. Nos antigos mitos de origem iranianos, o Bem e o Mal, que posteriormente foram hipostasiados em dois princípios, aparecem-nos originariamente filhos de um *pai* comum: «O mito que dá um “pai” comum a dois personagens que encarnam os princípios polares, sobrevive até nas tradições religiosas que põem a tónica no dualismo, como sucede com a teologia iraniana. O zervanismo tem Ormuzd e Ahriman por irmãos, ambos descendendo de Zervan, e no próprio *Avesta* é possível encontrar vestígios de concepção semelhante. O mesmo mito transitou para as tradições populares: muitas crenças e provérbios romenos afirmam que Deus e Satã eram irmãos.»¹³⁴ Talvez seja ainda este modelo de «irmãos inimigos», filhos do mesmo pai, que surge, já reduzido e transferido para o plano ético, no relato bíblico da violência invejosa e fratricida que Caim exerce sobre Abel¹³⁵.

a algo exterior — um outro *princípio*, uma outra *alma* —, parece resolver e justificar esta irrupção do mal, ou do mau, na existência.

¹³⁴ Mircea Eliade, *Tratado de História das Religiões*, Porto, Edições ASA, 1992, p. 516 (trad. port. de Natália Nunes e Fernando Tomaz, da edição francesa *Traité d'Histoire des Religions*, Payot, Paris, 1949). Vide fontes em Mircea Eliade, *História das Ideias e Crenças Religiosas*, Rés, Porto, II Vol., [s.d.], trad. port. de Daniela Carvalho e Paulo da Cunha, da edição francesa *Histoire des Croyances et des Idées religieuses*, Payot, Paris, 1976-1983], Cap. XXVII, «Novas sínteses Iranianas», pp. 259-277; Yasna, 30, 3-6, *apud* Nybert, «Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdeennes», in *Journal Asiatique*, 1929, pp. 113 ss.; Zane, *Proverbele Românilor*, VI, p. 556; a androginia e o dualismo são aprofundados pelo autor em *Origens*, Edições 70, Lisboa, 1988, pp. 153-203 (trad. port. de Teresa Perez, da edição inglesa *The Quest*, The Univ. of Chicago, Chicago, 1969) e *Mefistófeles e o Andrógino: comportamentos religiosos e valores espirituais não-europeus*, Martins Fontes, São Paulo, 1991 (trad. da ed. francesa, *Mefistopheles et l'Androgyne*, Gallimard, Paris, 1962). Esta bifrontalidade, porém, poderia ser ainda o símbolo de outra consciência em que advém o discernimento da impropriedade das distinções mentais, como já aludimos a propósito do momento auroral do filosofar [cf. Carlos Silva, «Δίκρανον: da dupla visão ao discernimento — Crítica da expressão em Parménides (B, 6, 5) e sua revalorização simbólica», in *Didaskalia* 6 (1976), pp. 369.371.377].

¹³⁵ Veremos igualmente, que a inveja é a explicação dos maniques para a investida das *Trevas* contra a *Luz*.

Progressivamente, aqueles seres uranianos primitivos foram sendo relegados para segundo plano e transformam-se em *dii otiosi*, mas nunca desapareceram. Assim também os simbolismos, tendo dificuldade em representar tais deuses, foram dando primazia a deuses mais próximos, deuses solares e fertilizadores¹³⁶, atribuindo-lhes a soberania. Estas divindades acentuam a ambiguidade e o carácter instável dos seus pais já que, não se comportando sempre da mesma maneira, o que é manifesto de forma clara ao nível dos fenómenos meteorológicos, oferecem poucas garantias de ordem e estabilidade. Estes, ou porque gostavam de se divertir com os males humanos, ou porque invejosos das suas alegrias, ou ainda porque punidores da desmesura e insolência dos humanos¹³⁷, são os responsáveis das desordens periódicas. Daí a crescente importância dos cultos propiciatórios e sacrificiais. Todavia, em certas expressões religiosas, esta passagem foi polémica, e o deus original, no confronto com os deuses nascentes, manteve e acentuou mesmo a sua soberania. Mas para isso teve de comprometer a sua ociosidade e aceitar intervir na história, como é patente na tradição de Israel¹³⁸.

Muitas descrições do agir divino, no Antigo Testamento, porém, ainda permitem recolher aquela face *nocturna* e insondável do Deus de Israel: terrível Senhor dos Exércitos, e Deus bondoso, sempre pronto a perdoar e a renovar a Sua Aliança; face aterradora do Anjo vingador, mas carinhoso como a mais

¹³⁶ A descoberta da agricultura implicou uma alteração radical na hierarquia divina. Cf. Mircea Eliade, *Mythes, Rêves et Mystères*, Gallimard, Paris, 1957 (trad. port. de Samuel Soares, *Mitos, Sonhos e Mistérios*, Edições 70, Lisboa, 1989, pp. 120 ss.).

¹³⁷ A ninfa Siduri, nesse antiquíssimo texto da literatura universal, a *Epopéia de Gilgameš*, diz ao herói aferroado pelo agulhão da consciência da morte: «Quando os deuses fizeram os homens, deram-lhes de presente a morte, guardando para si próprios a vida.» Para o narrador académico, em derradeira instância, todos os males do homem se reduzem à sua condição mortal, por culpa dos deuses ciosos da sua imortalidade. Que todos os bens vêm dos deuses, mas também os males, é ainda uma ideia de Hesíodo evoca em *Os trabalhos e os dias*, vv. 668-669.

¹³⁸ O monoteísmo não seria assim fruto de uma evolução do fenómeno religioso, como quiseram Edward Tylor e James Frazer, mas ao contrário expressaria a resistência a uma evolução pela tentativa de manter a ordem divina original. A história de Israel torna isso evidente: Javé, terrível e ciumento, é o único Senhor (Dt 6, 4), resistindo às investidas dos «bezerros de ouro» (o *Touro* é justamente um símbolo das forças vitais, telúricas, procriadoras), dos Baals e Astartés, deuses da fecundidade dos povos vizinhos. Mas a atracção destes fascina o povo, e nem a instituição de um sacerdócio e de um culto afastaram de todo a tentação de figurar esse Deus que resiste a *dizer quem é*. Progressivamente, porém, Javé começa a desvalorizar o culto pelo culto, interessando-se antes a disposição do coração, a pureza da intenção (cf. Is 1, 11-17; para um aprofundamento e enquadramento deste complexo processo nas religiões do Médio Oriente Antigo, cf. Mircea Eliade, *Mitos, Sonhos...*, Cap. VII, «Poder e Sacralidade na História das Religiões», pp. 109-133).

terna das mães. Contudo, ora parecem admitir¹³⁹, ora não admitir¹⁴⁰ a dependência dos dois princípios a partir de um único princípio, mantendo-se preferentemente, na linha da narração etiológica, mais significativa que explicativa. De qualquer modo, para o monoteísmo hebraico, a aparição da desordem no mundo actual, se não é de todo explicável, nunca é cometida a Deus, mas antes remetida para uma visão moral da histórica, em função da fidelidade/infidelidade do povo à Aliança. Correlativamente, «entre a criação e o caos, encontra-se a fidelidade alicerçada por Deus em aliança», garante da ordem¹⁴¹.

Por vezes, aquela dupla face da divindade aparece e exprime-se no mito através das metáforas biológicas — já que a *ordem* arcaica se socorre amiúde das imagens biológicas —, entre as quais assume particular relevo a da bissexualidade ou androginia do princípio divino. E se esta androginia divina é um fenómeno comum em muitas religiões¹⁴², interessa-nos relevar aqui, em virtude do que serão as respostas da maturidade de Agostinho à *ordem* maniqueia, a reforma do mazdeísmo que Manés pretendeu operar, na linha dos seus mestres maguseus, cujas implicações políticas o conduziram à morte¹⁴³.

¹³⁹ Is 45, 6-7: «Sou eu, Javé, e nenhum outro, que criou a luz e formou as trevas, o que dá a salvação e a perdição; sou eu o senhor que faço tudo isso.» Esta monarquia surge ainda na figura do *anjo bom*, dextro — símbolo da ordem — e do *anjo mau*, sinistro, nocturno, estéril — símbolo do caos, sendo ambos, porém, *aparições* ou *enviados* de Deus (cf. Gn 32, 22-32; Ex 4, 24-26; 1 Sm 2, 25; 16, 14; 2 Sm 24; Jz 9, 23; 1 Cr 21, 1-5; Job 1, 6-13; Zac 3, 1, etc.). Joaquim Carreira das Neves, «O mal na Bíblia», in *Communio* 6 (1989/5), pp. 404 ss.: os «demónios do deserto defendiam o caos primitivo (o *tohiú* e *bolú* de Gen 1, 2), e lutavam, por isso, contra tudo o que fosse ordem, vida, felicidade, cosmos. Trata-se da luta do caos contra o cosmos, do deserto contra a terra arável, ou seja, o éden.» Note-se, contudo, que o éden transportava consigo uma enigmaticidade constitutiva simbolizada na mistura de contrários, bem e mal, da árvore do meio do jardim que Deus plantara e fizera crescer (cf. Gn 2, 9.17; 3, 2.11). Mistura incoativa, certamente, que só se revela em todas as consequências *a posteriori*, isto é, na desobediência ao mandamento, mas que este, ambigualmente, antecipara ao revelar a existência de «duas árvores», como se o próprio mandamento proibitivo tivesse revelado de antemão o que proibia e a possibilidade de desobediência. Estes «inesperados» comportamentos de Deus inclusive levaram alguns (*verbi gratia*, Ernest Bloch) a falar de «demonismo»; vide Christian Duquoc, «El demonismo y lo inesperado de Dios», in *Concilium* 189 (1983/9), pp. 441-451.

¹⁴⁰ Gn 1, 31; Dt 6, 4. Isto revelará talvez dois momentos diferentes no desenvolvimento da própria religião judaica.

¹⁴¹ Cf. o interessante texto de Jozef Krasovec, «A Bíblia e a guerra no antigo Médio Oriente», in *Communio* 11 (1994/6), pp. 495-496.

¹⁴² De facto, aparece entre os egípcios, na Grécia, religiões escandinavas, na Índia, na China, na África, etc. Cf. Mircea Eliade, *Tratado...*, p. 521 ss.; José Nunes, «A ideia de "salvação" na Religião Tradicional Africana», in *Communio* 13 (1996/1), p. 247, salienta que o povo ovimbundo, no planalto central de Angola, «invoca Deus como *ondjali*, isto é, pai e mãe ao mesmo tempo, justamente porque é a providência e o sustento dos homens.»

¹⁴³ Sabe-se hoje com maior detalhe as circunstâncias da morte de Manés, no desenlace do célebre processo de Belápata. Após ter sido acusado, pelos *sacerdotes do fogo*, de crime lesa-mazdeísmo,

No mazdeísmo, como Mircea Eliade também referiu, «o deus iraniano do tempo ilimitado, Zervan¹⁴⁴, e que os historiadores gregos traduziam, com razão, Cronos, é também andrógino, e Zervan deu origem, como já referimos, aos dois gémeos Ormuzd e Ahriman, o Deus do bem e o Deus do mal, o Deus da luz e o Deus das trevas»¹⁴⁵.

Justamente para fugir à teoria da dupla face, e evitar uma origem comum do bem e do mal, cuja possibilidade lhes parecia um atentado à ordem, algumas das heresias cristãs dos primeiros séculos — por exemplo, o marcionismo, cujas influências são directas no maniqueísmo¹⁴⁶ —, recusaram aceitar o Antigo Testamento por tal Deus aparentar ser um *Deus* fonte de *mal*, invejoso, excêntrico, *desordenado*. E a tese fundamental da gnose maniqueia, incapaz de integrar o mal numa ordem permitida, ou querida por Deus, com a mesma atitude justificadora dos *amigos de Job*, também eles incapazes de compreender como é que Satan pode ser «filho

Manés foi capturado e aprisionado, sob o rei sassânida, Barham I. Acorrentado com seis pesadas grilhetas de ferro e sujeito a torturas, ficou preso vinte e seis dias na prisão de Gundeshapur, provavelmente entre 31 de Janeiro a 26 de Fevereiro de 277, após o que morreu. Foi seguidamente decapitado e a cabeça foi exposta numa das portas da cidade.

¹⁴⁴ Este Deus é introduzido tardiamente em Roma, sob o nome de *Cronos*. Luc Brisson, *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Variorum, Norfolk, 1995, p. 5: «L'introduction de cette figure paraît d'ailleurs être le signe de l'influence qu'exerça sur l'Orphisme le Mitriacisme dont l'origine est iranienne et qui, si l'on en croit les spécialistes, fut introduit dans l'Empire romain au début de l'ère chrétienne. En Grèce ancienne, le Temps considéré comme un dieu ne joue en effet aucun rôle dans la mythologie traditionnelle, dont Hesiode est le porte-parole le plus célèbre, et il ne devient une figure de premier plan que par l'intermédiaire de l'énigmatique divinité léontocéphale mithriaque, qu'on peut relier au dieu Zurvan de l'Iran pré-Zoroastrien.» Esta concepção de uma única divindade de dupla face, a um tempo luminosa e terrível, parece-nos perder-se nas origens. Será, então, que por detrás dos dois princípios do maniqueísmo estaria um único princípio que os maniqueus se esforçaram por erradicar e que algumas teologias contemporâneas, além e aquém das *ontoteologias*, parecem querer recuperar?

¹⁴⁵ Mircea Eliade, *Tratado...*, p. 521; *História das Ideias...*, pp.61-62: «Ghirshman pensa ter identificado Zurvan num bronze do Luristão que representa o deus alado e andrógino, dando à luz os dois gémeos (que lhe saem dos ombros); três processões, símbolos das três idades do homem, trazem-lhe em homenagem o *barsom*. Se a interpretação é correcta, temos que o mito de Zurvan, na qualidade de pai de Ormuzd e Ahriman, já era conhecido numa época muito mais antiga do que a data dos primeiros testemunhos escritos. Segundo a notícia de Eudemo de Rodes, "os magos... chamam o Todo uno e inteligível ora de 'Espaço' ora de 'Tempo'; daí teria nascido não só Ormuzd e Ahriman, como também a Luz e as Trevas".» (para este assunto cf. todo o sub-capítulo «2. Zurvan e a Origem do Mal», pp. 261-264). A ideia da androginia divina aparece ainda no célebre discurso de Hermes Trimegisto, *Poimandres*, I, 9: «Ora o Noûs-Deus, sendo macho e fêmea, existente como vida e luz, faz nascer de uma palavra um segundo Noûs, demiurgo (...).»

¹⁴⁶ Basta uma leitura transversal do *Contra Adimantum Manichei discipulum* ou do *Contra Faustum* para nos darmos conta disso. Mas Agostinho, além dos marcionitas (cf. *De gestis Pelagii*, 5, 15) refere ainda outras seitas de pendor gnóstico que, como os maniqueus, rejeitavam o Antigo Testamento: Cerdonianos e Severianos (cf. *De haeresibus*, 21.24).

de Deus»¹⁴⁷, recusa absolutamente qualquer tipo de *irmandade* aos dois princípios, a partir de uma eventual divindade andrógina primordial, mas admite-a nos entes intermédios. Ora, para um Agostinho ainda incapaz de ir além do sentido literal das Escrituras, e de conceber uma existência que não fosse material, também a posição dualista radical lhe aparecia, não só como a mais piedosa, mas como a única sustentável. Foi, pois, em nome da pureza do princípio divino que Agostinho foi levado a aceitar a existência de dois princípios ontológicos equipolentes sem se aperceber das contradições que isso comportaria quanto à possibilidade da *ordem*.¹⁴⁸ Parecia-lhe contudo que, no caso contrário, Deus teria de ser ultimamente responsabilizado por todo o mal; a única alternativa ao dualismo parecia-lhe ser o monismo, ainda mais pecaminoso. Agostinho ainda não pudera compreender que o mal não era substancial e, portanto, não conseguia remeter a *desordem* para o plano do fazer. E assim, maniqueu com os maniqueus, assumiu também ele a equívoca tarefa de *advogar Deus*¹⁴⁹.

A tarefa jurídica supõe uma *palavra* na qual se faça a defesa. E das linguagens que visam justificar Deus outros equívocos nascerão, como veremos. Propunha-nos um dos mais eminentes manejaadores da palavra, na Antiguidade, o sofista Górgias, que *a palavra é um poderoso soberano, com um corpo pequeníssimo e invisível realiza obras diviníssimas*¹⁵⁰. E se a sofística grega, bem como a retórica latina, são daqueles momentos em que o homem toma consciência desta sua capacidade *quase-demiúrgica*, sem dúvida que a linguagem levada à *palavra*, como diz Georges Gusdorf¹⁵¹, é o índice por excelência através do qual, desde o fundo dos tempos, podemos aferir a diferença antropológica fundamental, e dizer se estamos ou não em presença de humanidade.

¹⁴⁷ Cf. Job 1, 6; 2,1. Vide Dirk Kinet, «Imágenes de Dios y de Satan en el libro de Job», in *Concilium* 189 (1983/9), pp. 371-380.

¹⁴⁸ Em *De pulchro et apto* (cf. *Confessiones*, IV, 15, 24) terá admitido também a androginia, não da Mônada, que não tinha sexo — «sine ullo sexu» —, mas da Díade. Por esta referência pode concluir-se que os maniqueus tinham rejeitado certas noções do neopitagorismo que, aprofundando a dupla natureza *Par-Ímpar* da Mônada do pitagorismo antigo, afirmavam que era também macho e fêmea — um autor anónimo, no tratado Θεολογούμενα ἀριθμητικῆς, 106, 4, classifica a Mônada de ἀρσενόθηλον, isto é, *macho e fêmea*.

¹⁴⁹ Tarefa que não abandonará mesmo depois de abandonar o maniqueísmo. Poderíamos pensar que Agostinho não desconfiou o suficiente da dialéctica genesiaca, a qual mostra que, quando alguém pretende assumir a defesa e justificação de Deus, como Eva perante as insinuações acusadoras da serpente, quase sempre acaba por criar um Deus à sua *imagem e semelhança*. E se, na lógica interna do maniqueísmo, era compreensível dar atenção à serpente, em virtude da sua função gnóstica e reveladora do conhecimento salvador, exigir-se-ia aqui a circunspeção dum admirador de Carnéades.

¹⁵⁰ *Elogio de Helena*, 8, DK 11, 290. Cf. William Guthrie, *Historia de la Filosofía...*, III vol., Gredos, Madrid, 1988, pp. 54 ss.

¹⁵¹ Cf. *La parole*, PUF, Paris, 1977.

Todavia, em muitas tradições, antes de ser humana, a *palavra* é uma prerrogativa divina. Na tradição judaico-cristã, por ela — *Dabar, Verbum* — tudo foi criado¹⁵². Nos mitos de origem, cuja gênese se perde na noite primeva, mais do que uma forma de organizar o κόσμος, é a própria palavra que é cósmica, isto é, um horizonte de relações estáveis e coerentes que, no caso judaico, foi posteriormente sancionado e renovado na *Torah*. Os μῦθοι são, justamente, as primeiras manifestações desse extraordinário poder de a palavra criar mundo¹⁵³, exorcizando a desordem e o *sem-sentido*¹⁵⁴. Mas, longe do destino quase exclusivamente político e doméstico a que certas filosofias votarão o Λόγος — isto é, a palavra *colhida, empaveada, medida*, consciente do seu poder persuasivo —, a palavra mítica e religiosa assume-se como a palavra *simbólica* por excelência, realizadora do que diz, consciência incoativa da proximidade do seu dizer com o próprio dizer divino cosmogónico¹⁵⁵.

¹⁵² Na Idade Média, a propósito das fontes da Revelação, foi desenvolvida a doutrina dos dois *libri*: *liber Scripturae* e *liber naturae*. O *liber naturae*, se tem um papel indutor na adesão à Palavra Encarnada (Jo 1, 14: «Καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο...»), assume também um valor revelador em si mesmo, já que na tradição hebraica pela Palavra de Deus (*Dabar*) são criadas as coisas (*dabarim*).

¹⁵³ E esse poder é encarado ainda como uma participação no *Dizer* criador de Deus. A *Kabbalah* fazia disto um princípio: assim como todas as realidades emanam da divindade (esquema sefirótico) também as *Letras* da Revelação são emanções divinas, manifestações da infinita polissemia do seu poder criador. Elas, poderíamos dizer, são os caracteres elementares com que Deus compôs o *poema da criação*. Analogamente, mas à sua medida, também a nossa linguagem, naquilo que são atribuições de sentido, actual ou possível, pelas infinitas combinações de caracteres, de palavras, de frases, imita a Palavra divina (cf. no *Sefer ha-Zohar — Livro do Esplendor* —, o diálogo sobre «As Vinte e Duas Letras» havido entre o Rabi Simeão e o Rabi Eleazar; a este propósito *vide* António Telmo, *Filosofia e Kabbalah*, Guimarães Editores, Lisboa, 1989, pp. 55-65, *et passim*).

¹⁵⁴ No que concerne a um dos mitos que mais marcaram o mundo ocidental, o «mito adâmico», isso foi demonstrado — para além do escopo exegético particular que presidia à investigação —, por Armindo Vaz, *Visão das Origens em Gênesis 2,4b—3, 24. Coerência temática e unidade literária*, Edições Didaskalia-Carmelo, Lisboa, 1996, sobretudo pelo enquadramento daquele mito no fundo mítico mesopotâmico.

¹⁵⁵ Esta oposição, todavia, é ela mesma problemática, se consideramos os grandes legisladores como Hamurabi, Moisés, Licurgo, Sêrvio Túlio, Sexto, rei de Roma, etc. Talvez a legislação soloniana procurando as eunomia/isonomia (extensões ou anacronismos do séc. IV a. C., pois Sólon não usou o termo νόμοι, mas θεσμοί: costumes antigos, instituições sagradas, ritos, leis ou instituições estabelecidas dos deuses, portanto *não escritas*) através de uma medida escrita da cidade, já se pudesse inscrever no ciclo da domesticação, se bem que Sólon tenha sido um poeta atento à *justiça* cósmica onde procurava inspirar as suas leis [*vide* Claude Mossé, «Comment s'élabore mythe politique: Solon, "père fondateur" de la démocratie athénienne», in *Annales. Économies. Sociétés. Civilisations* 34 (1979/3), pp.425-437]. De qualquer modo, o movimento democratizador que iniciou culminou na sofística onde aquela dimensão religiosa, de inútil, se perdeu (por exemplo, Trasímaco, na *República*, 337d ss.; Crítias, ...). Por outro lado, convém não esquecer, igualmente, a finalidade política com que Platão e Aristóteles (cf. *Metafísica*, A, 1074 b 1-5.13-14) usam o mito, cuja argumentação pode facilmente ser vista ainda como meta-sofística. Mas, para além destas linhas interpretativas sobre a Grécia, que poderiam ser multiplicadas até

Face à sua própria realidade performativa e ordenadora, cedo o verbo teve que se defrontar com o seu contrário, em figuras de forças resistentes ao seu poder. É com estas forças titânicas, monstruosas, desordenadas, que a palavra mítica confronta a sua eficácia¹⁵⁶. Pressente-se que, cooriginariamente, para além da ordem securizante do dizer mítico, há como que uma inconcebível anti-realidade, um fundo tenebroso que inspira *cuidado e horror*, permanecendo como ameaça latente contra aquilo que a palavra vai ordenando. A estas forças contrárias à κοσμοποίησης, responsáveis pelo mal, eventualmente pela queda originária e pela corrosão do tempo quotidiano relativamente a *in illo tempore*, são atribuídos naturalmente os mesmos poderes *quase*-pessoais dos entes ordenadores.

Esta experiência de desordem, quer intuída quer experimentada, é sempre misteriosa e inquietante nas suas razões e nos seus porquês, e tentar compreendê-la, isto é, domesticá-la e integrá-la numa ordem mais ampla onde possa ganhar sentido, desde sempre constituiu uma tentação, pois a possibilidade do *chaos*, do *sem-sentido*, parece ser uma terrível afronta à existência humana, atacando na raiz a própria condição de humanidade.

Foi, portanto, não só para justificar etiologicamente a *ordem* actual e todas as tarefas indispensáveis à sobrevivência, mas sobretudo para alertar para o seu carácter precário, mormente em face da *ausência mortífera*, das forças maléficas e caóticas, que grande parte dos mitos surgiram. A linguagem mítica entende, pois, descrever e justificar a cisão entre uma exemplaridade original, e a condição desgarrada do homem actual¹⁵⁷. E esta tarefa foi continuada pela filosofia, pelo que importa desfazer pretensa oposição Μῦθος—Λόγος, e

mais não, e tendo em conta que os mitos — *narrações exemplares*, para utilizar a expressão de Mircea Eliade, ou *mimêsis de reconstrução política*, expressão de Georges Nivat —, tiveram um papel fundador de todas as culturas, enquanto repositório de ordem e valores eternos, de actos a repetir, importa reter que, em todos os tempos, segundo a *lógica da repetição* insita ao próprio mito, houve quem invocasse esses μῦθοι paradigmáticos e se arrogasse em detentor do seu sentido (λόγος) primevo com o fim de renovar uma ordem ou criar uma ordem nova (o que é particularmente claro nos períodos de crise, por exemplo, na passagem da República para o Império, em Roma, com a nostalgia dum passado virtuoso, qual *Idade de Ouro* onde reinava a Ordem — Virgílio, Tito Lívio, Ovídio). Recordemos ainda a gnose e suas complexas posteridades, ou as recentes utilizações de símbolos e mitologias «como instrumento de interpretação mística da história, [que abre] as portas à oportunidade de instrumentalização do mito com uma finalidade política» (Lucília Meleiro, *A mitologia dos povos germânicos*, Presença, Lisboa, 1994, p. 17), utilizações que tentam a filosofia, no que o nosso século foi e continua a ser pródigo. Cf. a sugestiva reflexão de Georges Nivat, «Le bourreau et la victime. Une méditation sur la "Légende du Grand Inquisiteur"», in *Esprit* 205, (1994/10), pp. 92-97.

¹⁵⁶ Cf. por exemplo, *Teogonia*, vv. 116 ss. Hesíodo é já um momento tardio do pensar mítico, estando já mais próximo de uma *mitologia*, do que de uma *mitopoiesis*. Na gnose e no maniqueísmo esta *resistência* é identificada com a matéria.

¹⁵⁷ Cf. Paul Ricoeur, *Le mal, un défi...*, p. 27.

refazer o tecido de uma relação onde Μῦθος—Λόγος—Κόσμος aparecem como estratos sobrepostos de uma mesma atitude perante a possibilidade do Χάος¹⁵⁸.

Contudo, aquilo que na narração mítica aparecia como uma imbricada e enigmática totalidade de sentido, foi o esforço da racionalidade ocidental, cujo início pode decerto remontar ao momento grego, procurando diferenciar, dilucidando a sua opacidade. E assim, paulatinamente, essa realidade monstruosa, *invertida*, pressentida por detrás de cada narrativa cosmogónica e antropogónica, foi sendo integrada pelas grandes religiões numa *ekonomia* teológica. Mas poderia isso solucionar o problema?

As múltiplas investigações feitas na área da história e filosofia da religião, as diferentes reflexões filosóficas acerca do estatuto da desordem psíquica e da irracionalidade¹⁵⁹, assim como a quotidiana experiência de transgressão, mostram que essa integração é sempre tensa e problemática. Entre a clareza e a obscuridade, aos poucos, eis que se vão desenhando os trilhos por onde a nossa linguagem deverá enveredar: a interrogação, essa *tentação previsível da linguagem*.

E neste trânsito por diferentes níveis linguísticos, que visam dar a inteligibilidade possível a essa acosmia e ataxia pela sua integração nessa tal *ordem* mais ampla, encontramos os *diálogos de Cassiciaco*, onde Agostinho procura evitar atribuir a Deus a responsabilidade do mal e, ao mesmo tempo, encontrar uma noção de ordem que recupere toda a desordem. Intenta, deste modo, encontrar a linguagem justa e a expressão conceptual adequada para os antigos simbolismos da ausência. E isto é ainda uma forma de combate contra si mesmo; contra a insidiosa tentação materialista e maniqueia que se insinuara nas plicas da sua alma¹⁶⁰. É pois contra as tentativas de pensar o mal em termos de presença, isto é, em termos ontológicos, que Agostinho pensa em

¹⁵⁸ Os diferentes momentos do pensamento grego, como vimos, nas suas diversas linhagens, tornam patente de forma assinalável esse esforço sempre renovado e inconcluso de integração do Χάος no Λόγος. As doutrinas pitagóricas e pluralistas procurarão de forma mais consistente integrar esse *outro da ordem* (Ilimitado, Vazio, não-ser, Ódio, ...) numa totalidade de sentido, esforço esse que se prolonga em Platão e Aristóteles.

¹⁵⁹ Vide Eric R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, The University of California Press, 1951 (trad. port. de Leonor Carvalho, *Os gregos e o irracional*, Gradiva, Lisboa, 1988); Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1975 (trad. port. Artur Morão, *A Descoberta do Espírito*, Edições 70, Lisboa, 1992); Mircea Eliade, *Mythes, Rêves et Mystères*, Gallimard, Paris, 1957; Rudolf Otto, *Das Heilige*, Breslau, 1917 (trad. port. de João Gama, *O Sagrado*, Edições 70, Lisboa, 1992).

¹⁶⁰ Que, segundo os pelagianos, recupera tardiamente em forma de *peccatum naturae*. A propósito de uma possível quase-recuperação ética do dualismo, cf. Karl Lehmann, «Sobre o mistério do mal», in *Communio* 6 (1989/5), pp. 412-413.

Cassiciaco. E isto exigiu *revalidar a linguagem, reformular o esquema ontológico, e ordenar o amor*.

Aproximar-se da ordem exige, assim, passar por uma *porta estreita*, pelo *fundo da agulha* com que se vai cerzindo o real. Longe da unidade parmenídea, onde, por excesso, a ilusão de toda relação torna igualmente ilusória qualquer ordem, e dispensável qualquer discurso que não o divino; longe, outrossim, da absoluta cisão maniqueísta, em cuja escassez de relação se enredam todas as tentativas de coerência conceptual acerca da ordem; entre o ser *plenum* e *continuum*, e o ser dividido: eis a abertura de uma realidade graduada entre unidade e multiplicidade, a pedir o cuidado de uma interrogação também ela diferencial e *deferencial*.

CAPÍTULO II

Maniqueísmo e
(im)possibilidade de ordem

2.1. Questões preliminares

Temos vindo a sustentar que só à contra-luz da *visão de realidade*, ou do *esquema* ontológico, gnoseológico e ético, mais persistente no pensamento de Agostinho anterior a Cassiciaco, é que se compreende e capta com maior nitidez o recorte deste *momento* agostiniano presente nos escritos deste período. Esse esquema ontológico, como dissemos a terminar o ponto precedente, foi o maniqueísmo, colhido pela vertente do materialismo.

Mas como também observámos, não vamos abordar o pensamento de Agostinho pelo ângulo da sua evolução intelectual e psicológica, se bem que não possamos ignorar de todo tal processo. Desta maneira, procuramos compreender o maniqueísmo de Agostinho de um ponto de vista estrutural, sem aprofundar os diferentes momentos por que passou a sua adesão, tarefa que talvez nem seja de todo possível¹⁶¹, para depois, como que por ressalto, observarmos a *ordem* que se constitui sobre os destroços maniqueus.

A adesão ao maniqueísmo, acto com que esperava resolver as grandes questões que o atormentavam, como qualquer adesão a uma confraria secreta, comportava obviamente determinadas *visões do ser*, quer em termos ontológicos, quer em termos histórico-antropológicos e escatológicos, que deveriam transformar, de facto, a vida e a mente de um adepto. A visão que ressalta dos textos onde Agostinho trata, directa ou indirectamente, o maniqueísmo, mor-

¹⁶¹ Afirma Pierre Courcelle, *Recherches...*, p. 71, que «il est impossible de préciser la chronologie à l'intérieur des ces neuf années». Além disso (p. 34), «nous constaterons qu'en fait, il reste fort imprécis sur sa propre activité parmi ses coreligionnaires; il s'abstient volontairement de la décrire, alors qu'il relate dans d'autres ouvrages quantité des souvenirs personnels sur cette période». E, se não é difícil reconstruir genericamente a progressão formal na hierarquia maniqueia, que seguia aproximadamente o modelo gnóstico, recolhendo também elementos da *Catholica* e de uma aritmosofia de base evangélica, já não é tão fácil detectar os diferentes níveis de aprofundamento que um mesmo grau (no caso o de *ouvinte*, onde Agostinho sempre se manteve; realce-se que *ouvinte* e *eleito* eram simplesmente graus diferentes de uma mesma iniciação, mas não iniciações diferentes) comportaria, ou permitiria. Dependeria da inteligência, da argúcia e capacidade de problematização ou exigência existencial de cada um? O certo é que Agostinho parece ter ido longe no que seria suposto para um *ouvinte*, tendo mesmo levado o saber maniqueu, na figura de Fausto, às suas aporias internas, quando confrontado com uma lógica exclusivamente racional (por exemplo, o acordo dos dados da astrologia maniqueia com a astronomia científica; cf. *Confessiones*, V, 5, 8).

mente nos textos autobiográficos, como *Confissões*, é o seu materialismo. Parece-nos, porém, que quando Agostinho adere ao maniqueísmo transporta já consigo uma visão de ser tendencialmente materialista. É um materialismo não dualista, bem ao contrário, monista, que fora assimilado ao longo dos anos da sua formação retórica, bebido inconscientemente na naturalidade daquilo que se recebe sem se dar conta, nas selectas dos autores latinos, na maior parte estóicos ou ecléticos, como Cícero, por que Agostinho fora fazendo os seus estudos de retórica¹⁶².

A análise comparada dos *curricula*, levada a feito por Henri-Irénée Marrou, e dos manuais de estudo de Agostinho, por Aimé Solignac, permite que esta conclusão não seja forçada. De igual modo, o lugar central que a questão dos fins, ou do fim último do homem, ocupa no seu pensamento, bem na linha das correntes filosóficas do helenismo tardio em que filosoficamente se filia, lugar que Ragnar Holte magistralmente demonstrou, não deixa margem para dúvidas: o estoicismo foi a *filosofia* que Agostinho bebeu desprevenidamente, sem se dar conta. Ora, sabemos bem quão facilmente os princípios não tematizados se enraízam nos hábitos e no pensamento, e como é difícil a eles aceder criticamente, na exacta medida em que se encontram supostos nesse antepiano atemático. A mundividência que se recebe deste modo é de difícil extirpação, e já não é mau quando dela se consegue ter consciência, por ter sido esse o suporte de cuja altura se começou a *criar mundo* e a avaliar outras perspectivas. Sem um aturado trabalho crítico, e sem essa difícil autognose que os *Solilóquios* têm como desiderato principal, é muito difícil aceder ao que estruturou a nossa *visão de ser*.

Mas por isso mesmo, apesar da tão grande presença do estoicismo no pensamento de Agostinho, sobretudo em Cassiciaco, como Maurice Testard abundantemente confirmou com textos¹⁶³, não nos parece que se possa falar de *um momento* específica e independentemente estóico¹⁶⁴. Em parte, Agostinho

¹⁶² Henri-Irénée Marrou, *Saint Augustin...*, pp. 241-242, diz que «s'il est assez difficile de déterminer la nature des traités ou manuels où Augustin a pu acquérir ses connaissances, le caractère de celles-ci est assez apparent et n'a d'ailleurs rien de bien particulier. Sa logique sort d'Aristote, sa dialectique paraît se rattacher à la riche tradition stoïcienne: tout cela est conforme à la tradition ecclésiastique de la philosophie impériale» (cf., por exemplo, *De natura deorum*, III, 93). Gérard Verberke, «Augustin et le Stoïcisme», in *Recherches Augustiniennes* 1 (1958), p. 67, é mais directo, dizendo que, relativamente ao materialismo, existem no pensamento de Agostinho «infiltrations inconscientes» [cf. ainda Aimé Solignac, «Doxographies et manuels dans la formation philosophique de saint Augustin», in *Recherches Augustiniennes* 1 (1958), pp. 113-148].

¹⁶³ *Saint Augustin et Cicéron I. Cicéron dans la formation et dans l'Oeuvre de saint Augustin; II. Répertoire des Textes*, 2 vols., Études Augustiniennes, Paris, 1958; «Cicero», in *Augustinus-Lexikon...*, cols. 913-930.

¹⁶⁴ Cf. por contraste Charles Baguette, «Une période stoïcienne dans l'évolution de la pensée de saint Augustin», *Revue des Études Augustiniennes* 16 (1970), pp. 47-77.

foi sempre estóico: quer nas exigências racionais com que aderiu ao maniqueísmo, quer mais tarde, naquilo que considerou compaginável com o cristianismo, e que era fundamentalmente o esforço da razão por compreender e orientar a vontade¹⁶⁵.

Portanto, o primeiro *esquema ontológico* a que Agostinho aderiu conscientemente, até por uma certa desilusão com a ausência do nome de Cristo entre os estóicos¹⁶⁶, foi o do materialismo maniqueu, como os livros III a VII de *Confissões* confirmam à exaustão, e como teremos ocasião de demonstrar. Tudo, desde o mundo a Deus, passando pela alma, era concebido de modo material. Contudo, se em *Confissões* ele nos apresenta, geneticamente, o que foi o percurso da sua consciência atormentada com o mal, desde a entrada nos maniqueus até à difícil conquista da realidade espiritual, o conteúdo deste materialismo imanentista não se encontra explicitamente desenvolvido nos *escritos de Cassiciaco*, se bem que o *De ordine* procure resolver o problema do mal. E se a crítica ao maniqueísmo se encontra dispersa por quase todos os seus escritos, será particularmente nas obras antimaniqueias e na obra *Confissões* que melhor nos caracteriza o conteúdo real do mesmo, bem como dos contornos do seu materialismo.

Importa pois reter que, se esses documentos interessam para a compreensão do maniqueísmo como tal, interessam-nos ainda mais para a compreensão do *maniqueísmo de Agostinho*. Ao atacar com tanta veemência Fausto, Félix, Fortunato, Adimanto, Secundino e os maniqueus em geral, não está só a manifestar publicamente a sua discordância doutrinal coeva, mas ainda a travar um combate contra si mesmo, contra as insistentes *razões* que o maniqueísmo continua a invocar, e contra os esquemas intelectuais que deles herdara. É isto um exercício *quase*-catártico, similar ao ritmo da *confissão* onde, pela invectiva, pela verbalização consciente, pela adução de argumentos, pela exposição pública, vai exorcizando as suas sombras¹⁶⁷. É pois a esta luz, a nosso ver, que devem ser

¹⁶⁵ Em Milão (*Confessiones*, VIII, 12, 28) quis refugiar-se no fundo do jardim, para não chorar na presença de Alípio, e, quando Mónica morreu, Agostinho também procura tenazmente dominar a tristeza e a vontade de chorar que o assaltam em público (*Confessiones*, IX, 12, 29: «Premebam oculos eius, et confluebat in praecordia mea maestitudo ingens et transfluebat in lacrimas, ibidemque oculi mei uiolento animi imperio resorbant fontem suum usque ad siccitatem, et in tali luctamine ualde mihi male erat.»), e consegue-o à custa de um grande esforço, até poder chorar sozinho no seu quarto. Quem não notará aqui a marca da ἀντάρκεια estóica?

¹⁶⁶ Desilusão essa que se repetirá com os académicos. *Confessiones*, V, 14, 25: «(...) quibus tamen philosophis [academicis], quod sine salutari nomine Christi essent, curationem languoris animae meae committere omnino recusabam.»

¹⁶⁷ Cf. Jean Guitton, *Actualité...*, p. 42: «En saint Augustin avait aussi l'idée que la connaissance de soi pouvait dissiper la force de la concupiscence, puisque ses *Confessions* étaient en somme un exercice de prise de conscience de soi, écrit pour se purifier et se délivrer.» Pierre Courcelle, *Recherches...*, pp. 13-20, propõe um triplo esquema de compreensão da *confissão* (confissão dos

ponderadas as duras e insistentes acusações de materialismo que Agostinho faz aos maniqueus, explorando, a partir de uma lógica que não era a da gnose dualista, as contradições que o levavam a essa conclusão, à qual, aliás, os maniqueus sempre resistiram, sendo todavia apanhados em contra-mão, por que estavam apostados em elaborar uma fantástica mitologia materialista para atacar o *Gênesis*. Mas, ainda aí, pode ser esse o processo por que Agostinho se acusa a si mesmo e se liberta dos erros, confessando-os e tornando as suas cores mais escuras. Está a denunciar, por essa confissão libertadora¹⁶⁸, o modo como

pecados, confissão de fé, confissão de louvor). Importa, porém, acentuar que a separação entre as três confissões deverá ser simplesmente metodológica. É certo que Agostinho confessa as misericórdias de Deus nele. Mas isso passa, justamente, por confessar-se pecador: confissão de glória e confissão dos pecados são duas faces da mesma realidade. E, simultaneamente, nisso há uma confissão de fé. Não reserváramos esta apenas para os últimos três livros de *Confessiones*. Em nosso entender, as três são somente perspectivas acerca do mesmo.

¹⁶⁸ *Confessar-se e acusar(-se)* podem ainda ser situados adentro do ciclo de reconciliação pela oralidade, o que dá alguma pertinência às múltiplas leituras psicanalíticas que foram feitas da obra de Agostinho; *confessar* é trazer ao verbo e com isso expelir, atirar fora, libertar-se, processo paradoxal, na medida em que é uma *confissão* laudatória (cf. *Enarrationes in Psalmos*, 144, 13) que ganhará tanto mais em eficácia, quanto mais carregadas forem as cores dos seus erros (por contraste, cf. Jean-Marie Le Blond, *Les conversions de saint Augustin*, Aubier-Montaigne, Paris, 1950, p. 9). O drama psicológico e moral manifesta-se num *pathos* tão vivo, que leva a pensar que o ex-maniqueu sofria de uma pulsão de autopunição que o compelia a exprimir-se publicamente para, desse modo, se sentir sempre de novo perdoado (cf. *Confessiones*, II, 1, 1), pois a sua memória ficara marcada até muito fundo (cf. *Confessiones*, X, 30, 41). Noutras passagens encontramos um jogo subtil de atracção e repulsa, fascínio e recusa: veja-se, por exemplo, o modo como nos *Soliloquia*, I, 14, 25, se refere ao casamento, quando sabemos tão bem o quão ele se deleitava no *amplexo da carne*, e o quão difícil foi renunciar-lhe: «*Ratio — Quam tibi sordidus, quam foedus, quam execrabilis, quam horribilis complexus femineus uidebatur, quando inter nos de uxoris cupiditate quaesitum est. Certe ista nocte uigilantes, cum rursus eadem nobiscum ageremus, sensisti quam te aliter quam praesumpseras imaginatae illae blanditiae et amara suauitas titillauerit; longe quidem, longe minus quam solet, sed item longe aliter quam putaueras: ut sic tibi secretissimus ille medicus utrumque demonstratret: et unde cura eius euaseris, et quid curandum remaneat. Augustinus — Tace, obsecro, tace. Quid crucias, quid tantum fodis, alteque descendis? Iam flere non duro, iam nihil promitto, nihil praesumo; ne me de istis rebus interrogas.*» Por outro lado a referência à sua conversão como um refugiar-se no *seio da filosofia* (*Contra academicos*, I, 1, 3: «[...] et in philosophiae gremium confugere coegisset.»), cf. também I, 1, 4) legitima ver aí um desejo de segurança só satisfeito no regresso ao seio quer da filosofia, primeiro, quer da Igreja, depois. Em qualquer dos casos seria sempre um retorno a um *útero*, a uma segurança primeva (à *pátria* ou à *mútria*) — papel que Mónica não enjeita em Cassiciaco, bem ao contrário —, permitindo-lhe em simultâneo, comprimir psicologicamente o tempo de errância e reatar com o tempo perdido (cf. por contraste *Soliloquia* II, 20, 36). Não se pense, todavia, que a leitura psicanalítica de Agostinho tem sempre um escopo necessariamente negativo. Veja-se, por exemplo, o psicanalista Claude Lorin, *Pour saint Augustin*, Paris, Grasset, 1988, que depois de uma juventude típica de Maio de 68, *reconhece a intransigente disciplina sexual como conveniente e benfazeja para a nossa época*. Jean-Claude Eslin, «Le grand tournant...», p. 121: «Il n'est pas étonnant que les psychanalistes se trouvent du côté d'Augustin, eux qui comme lui ont affaire à l'humanité malade,

ele mesmo compreendia o maniqueísmo, já que nunca nenhum dos seus contendores aceita sem reservas a acusação de materialista. Ao mesmo tempo, se é já como cristão que denuncia tais *fábulas* e invectiva os maniqueus, o zelo que põe quer na *confissão*, quer na *denúncia* — pois equivalem-se: o que é *denúncia* dos maniqueus é *confissão* do ex-maniqueu e ex-materialista — também pode ser um meio de averiguar até que ponto verdadeiramente acreditara nas doutrinas que *agora* combate com tanto ardor.

Importa pois precisar, ou pelo menos problematizar, as relações entre materialismo e maniqueísmo, sem pretendermos identificá-los *tout court*¹⁶⁹. É um lugar comum nos trabalhos sobre o pensamento de Agostinho, e um ponto de partida erróneo a nosso ver, a identificação entre materialismo e maniqueísmo. E se é verdade que em parte se recobrem, já que a mitologia maniqueia a isso conduzia, cumpre porém iterar que o materialismo foi mais persistente na alma de Agostinho e, sendo anterior à adesão às *palavras salutare*s de Manés pelo incôscio contacto com o estoicismo, sobrevive também ao abandono do maniqueísmo¹⁷⁰, o que indica que aquele era quase uma atitude estrutural nele, uma *naturalidade pagã* de que resultava uma incapacidade de conceber qualquer realidade espiritual, em grande parte por culpa da imaginação do professor de retórica.

Isto é muito importante, na medida em que nos revela com melhor exactidão também o que foi a sua (in)compreensão da lógica gnóstica que informava o maniqueísmo; revela o que Agostinho esperava da doutrina de Manés, que questões esperava ver solucionadas, o modo como compreendeu as soluções maniqueias, o processo de desencantamento e desilusão e, finalmente, revela a partir de que alternativa pôde encontrar uma saída.

Durante o período da sua formação retórica o problema vital e intelectual que mais resistira à inteligência autoconfiante do jovem Agostinho, e aquilo

et sont d'abord des thérapeutes, confrontés à la part obscure, irrationnelle, inconsciente de l'homme.»

¹⁶⁹ Julien Ries, «La fête de Béma dans l'Église de Mani», in *Revue des Études Augustiniennes* 22 (1976/3-4), p. 225, refere, muito a propósito para o nosso intento, que «dans la mesure même où l'élu — ceci vaut aussi pour le catéchumène — accepte la révélation des mystères dans la chaude atmosphère d'une Église fermée aux blasphémateurs, aux matérialistes et aux hérétiques, il adhère avec enthousiasme aux engagements de la race de lumière» (*italico* nosso). Por outras palavras, a adesão ao maniqueísmo implicava renegar os materialistas.

¹⁷⁰ Charles Boyer, *Christianisme et néo-platonisme...*, p. 42: «Il a conservé cette métaphysique, même quand il a eu cessé d'espérer dans le manichéisme, après son entrevue avec Faustus et pendant son séjour à Rome» (cf. também p. 55). O *De beata uita*, I, 4, diz-nos que foi só com Ambrósio que começou a compreender que não se devia conceber nem a alma nem Deus como corpóreos. E em *Confessiones*, VII, 14, 20, relata que já depois de se ter desembaraçado da «teoria das duas substâncias» e de ter compreendido que havia uma hierarquia nos elementos — pelo menos quanto à linguagem com que os referimos —, ainda a sua imaginação representava para si «um Deus que se difundia por toda a parte através do espaço infinito».

que mais obsidiantemente o prendera fora o problema do mal. Correlativamente a este problema, no que respeita às suas aspirações humanas, vemos um Agostinho profundamente preocupado com as honras e as glórias. É perfeitamente compreensível, até de um ponto de vista psicológico: Agostinho no fundo era um jovem provinciano, um *paganus* deslumbrado com a magnificente Cartago — *Veni Carthaginem!*¹⁷¹ —, alguém que nunca poderia ter aspirado a um lugar relevante numa sociedade já em declínio, não fora o dinheiro de Romaniano. No fundo a sua partida para Roma, já desiludido com o maniqueísmo, entre outros motivos, foi ainda a procura de fortuna, fama e glória, como já o fora antes a dedicatória do *De pulchro et apto* a Hiério, consagrado *rhetor* de cidade eterna¹⁷². E quanto mais descrê da possibilidade de vir alguma vez a alcançar a verdade¹⁷³, mais aqueles lhe aparecem como os únicos objetivos válidos na vida¹⁷⁴. Ao mesmo tempo a sua inteligência fulgurante¹⁷⁵ dá-lhe consciência do quanto vale e do quanto pode vir a alcançar na *ciuitas*.

¹⁷¹ *Confessiones*, III, 1, 1.

¹⁷² *Confessiones*, IV, 14, 23: «At ille rhetor ex eo erat genere, quem sic amabam, ut uellem esse me talem; et errabam tyfo et circumferebat omni uento (...)»; V, 8, 14: «Non ideo Romam pergere uolui, quod maiores quaestus maiorque mihi dignitas ab amicis, qui hoc suadebant, promittebatur — quamquam et ista ducebant animum tunc meum — (...)»; VIII, 1, 2: «(...) non iam inflammantibus cupiditatibus, ut solebant, spe honoris et pecuniae (...)». *Contra Academicos*, II, 2, 3: «(...) tamen uni euincere adulescentis cupiditatem ad ea quae uidebantur meliora tendentis (...)». É certo que Agostinho confessa que a «causa maxima et paena sola» que o levava a Roma era o facto de os estudantes ali serem sossegados e disciplinados. E isto fora obra de persuasão divina. Ora Agostinho joga com dois planos do agir divino, conforme lhe interessa relevar ou diminuir um facto: Deus a operar mesmo no seu pecado, ou o seu pecado como fruto exclusivo de si mesmo e da sua soberba. É natural que retrospectivamente ele veja o dedo de Deus a operar, tirando o bem mesmo dos seus piores pecados e errâncias. Mas isto é uma aquisição posterior da consciência interpretando e dando sentido aos acontecimentos. Agora do ponto de vista do acontecimento a sua experiência e motivação psicológicas eram diferentes. Confundir os dois planos é recobrir a ordem *acontecimental* com a sua interpretação posterior. É o que vemos aqui: Agostinho pode dizer quando narra que a ida para Roma fora obra divina (como podia não ser? Se se confessa à luz da presença de Deus em todos os momentos da sua vida, como poderia algo ter acontecido se Deus não o permitira?), mas ao tempo as reais motivações do trânsito foram aquelas a que dá menos relevância narrativa.

¹⁷³ *De utilitate credendi*, 8, 20: «Ut enim a uobis trans mare abscessi, iam cunctabundus atque haesitans, quid mihi tenendum, quid dimittendum esset: quae mihi cunctatio in dies maior aboriebatur, ex quo illum hominem, cuius nobis aduentus, ut nosti, ad explicanda omnia quae nos mouebant (...)».

¹⁷⁴ Não fora justamente este o ideal de Cícero, seu mestre, magnificamente exposto em *Pro A. Licinio Archia Poeta Oratio*, VI, 14, e sobretudo XI, 26–29? Por exemplo: «(...) trahimur omnes studio laudis et optimus quisque maxime gloria ducitur (...). Atque, (...) iudices, indicabo et de meo quodam amore gloriae nimis acri fortasse, uerum tamen honesto uobis confitebor.» E, correlativamente, não dissera que a pobreza era condenável na medida em que dava azo a infidelidades para com a República? (cf. *De officiis*, II, 72–87).

¹⁷⁵ Nas *Confessiones*, IV, 16, 28–29, isto é, cerca de 397–400, ainda o vemos *acariçar* a recordação de ter lido e compreendido sem mestre as *Categorias* de Aristóteles, o que muitos outros nem com mestre e esquemas haviam conseguido.

Foram esses dois factores — o desejo de glória, o problema do mal — conjugados com um problema metodológico de não somenos importância para um jovem: os maniqueus *prometiam ensinar* e não *mandavam crer*¹⁷⁶, e ainda porque na sua boca estava sempre presente o nome de Cristo — de um modo cujas diferenças em relação ao que aprendera da velha ama e da mãe lhe pareciam evidentes — que o levaram às sereias persas, num momento em que tendo lido o *Hortensio* de Cícero¹⁷⁷ segundo o currículo dos estudos, e ficado inflamado pelo amor da sabedoria, nada faria prever que enveredasse por tal caminho. A nosso ver isto pode indicar que Agostinho havia entendido aquele apólogo ao *amor da sabedoria* com que Cícero terminava o diálogo, como um convite ao enciclopedismo. Aparentemente, o que entendia por tal era *amor de todos os conhecimentos*: queria saber tudo, sobretudo nas áreas da física, da astrologia, áreas que os maniqueus cobriam e a *Catholica* não.

Mas porque não aprofundou Cícero e permaneceu no pórtico? Terá sido porque não se apercebeu de muitas diferenças ou, ao invés, porque a questão do mal era ali mal respondida, a seu ver? Ou foi, como se disse, por ali não estar presente o nome de Cristo ao invés dos maniqueus?¹⁷⁸ Ou terá sido ainda por um certo fundo de angústia existencial¹⁷⁹ que sempre o marcou e que o maniqueísmo, também ele angustiado, prometia solucionar, e que o irenismo eclético de Cícero de modo algum resolvia, ou, em última instância, por acção

¹⁷⁶ *De utilitate credendi*, 1, 2: «Nosti enim, Honorate, non aliam ob causam nos in tales homines incidisse, nisi quod se dicebant terribili auctoritate separata, mera et simplici ratione eos qui se audire uellent introducturos ad Deum, et errore omni liberaturos.» Vemo-lo qualificar-se a si mesmo, relativamente ao período em que entrara para os maniqueus, de «adulescentis animus cupidus ueri, etiam nonnullorum in schola doctorum hominum disputationibus superbus et garrulus».

¹⁷⁷ Cf. *De beata uita*, 1, 4; *De doctrina christiana*, IV, 10, 24; 12, 27; *Confessiones*, III, 4, 7.

¹⁷⁸ *A posteriori* Agostinho dirá que esta foi a razão decisiva. Charles Boyer, *Christianisme et néo-platonisme...*, pp. 33 ss., também dá a maior relevância à procura do nome de Cristo, como se esta fosse a *doutrina* que orientara toda a sua vida. Daí que, apesar de ter sido o *Hortensio* a despertá-lo para a filosofia, tenha sido o maniqueísmo — também em virtude da promessa de *ensinar*, e não de *mandar acreditar* —, a doutrina a que entregou o leme da sua vida.

¹⁷⁹ Paul Ricoeur, «Le "péché originel" — Étude de signification», in *Le Conflit des Interprétations. Essais d'Herméneutique*, Seuil, Paris, 1969, p. 268: «L'angoisse existentielle qui est à la racine de la gnose est tout de suite située dans un espace et un temps orientés; le cosmos est machine de perdition et de salut, la sotériologie est cosmologie.» Não é por acaso que alguns existencialistas, às vezes paradoxalmente, reivindicam Agostinho como seu *pai espiritual*, desde Sören Kierkegaard (que refere no seu *Diário* que *Agostinho foi o único escritor que conheceu a dialéctica existencial*, e que ele, em muitos aspectos mais não faz do que continuar o seu pensamento) a Albert Camus. Cf. Paul Archaubault, «Augustin et Camus», in *Recherches Augustiniennes* 6 (1969), pp. 193–211. A figura de Agostinho apaixonou efectivamente Albert Camus, que nele retroprojectou muitos dos seus conflitos e das suas buscas. Até porque nos aparecem irmanados quer pela angústia existencial, quer pela condição berbere (cf. John O'Meara, *La jeunesse...*, pp. 31–40). E a abertura de consciência revelada nos *Camets* póstumos manifesta pareências com Agostinho.

convergente de todas ou algumas destas razões? Não há dúvida de que Agostinho comungava dessa agonia das almas sensíveis perante o escândalo do mal. Aquém do género literário, o relato da morte do amigo é de um realismo, de um dramatismo impossível de não tocar quem já tenha passado pela mesma situação¹⁸⁰. É, sem dúvida, um lugar onde Agostinho alcança uma *universalidade concreta*, e que não pode ser ignorado por quem um dia se interrogou perante o absoluto que sempre resiste ao homem: a morte. Este absoluto, na chaga psicológica que provoca, mostra algo do que o homem também é: abismo de incumprimento, viveiro de insatisfações e, positivamente, desejo de outro absoluto, de estabilidade, de permanência, de quietude¹⁸¹, ainda quando se engana sobre essas realidades. Mas o tempo também diminui a dor¹⁸², traz coisas novas, espicaça a curiosidade que, satisfeita, logo procura outra coisa, e outra, e outra... E um profundo *taedium uitae* apossava-se da alma de Agostinho¹⁸³. Assim, quando leu o *Hortênsio* de Cícero, depois de uma adolescência que o afastara cada vez mais do cristianismo supersticioso e aterrorizante da mãe¹⁸⁴, sentiu-se desafiado pela *sabedoria* nas mais profundas fibras da sua alma. Entre a leitura do *Hortênsio* e a sua adesão ao maniqueísmo ainda tentou ler as *Scripturae*¹⁸⁵, mas abandonou-as imediatamente porque não compreendia as suas *narrações fabulosas*, nem apreciava o seu estilo, indigno da elevação cicerónica¹⁸⁶. Porém, o mesmo desejo de verdade que o levou do estoicismo ao maniqueísmo também não o deixou instalado

¹⁸⁰ *Confessiones*, IV, 4, 9: «Factus eram ipse mihi magna quaestio et interrogabam animam meam, quare tristis esset et quare conturbaret me valde, et nihil noverat respondere mihi.»; IV, 7, 12: «Horrebant omnia et ipsa lux, et quidquid non erat quod ille erat, improbum et taediosum erat genitum et lacrimas: nam in eis solis aliquantula requies.» Nas *Retractationes*, II, 6, 2, Agostinho corrige-se justamente do que ali havia de artifício retórico. Sobre a questão do género literário, cf. Jean-Marie Le Blond, *Les conversions...*, 1950, pp. 5 ss.

¹⁸¹ Cf. *Confessiones*, IV, 4, 10-11; *De beata uita*, 2, 11.

¹⁸² Cf. *Confessiones*, IV, 8, 13.

¹⁸³ *Confessiones*, IV, 6, 11: «Sed in me nescio quis affectus nimis huic contrarius ortus erat et taedium vivendi erat in me grauissimum et moriendi metus.»

¹⁸⁴ *De utilitate credendi*, 1, 2: «Quid enim me aliud cogeat (...) sprete religione quae mihi puerulo a parentibus insita erat homines illos [os maniqueus] sequi ac diligenter audire, nisi quod nos superstitione trereri, et fidem nobis ante ratione imperari dicerente, se autem nullum premere ad fidem, nisi prius discussa et enodata ueritate?»

¹⁸⁵ Quem o terá aconselhado a ler a Bíblia? Mónica? Iniciativa própria?

¹⁸⁶ *Confessiones*, III, 5, 9: «Et ecce uideo rem non confectam superbis neque nudatam pueris, sed incesso humilem (...). Non enim sicut modo loquor, ita sensi, cum attendi ad illam scripturam, sed uisa est mihi indigna, quam tullianae dignitati compararem.» A leitura da Bíblia desilude-o. E diz que viu ali uma coisa escondida aos soberbos. Logo corrige, porém, e diz que isso não o viu então: o que viu foi um estilo indigno de ser comparado com a elegância de Cícero. Esta é uma passagem interessante na medida em que vemos Agostinho a dar-se conta de que estava a orientar o leitor pela sua própria interpretação posterior, e a corrigir-se imediatamente, tentando ser o mais fiel possível ao facto (cf. também *Sermo* 51, 6).

naquele *commentitium*¹⁸⁷. E se na primeira leitura da Bíblia, como que por ricochete do seu *inchaço*, é atirado para os braços maniqueus, da segunda, no jardim de Milão, será por ela convertido ao antigo pórtico da *vera philosophia*; da primeira o orgulho e a vanglória cegaram-no; da segunda a humildade abriu-lhe o coração. Em *Confissões*, de facto, um dos motivos expressamente invocados para a adesão ao maniqueísmo é a soberba — *Itaque incidi...*¹⁸⁸ —, já que a consecutiva *itaque* só se torna compreensível no seguimento do que estava a expor no capítulo anterior: o seu orgulho. De qualquer modo, esta soberba conjuga-se perfeitamente com racionalismo invocado de outras vezes.

Importa, porém, não forçar a nota: se Agostinho aderiu de plena vontade, não aderiu com total inteligência do conteúdo a que assentia. Amiúde as subtilezas da dialéctica agostiniana apresentam-nos, ao contrário, mais a reacção imaginada que teria tido se tivesse acreditado e permanecido entre os discípulos do persa, do que a reacção real a algo em que efectivamente acreditou. De qualquer modo, se teoricamente é fácil saber o que era exigido a um *ouinte* (justiça do dom), já é mais difícil saber até onde foi o aprofundamento de Agostinho. A sua curiosidade e inteligência, porém, em nove anos de prática e estudo, mais a pesquisa em ordem à refutação, trouxeram-lhe um profundo saber acerca das doutrinas maniqueias, como veremos a seguir.

Qualquer dicionário comum, sem ser de filosofia ou de religião, costuma apresentar o maniqueísmo como uma doutrina que sustenta a existência de dois princípios primordiais e irreductíveis, o bem e o mal, que estão na origem do mundo, e que as diferentes etapas da história universal mais não são que o resultado necessário desta *arqueomaquia*¹⁸⁹.

¹⁸⁷ Goulven Madec, *Saint Augustin et la Philosophie. Notes critiques*, Association André Robert, [Paris], 1992, p. 17: «L'ardeur qui l'animait désormais dans la recherche du vrai favorisa probablement son adhésion au manichéisme, dont les adeptes lui promettaient avec emphase: "vérité, vérité", si l'on en croit les *Confessions*; mais elle contribua aussi à l'en détacher, en vertu de l'exigence rationnelle et tant soit peut rationaliste, qui l'empêcha peut-être de tomber jamais entièrement sous le charme du mythe.»

¹⁸⁸ *Confessiones*, III, 6, 10: «Itaque incidi in homines superbe delirantes, carnales nimis et loquaces, in quorum ore laquei diaboli (...).»

¹⁸⁹ Manuel da Costa Freitas, «Maniqueísmo», in *Logos...*, III vol., 1991, col. 610: «O maniqueísmo assenta doutrinalmente no clássico dualismo gnóstico do espírito e da matéria, do bem e do mal, da luz e das trevas, assumido de modo absoluto e radical, ou seja, como dualismo substancial ou ontológico. Substâncias ou princípios metafísicos, eternos e omnipresentes, diametralmente opostos um ao outro, o bem e o mal dividem entre si o mundo numa luta sem tréguas que, vinda de um tempo imemorial (tempo originário), se prolonga actualmente (tempo intermédio) antes de se encerrar no tempo final da separação total e definitiva.» J. Almeida Costa e A. Sampaio e Melo, «Maniqueísmo», in *Dicionário da Língua Portuguesa*, Porto Editora, Porto, 1976, p. 908: «s.m. doutrina de Mani ou Maniqueu, persa do século III; por extensão, toda a doutrina que admite um princípio do bem (identificado com Deus) e um princípio do mal, independentes um do outro e em luta um contra o outro.»

Porém, apesar da clareza das definições, o maniqueísmo não se deixa captar ou definir facilmente¹⁹⁰. Quando se procura abordá-lo sistemicamente por via de um reticulado racional, é desse modo que ele ainda acaba por colher alguma legitimidade noética do esforço por que se intentou compreendê-lo, isto é, da luz com que a inteligência procurou esclarecê-lo. E mesmo quando o escopo é combatê-lo, ainda desse acto da vontade, como a erva que remoça ao ser cortada, ou como o parasita que se alimenta do hospedeiro, retira ele alguma pertinência, acabando assim por se tornar *quase*-justificável. Este confronto não está isento de inúmeros equívocos. Foi isso o que aconteceu, em parte, com Agostinho: a um jovem desejoso de conhecimentos, os maniqueus ofereciam uma gnose, quando ele pensava estarem a oferecer-lhe uma doutrina absolutamente racional. E mais tarde, a sua luta antimaniqueia acaba por reconhecer mais importância aos problemas postos pelo maniqueísmo do que eventualmente pretenderia¹⁹¹. Neste sentido a noção de *ordem* nos escritos de Cassiciaco pode ser abordada primeiro negativamente, isto é, a partir daquilo que Agostinho considera ter sido a desordem da sua vida — que no fundo passava por ser uma *outra ordem*, se bem que contraditória — e depois caracterizada positivamente a partir da racionalidade platónica e da fé cristã, se bem que estes

¹⁹⁰ François Décret, «Le Manichéisme présentait-il en Afrique et à Rome des particularismes régionaux distinctes?», *Augustinianum* 34 (1994/1), pp. 5-40. Neste texto, François Décret insurge-se contra as teses extremadas (por exemplo, L. H. Grondijs, «Analyse du manichéisme numidien au IV^e siècle», *Augustinus Magister*, [Paris 21-24 septembre 1954] *Actes, Supplément à L'Année Théologique Augustinienne*, Paris, 1985, p. 391-410) que sustentam serem as (p. 6) «sectes manichéennes, toutes différentes, [et] dans lesquelles un nombre des points de doctrine originaux se sont graduellement mêlés aux mythes, croyances e systèmes» des populations parmi lesquelles la secte avait été prêchée». Todavia, recusa que o maniqueísmo pudesse negligenciar (p. 7) «les mentalités et le patrimoine culturel des populations au sein desquelles cette doctrine s'est propagée e dont peu ou prou elle porte l'empreinte». Apesar disso, a unidade doutrinária da seita nunca esteve em causa, no entender de François Décret.

¹⁹¹ Apesar do *furor* antimaniqueu (e por causa disso mesmo), os anos passados como *ouvinte* na escola de Manés não deixarão incólume o filho de Mónica, talvez não tanto no que, a partir do neoplatonismo e cristianismo, irá constituindo as bases do seu próprio pensamento, mas mais pelo que não pode deixar de desenvolver contra os maniqueus. De qualquer maneira, uma negação vive sempre de uma afirmação prévia, por isso, ao responder com tanta veemência aos maniqueus para lhes invalidar as doutrinas, acaba por reconhecer validade, ou pertinência, aos problemas que eles haviam elegido. E não sabemos exactamente até que ponto Agostinho contactou com os *segredos* reservados aos *eleitos*, já que sempre foi um mero *ouvinte* da seita (cf. *Contra Fortunatum*, 3; em *Contra Secundinum*, 3.6, este chega mesmo a questionar se Agostinho terá sido verdadeiramente maniqueu), pois Félix e Secundino insinuam que Agostinho não captou «o segredo maniqueu» (cf. François Décret, *Aspects du Manichéisme dans l'Afrique Romaine. Les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec Saint Augustin*, Études Augustiniennes, Paris, 1970, pp. 27 ss.). Sabe-se, contudo, que em Roma contactou também com *eleitos*, e discutiu não só questões morais, mas também «de rebus fabulosis, quibus manichaei libri pleni sunt» (cf. *Confessiones*, V, 10,19) ou seja, sobre as doutrinas fundadoras.

momentos se interpenetrem e se recubram parcialmente. Assim, quando procuramos precisar alguns contornos desta gnose ontologizadora do mal, devemos permanecer decisivamente no horizonte da aproximação, também porque para lá de um aparente espaço comum que todas as gnosés e dualismos partilham¹⁹², quando analisamos melhor um símbolo, uma ideia, verificamos que existem diferenças que não eram discerníveis *prima facie*.

Mas, se aquém e além das doutrinas fundadoras, do preceito ao segredo e outras afirmações e pressupostos comuns nas doutrinas esotéricas e salvíficas afins do maniqueísmo, que pululavam no helenismo tardio, mormente desde os primeiros sintomas de declínio do Império Romano do Ocidente, nos ativermos ao maniqueísmo tal como Agostinho o conheceu e professou, encontramos uma igreja organizada hierarquicamente, possuindo um *corpus* textual dogmático, uma liturgia própria, um preceito missionário universal, uma moral, uma política, uma sociologia, uma física, etc., saberes com pretensões *sistemáticas*, e que querem explicar *toda* a realidade. Esta síncrese elaborada por Manés e pelos seus seguidores, e que se assumia como saber da *ordo* total da realidade, havia recolhido numerosos elementos de outras *sabedorias* da antiguidade, muitas delas em si mesmas já sincréticas. A experiência comum donde todas arrancam é a *irrecusável experiência do mal* no mundo e no homem. Para a pergunta sobre a origem do mal, este *saber* tem uma resposta *a priori*: a matéria.

Se, portanto, as selectas mais ou menos estoicas, onde o jovem Agostinho estudara, lhe haviam transmitido uma concepção de realidade eminentemente material, é inegável que o seu materialismo se aprofundou e firmou em ambiente maniqueu¹⁹³. Por isso, prestando atenção ao que foi o trânsito do materialismo até à realidade espiritual, vamos a seguir abordar algumas das teses centrais do maniqueísmo, tal como Agostinho no-lo apresenta nos seus escritos. Interessar-nos-ão vários aspectos do maniqueísmo, mas, em particular, a tese de que ele é um materialismo, já que, como vimos defendendo, o maniqueísmo foi um momento do materialismo de Agostinho, e não o materialismo um momento do seu maniqueísmo, pelo menos tal como ele o entendeu.

Os documentos antimaniqueus de redacção posterior são pois aqui tomados como *espelho* dum momento do próprio Agostinho, daquilo em que ele, verdadeira e firmemente, acreditou durante cerca de uma dezena de anos. Ele próprio confessa abertamente que acreditara no maniqueísmo e que considerara

¹⁹² Atente-se, por exemplo, nos aspectos comuns da gnose valentiniana, com o marcionismo e o maniqueísmo. Porém, as relações nunca são directas: podem existir elementos comuns com significado diverso e, ao invés, elementos diversos com igual significação.

¹⁹³ Georges de Plinval, *Pour connaître la pensée de saint Augustin*, Paris, 1954, p. 22, refere mesmo um «materialismo dialéctico» que ele teria perfilhado com os maniqueus.

verdadeiro aquilo que, agora, no debate com Fortunato, reputa de falso¹⁹⁴. Bem tentava imaginar o que fosse a substância espiritual, mas não era capaz, «*sed non poteram*»¹⁹⁵. Até porque grande parte do fascínio do maniqueísmo residia em querer ser um conhecimento inequívoco sobre a realidade *hílica* do mal, para imediatamente se apresentar como *via de fuga* a esse mal. Um problema, uma resposta. Esta simplicidade atraiu de tal modo Agostinho, que ele não hesitou em pôr nas mãos dos maniqueus o leme da sua vida.

Deste modo, para além das honras que poderia esperar da progressão na hierarquia da seita, Agostinho aderiu aos maniqueus essencialmente porque prometiam dar-lhe um saber e, ao invés da *Catholica*, não mandavam crer¹⁹⁶. Parece pois que o seu *apetite racionalista*¹⁹⁷ esperava encontrar uma exposição de doutrina na forma de verdades logicamente sustentadas, diríamos, verdades *científicas* à maneira das *artes liberales*. E será sempre contra essa falta de *lógica* que Agostinho se insurgirá dizendo que foi enganado¹⁹⁸ e que os maniqueus são moedeiros falsos. Se com isso Agostinho mostra não ter compreendido, em parte, ou não ter querido aceitar, a natureza da *verdade gnóstica*, mais tarde não deixará de recolher, platonizado e cristianizado, esse vector essencial da gnose maniqueia: a verdade advém antes pela *iluminação* do espírito, pelo mestre interior, do que pela psitacose acumulativa de argumentos, pela discorrência encadeada de uma *ratio*¹⁹⁹. Contudo, mais do que relevar a expectativa malogra-

¹⁹⁴ *Contra Fortunatum*, 1: «*Augustinus dixit: Ego iam errorem puto, quam antea ueritatem putabam.*» Pierre Courcelle, *Recherches...*, pp. 73-74, apenas faz um reparo, não à pureza da sua crença, mas ao alcance prático que Agostinho estava decidido a dar-lhe: «*Une passage des Confessiones [VIII, 7, 17] laisse entrevoir, par hasard, une cause plus intime [para o facto de nunca ter passado do grau de *ouviute*]: tenté tout de suite par le voeu de continence totale qui était celui des Élus, il n'a jamais eu la force de s'y résoudre. En ce sens, mais en ce sens seulement, Augustin a le droit de dire qu'il n'est pas engagé à fond.*»

¹⁹⁵ *Confessiones* V, 14, 25: «*Quos si possem spiritalia substantiam cogitare, statim manichamenta illa omnia solueruntur et abicerentur ex animo meo; sed non poteram.*»

¹⁹⁶ *De utilitate credendi*, 1, 2; *Confessiones*, V, 3. Aí era obrigado a acreditar em coisas totalmente diferentes, além de não concordar com as noções que ele alcançara pelas matemáticas.

¹⁹⁷ Pierre Courcelle, *Recherches...*, p. 65.

¹⁹⁸ François Décret, *Aspects...*, p. 32: «*P.-J. de Menasce écrit fort bien que "le manichéisme d'Augustin à dû être autre chose qu'une adhésion à une mythologie symbolique compliquée, à prétentions scientifiques, doublée d'un système moral séduisant, mais inaccessible."* (cf. P.-J. de Menasce, *Augustin Manichéen*, dans *Freundesgabe für Ernest Curtius*, Berne, 1956, p. 85).» Efectivamente, os maniqueus africanos não cessavam de proclamar que a sua doutrina era *científica* e que no maniqueísmo tudo se podia explicar pela razão. Foi esta promessa de *scientia certa, certissima cognitio, rerum certarum cognitio*, provavelmente entendida não à maneira gnóstica, mas ao modo das explicações racionais dos *mathematici*, que atraiu o jovem Agostinho. «*Vnde ergo me de illis doces? An forte tam uerbosus doctrinae pollicitor cogis, ut credam?*» pergunta Agostinho em *Contra Epistulam quam uocant «Fundamenti»*, 32, 35.

¹⁹⁹ Diga-se, porém, em abono da verdade, que esta é outra das convicções de Agostinho a que ele tem dificuldade de dar alcance prático.

da, que foi posta ao serviço da apologética cristã, o escopo deste ponto do nosso trabalho requer sobretudo que tentemos aceder ao modo como Agostinho foi um materialista maniqueu.

Prospero Alfàric, em tantos outros aspectos crítico de Agostinho, invertendo uma leitura que se impusera desde o século XVIII com Isaac de Beausobre²⁰⁰, sustenta que, de uma forma geral, a visão que Agostinho tem e nos reporta do maniqueísmo é correcta²⁰¹. E esta consideração geral foi confirmada pelos mais recentes estudos maniqueus. É pois dessa imagem que aparece ainda mal delineada nos *escritos de Cassiciaco*, mas em toda a sua nitidez nas ditas obras antimaniqueias²⁰², entre elas as *Actas* públicas dos debates com Fortunato e Félix, que partiremos para compreender o seu materialismo e a sua incapacidade para colocar o problema do mal em termos que não fossem senão ontológicos.

Todavia, a utilização destas obras coloca alguns problemas, já que na maior parte dos casos não é Agostinho a ter a iniciativa de propor as questões em apreço. Elas são ao mesmo tempo, na sua maior parte, o resultado da reacção inflamada do pensador, do zelo doutrinal em que ardia o pastor, da defesa do apologeta, do fogo em que ardia o ex-maniqueu perante as *ímpias* afirmações contidas naquelas fábulas: sejam textos fundadores da seita, sejam outros escritos circunstanciais — por exemplo, *Cartas* — que até lhe podem ser dirigidos pessoalmente. Frente a essas linhas, Agostinho transfigurava-se e um formigueiro apoderar-se-ia, com certeza, dos seus dedos. De modo que, mal conseguia uma nesga de tempo entre tantos afazeres, elencava as questões nucleares ali levantadas e respondia a cada uma, sem se afastar do plano proposto pelo escrito em apreço. Esta forma reactiva de escrever complexifica o estudo do materialismo que ele perfilhava, enquanto maniqueu, já que nenhuma obra por si só apresenta o conspecto geral e articulado da doutrina de Manés. É possível, todavia, cruzando diferentes textos, chegar a um recorte aproximado daquilo em que ele acreditara. É isso que vamos fazer a propósito do mito fundador.

²⁰⁰ Cf. Julien Ries, «*La Bible chez saint Augustin et chez les manichéens*», *Revue des Études Augustiniennes* 7 (1961/3), pp. 234-208 ss.

²⁰¹ Não é aqui o momento de investigar eventuais incorrecções ou deformações de pormenor, intencionais ou não, próprias de um ambiente de polémica.

²⁰² *De moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus manichaeorum, De Genesi contra manichaeos, (...), De duabus animabus, Contra Adimantum Manichei discipulum, Contra Epistulam quam uocant «Fundamenti», Contra Faustum, De natura boni contra manichaeos, Contra Secundinum manichaeum, Contra Fortunatum disputatio, Contra Felicem*. Estes são os escritos directamente contra o maniqueísmo. Cumpre, todavia, não esquecer aqueles que, sem serem directamente contra a doutrina de Manés, a têm constantemente na mira: *De libero arbitrio, Confessiones, De consensu euangelistarum, De Trinitate, De ciuitate Dei*, muitas *Epistulae*, entre outros. De algum modo toda a obra agostiniana é antimaniqueia (cf. C. Bindemann, *Das heilige Augustinus*, 3 vols., Berlin/Leipzig/Greifswald, 1844, 1855, 1869, respectiv., *apud* Julien Ries, «*La Bible chez...*», pp. 241-242), o que é também o seu *calcanhar de Aquiles*, como diziam os pelagianos.

2.2. O Mito maniqueu

Durante os nove anos²⁰³ em que entregara o rumo da sua vida a uns homens extravagantes, que «veneravam a luz que os olhos vêem como se fosse a realidade suprema e divina»²⁰⁴, o filho de Mónica conhecera o suficiente das doutrinas dos maniqueus — dogmas fundadores, mito cosmogónico e antropogónico, física, corolários morais, exegese, metodologia, escatologia²⁰⁵, etc. — para se lhe assacar ter sido um convicto maniqueu e um percluso materialista. As crescentes reticências intelectuais que colocava à racionalidade dogmática do maniqueísmo, sobretudo nos últimos anos, não tinham força suficiente para superar a inércia da vontade.

A partir das variadas referências que o ex-ouvinte nos fornece é possível reconstituir com grande fidelidade e muita profusão de pormenores a ordem maniqueia expressa no chamado *mito fundador*²⁰⁶. Os dogmas fundamentais da doutrina são a existência de dois Princípios, o do Bem e o do mal, cujas relações se estendem pelos três tempos «do Princípio, do Meio e do Fim»²⁰⁷. Com isto, tanto justificam a ordem ontológico-cosmológica dualista da realidade, como

²⁰³ De facto, foram dez anos. Pierre Courcelle, *Recherches...*, p. 78: «Il est d'autant plus curieux de remarquer qu' Augustin a constamment déclaré avoir été manichéen pendant neuf ans, de la dix-neuvième à la vingt-huitième année [*Confessiones*, IV, 1, 1]. Puisque sa dix-neuvième s'étend de novembre 373 à 374, et qu'il est encore manichéen à la fin de son premier séjour romain, au cours de l'année scolaire 383-384, c'est au moins dix années pleines qu'il devrait compter. (...) Il tend donc à réduire le plus possible le laps de temps pendant lequel il fut disciple de Mani, lors même qu'il se reproche d'avoir été tel longtemps, trop longtemps.»

²⁰⁴ Cf. *De beata uita*, 1, 4.

²⁰⁵ *Contra Faustum*, II, 5: «(...) et si mundo stante solui et purgari non potuerint, iam illo igne ultimo, quo ipse mundus ardebit soluantur atque purgentur.» Os maniqueus partilham com outras correntes filosóficas e religiosas da Antiguidade a convicção de que o fim do mundo aconteceria pelo fogo (ἐκπύρωσις, *purificatio, passagem pelo fogo; abrasamento universal*), à maneira de uma conflagração final, como defendiam os estóicos, numa leitura talvez forçada de Heraclito (frgs. 30, 65, 90), e também alguns cristãos (a partir da exegese de 2 Pe 3, 10-13).

²⁰⁶ Um estudo detalhado do *mito* encontra-se em François Décret, *L'Afrique Manichéenne (IV^e - V^e siècles). Étude historique et doctrinale*, Études Augustiniennes, Paris, 1978, pp. 294 ss.

²⁰⁷ Estes são os três momentos da *história* que a dogmática maniqueia descreve e que terão uma longa posteridade ao longo do pensamento medieval e moderno (em certa medida as especulações do abade calabrês Joaquim de Fiore, sobre a História dividida nas *Idade do Pai, Idade do Filho, Idade do Espírito Santo*, se bem que não possam ser reputadas de maniqueias, ainda vivem de uma gnose sobre o *ser* e o *tempo* que terá uma longa história; cf. Henri de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore. I. De Joachim à Schelling*, Lathielleux, Paris, s.d., *Contra Felicem*, I, 6: «Félix — (...) Hoc enim sanctitas tua mihi legit, ubi spiritum sanctum apostoli acceperunt, et in ipsis apostolis unum quaero, qui me doceat de initio, de medio, de fine.» I, 9: «Félix — (...) ideo suscepimus Manichaeum. Et quia uenit Manichaeus et per suam praedicationem docuit nos initium, medium, finem.» II, 7: «Agostinho — (...) Haec sunt media doctrinae uestrae. Finis uero quis est? Quis, nisi

explicam a tripartição fundamental da história²⁰⁸. Numa palavra: o mito assume-se como o conhecimento pleno do *ser* e do *tempo*; a ciência total sobre a ordem metafísica e temporal da realidade, acalentando inclusive pretensões de cientificidade positiva, já que o nosso *bem-aventurado pai* Manés²⁰⁹, pela sua pregação, «ensinou-nos aquilo que diz respeito à fábrica do mundo: porque foi feita, de onde foi tirada, aqueles que a fizeram; ensinou-nos o porquê do dia e o porquê da noite, (...) o curso do sol e da lua»²¹⁰.

A doutrina dos dois princípios e das três etapas entrelaça-se sempre e inelutavelmente com a questão fundamental: «unde malum?», «ΠÓΘΕΝ ΤΑ ΚΑΚΑ?». Como na gnose, também no maniqueísmo esta pergunta supõe e dá por consabido que o *mal* é uma realidade em si, e imediatamente afirma-o *substância material* que afecta a alma a partir de fora²¹¹. Nunca problematizam este ponto de partida²¹², argumentando sempre sobre o inquestionado e inquestionável dogma: a substancialidade do mal. Adentro da doutrina, a questão «o que é o mal?», a pergunta sobre a essência, seria uma questão mal colocada e resolvida à partida.

Parecera, por isso, a Manés que a melhor maneira de salvaguardar e continuar a afirmar a bondade de Deus não poderia ser a de um monismo porque, nesse caso, a responsabilidade da criação ultimamente deveria acabar por recair sempre, sem desobriga possível, sobre o único princípio divino responsável por tudo o que existe. Esta posição rejeitada pelo maniqueísmo chama-a Fausto de *monárquica*, isto é, uma doutrina que afirma que tudo provém de um único

quia non potuit deus totum purgare? Et quia non potuit, facturum eum dicitis uelut tectorium genti tenebrarum, ut ibi in aeternum damnetur, quod purgari non potuit et mihi sua sponte commisit. Ita fit, ut deus uester, non uerus, sed fictus, non alicubi constitutus, sed in corde uestro immaginatus, partem suam misceat infeliciter, purget turpiter, damnet crudeliter.» (cf. também *Contra Faustum*, 28, 5).

²⁰⁸ Aliás, para sermos correctos, o *Princípio* ainda não faz propriamente parte da história, sendo antes a sua condição de possibilidade em virtude da luta originária entre as duas substâncias antagónicas, e cujo *terminus* do primeiro *round*, passe a expressão, iniciou a História.

²⁰⁹ É uma designação comum entre os maniqueus (cf. *Contra Faustum*, I, 2).

²¹⁰ *Contra Felicem*, I, 9: «Docuit nos de fábrica mundi, quare facta est et unde facta est, et qui fecerunt; docuit nos quare dies et quare nox; docuit nos de cursu solis et lunae.» Esta pretensão em dar conta de toda a realidade em termos de conhecimento científico foi, sem dúvida, um dos traços que mais atraíram o jovem Agostinho, sequioso de saber (cf. Prospero Alfàric, *L'évolution intellectuelle de S. Augustin*, I, Paris, Nourry, 1918, p. 75).

²¹¹ Cf. *Confessiones*, IV, 15, 24. Afirma Paul Ricoeur, «Le "péché originel"...», p. 268: «Si la gnose est gnose, c'est-à-dire connaissance, savoir, science, c'est parce que, fondamentalement, - comme l'ont montré Jonas, Quispel, Puech et d'autres - le mal est pour elle une réalité quasi physique qui investit l'homme du dehors; le mal est dehors; il est corps, il est chose, d'une substance qui infecte par contamination. L'âme vient d'"ailleurs", tombe "ici", et doit retourner "là-bas".»

²¹² Ainda sem conhecimento dos platónicos, e sem saber que, antes do «*donde?*» e do «*como?*», é preciso investigar «*o quê?*». Agostinho aceita a ordem metodológica maniqueia.

princípio²¹³, ou seja, Deus. Assinale-se: a incapacidade de pensar o mal em termos éticos, impõe o dualismo absoluto como única alternativa ao pretenso monarquianismo. O dogma central do maniqueísmo não é uma afirmação pela positiva, de raiz; é concluído *a contrario*, a partir da absurdez e impiedade dessa suposta doutrina monista. Estamos perante a incapacidade de pensar a realidade dialecticamente, em termos diferenciais, além do dualismo e aquém do monismo. A compacidade da experiência do mal obstaculiza a ordenação da consciência.

Por causa dessa *consequência nefanda*, Manés sustentara que a existência do mal no mundo era melhor explicável, salvaguardando ao mesmo tempo a bondade divina, se se afirmasse um dualismo radical entre dois princípios ou substâncias contrárias, incongruência que o filho de Mónica *agora vê*, mas, então, não compreendia²¹⁴.

Estas duas substâncias, ou naturezas, ou terras, ou reinos, ultimamente podem ser reduzidas à oposição radical entre Deus e a ύλη, a matéria²¹⁵. Aquele

²¹³ Cf. *Contra Faustum*, XX, 3

²¹⁴ *De moribus...*, II, 3, 5: «Agostinho — (...) Pergunto-vos de novo sobre o que seja o mal. Se dizeis que o mal é o que causa dano não contradizeis a verdade. (...) Tudo que causa dano priva de algum bem aquilo que danifica. Se não priva de algum bem, não há dano. Haverá algo mais evidente, claro, manifesto, mesmo para a inteligência mais medíocre, contanto que não seja pertinaz? Uma vez isto assente, as consequências que se seguem são inumeráveis. Ao vosso reino do mal que, segundo acreditais, é o sumo mal, nada lhe pode causar dano, porque carece de todo o bem. Se só há duas naturezas, como vós afirmais, o reino da luz e o reino da trevas; se o reino da luz é Deus, como confessais, cuja natureza é simples, toda igual em perfeição, neste caso é necessário que admitais uma consequência contraditória, mas inevitável, no vosso sistema: que esta natureza, que não só admitis, mas que confessais com veemência ser o sumo bem, é incomutável, impenetrável, incorruptível e inviolável, pois a não ser assim não seria o sumo bem, o bem por excelência [*id est enim quo nihil est melius*]; a tal natureza, porém, nada pode fazer mal. Por outro lado, se dano é privação de algum bem, como mostrei, que dano se pode causar ao reino das trevas, não havendo ali qualquer bem? Logo segue-se que, se não se pode danificar o reino da luz, porque é inviolável, a quem ou a quê poderá fazer mal o que dizeis ser o mal?»

²¹⁵ *Contra Faustum*, XX, 3: «His ego ualde contraria sentio, qui bonis omnibus principium fateor Deum, contrariis uero hylen; sic enim mali principium ac naturam theologus noster appellat.» (cf. François Décret, «Hulê ou le Principe du Mal», in *Aspects...*, pp. 237-249). Para evitarem a acusação de politeísmo os maniqueus, segundo Fausto, não chamam Demônio à matéria. Mas a verdade, como ele reconhece (*Contra Faustum*, XXI, 1), é que aos poucos esse costume foi entrando no maniqueísmo: «— Nunquam in nostris quidem adsertionibus duorum deorum auditam est nomen. Sed tu unde hoc suspicaris, cupio scire. Quia bonorum et malorum duo principia traditis. Est quidem, quod duo principia confitemur, sed unum ex his Deum vocamus, alterum hylen, aut, ut communiter et usitate dixerim, daemoneum (...).» Por isso, continua a dizer, quando ensina os Dois Princípios, Deus e a ύλη, não se deve imaginar que está a mostrar dois deuses, porque atribui toda a potência maléfica à ύλη e toda a potência benéfica a Deus. E ainda que aconteça por vezes darem o nome de deus à natureza inimiga, nisso não pretendem exprimir a sua fê.

é fonte de tudo o que é bom, e é espiritual e incorpóreo²¹⁶; esta é a fonte de todo o mal²¹⁷. O primeiro é o *Reino da Luz*, o segundo é o *Reino das Trevas*. A existência, desde a eternidade, destas duas substâncias opostas, segundo uma geografia mítica muito especial que referiremos, explicita, por assim dizer, a doutrina que diz respeito ao *Princípio*²¹⁸.

«No começo — disse — houve duas substâncias distintas uma da outra. Deus Pai eterno na sua santa estirpe, magnífico pelo seu poder, verdadeiro pela própria natureza, sempre exultante em virtude da sua eternidade, possuía o império da luz. Ele continha em si a sabedoria e os sentidos da vida pelos quais abarca os doze membros da sua luz, ou seja, as riquezas superabundantes do seu próprio reino.»²¹⁹

Apresenta-nos depois Deus Pai e os seus reinos da Luz. Não são a mesma realidade nem a mesma natureza, mas são da mesma e única substância divina, incorpórea e espiritual²²⁰. Os reinos da luz são como uma emanção de Deus, o qual é «incorruptível, luminoso, inacessível, e impassível; habita na luz eterna

²¹⁶ Cf. *Contra Epistulam quam vocant «Fundamenti»*, 21. Nesta passagem fica abalada a afirmação de que os maniqueus são puramente materialistas. A acusação de materialismo é sobretudo deduzida das contradições presentes no mito fundador, acusação que Agostinho agudizará no debate, possivelmente para ter uma etiologia segura do seu próprio materialismo. Mas se queria superar a sua incapacidade de pensar Deus e a alma de outra forma que não materialmente bastaria ter aceite e prolongado a afirmação maniqueia de que Deus é espiritual e incorpóreo. Por que não o fez? A lógica racionalista impedia-o de desfazer a contradição através de um conhecimento celebrado, dramatizado, vivido.

²¹⁷ Cf. *Contra Faustum*, XXI, 1.

²¹⁸ Realce-se o esforço feito pelos maniqueus para demonstrarem que esta é a legítima doutrina neotestamentária, equiparando a autoridade de Manés, «Paráclito enviado por Cristo», e a de Cristo. Por exemplo, *Contra Felicem*, II, 2: «Manichaeus dicit duas esse naturas et modo inde culpatur, quia dixit duas esse, bonam et malam. Christus in euangelio duas dicit esse arbores: arbor bona numquam facit fructum malum, et arbor mala numquam facit fructum bonum. Ecce duas naturas.» (cf. Mt 7, 17) E Paulo não fala também no «deus deste século»? (2 Cor. 4, 4; cf. François Décret, *Aspects...*, p. 200). Os maniqueus recolhem assim do Novo Testamento todas as afirmações de antítese radical entre o bem e o mal — Mt 13, 27-28 a propósito do inimigo que semeia a cizânia durante a noite; Mt 25, 31-41 sobre o diferente destino das ovelhas e dos cabritos no juízo final; Rm 8, 7; 2 Cor 12, 7-9. etc. —, e interpretam-nas à luz da doutrina de Manés. A própria Redenção de Cristo no seu todo é vista como a confirmação do dualismo substancial (cf. *Contra Felicem*, II, 10).

²¹⁹ *Contra Epistulam quam uocant «Fundamenti»*, 13: «Haec quippe, inquit, in exordio fuerunt duae substantiae a se diuisae. Et luminis quidem imperium tenebat deus pater in sua sancta stirpe perpetuus, in uirtute magnificus, natura ipsa uerus, aeternitate propria semper exultans, contiens apud se sapientiam et sensus uitales, per quos etiam duodecim membra luminis sui comprehendit, regni uidelicet proprii diuitias adfluentes.»

²²⁰ A distinção maniqueia entre *substância divina* e *natureza de Deus* é outra que Agostinho também parece não ter compreendido, ou então, se a compreendeu e a aceitou como maniqueu, revela mais tarde um desacordo total com a terminologia anterior. Os maniqueus afirmam que a alma é da mesma *substância* de Deus, mas não da mesma *natureza* (Deus partilha a sua substância, mas não a sua natureza). A alma e o *Reino da Luz* pertencem à substância de Deus, mas não à sua

que lhe é própria, nada do que seja corruptível tem nele origem (...), no seu reino não podem encontrar-se nem trevas, nem demónios, nem Satanás, nem nada que lhe seja adverso»²²¹. E diferentemente do Deus do Antigo Testamento que precisou de *descansar ao sétimo dia*, o Princípio do Bem para os maniqueus é infatigável, a sua potência está sempre em acção e ele, por conseguinte, nunca deixa de agir, mesmo nos dias de Sábado.

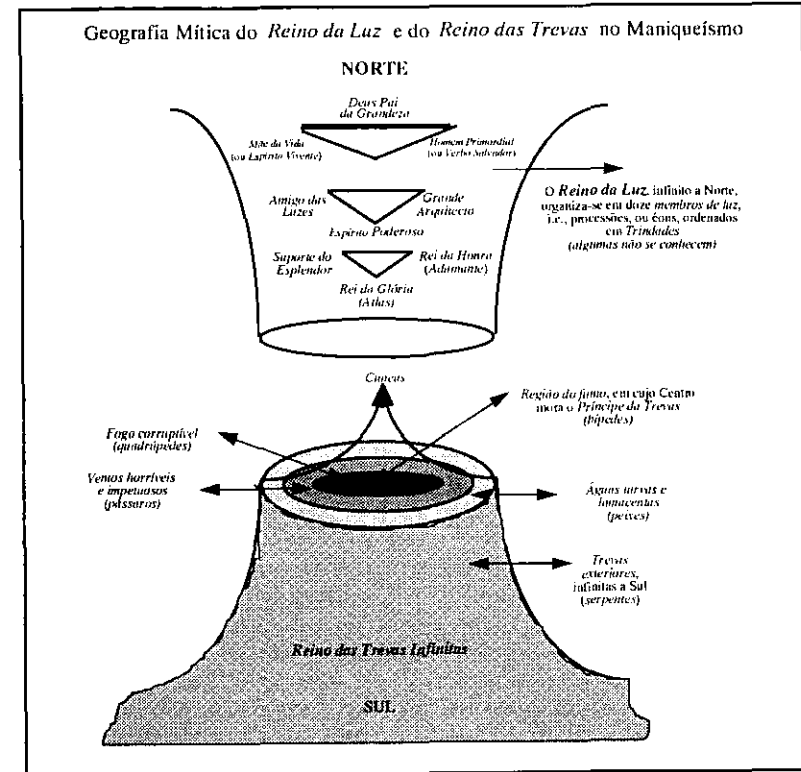
Todavia, se nos seus reinos Deus habita nessa Luz inacessível e inviolável, o seu reino por sua vez é vulnerável e limitado nas suas fronteiras pela presença do mal²²². É nesta contradição que todos se baseiam para sustentar a afirmação de que o maniqueísmo é um materialismo, uma vez que o *Princípio Bom* pode ser atacado pela matéria, sendo assim e necessariamente finito. Mas a matéria só pode atacar algo material, ainda que essa matéria assuma formas ígneas e luminosas. Logo o *Reino da Luz* era necessariamente material e, por isso mesmo, vulnerável de direito e vulnerado de facto. Os cristãos, herdeiros do Antigo Testamento, entram supostamente em contradição ao afirmarem que Deus é infinito e ilimitado e, ao mesmo tempo, o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacob. Seria melhor que abandonassem os erros dos judeus, que mutilam o prepúcio em honra do deus do prepúcio.

natureza, diz Félix. E para expressarem esta relação é-lhes indiferente utilizar *ex Deo* ou *de Deo*. Mas não para Agostinho — *De vera religione*, 7,13: «Omnis enim res, uel substantia, uel essentia, uel natura, uel si quo alio...»; 9, 16: «Contra eos tamen potissimum est instituta, qui duas naturas uel substantias singulis principiis aduersus inuicem rebelles esse arbitrantur»; *Contra Faustum*, VI, 6: «Vnde reuera Manichaeis omnino nihil est mundum, quandoquidem etiam ipsam Dei substantiam uel naturam non solo coquinari potuisse sed etiam ex parte coquinatam esse contendunt.» — que utiliza *ex Deo* (criação) com sentido próximo de *a Deo* (origem, sem especificação), mas radicalmente diferente do *de Deo* (geração), onde é inequivocamente afirmada a identidade entre natureza e substância (quando para os maniqueus o *de Deo* só significava identidade de substância). Seria este um dos «segredos maniqueus» em que não foi iniciado? (cf. *Contra Felicem*, II, 15.17-18.21). Enfim, «todo parece un diálogo entre surdos: usando las mismas palabras non pueden entender-se porque dicen cosas distintas», refere Pio de Luis, in *Obras Completas de San Agustín*, vol. 30, nota 88, p. 530. Cf. também François Décret, *Aspects...*, p.208: «Rien de positif ne pouvait sortir de ce dialogue de sourds: chacun des protagonistes reste enfermé dans ses positions car chacun veut "convertir" son adversaire à partir d'un *a priori* que l'autre récuse.» Sobre a diferença entre *natureza* de Deus e *substância* de Deus *vide* pp. 210 ss. Convenhamos que a distinção de Félix, se defensável, não é bem esclarecida. Aliás, Félix parece hesitar em revelar «segredos» maniqueus a fim de não cometer sacrilégios. *Contra Felicem*, I, 19: «Félix — Hanc tibi ego non possum interpretari scripturam [*Epistulam quam uocant «Fundamenti»*] et exponere, quod ibi non est; ipsa sibi interpretet est. Ego non possum dicere, ne forte incurram in peccatum.»

²²¹ *Contra Fortunatum*, 3; *De moribus...*, II, 3, 5; 11, 20

²²² *Contra Faustum*, XXV, 1: «Et hoc quidem dictum ita est, ut de uestro uos uicisse uideamus; alioquin summum et uerum Deum utrum sit idem infinitus necne, si quaeritur, de hoc uero nos boni et mali contrarietas breuiter poterit edocere. Quoniam quidem si non est malum, profecto infinitus est Deus; habet autem finem, si malum est; constant autem esse malum; non igitur infinitus est Deus; illinc enim esse mala accipiunt, ubi bonorum est finis.»

Se o mal não existisse Deus seria, sem dúvida, infinito. Mas, uma vez que o mal existe, há necessariamente limites. «Ora é certo que o mal existe, [logo] Deus não é infinito: porque o mal começa onde acaba o Bem.»²²³ A *Carta chamada «Do Fundamento»* é um dos escritos agostinianos que melhor nos elucidam sobre o modo como Manés entendera este princípio maligno. Na sua fantástica visão, para a qual concorrem muitos elementos diferentes e díspares, cujo resultado é esta síncrese²²⁴, o *Reino das Trevas* é também chamado «*stirps*,



²²³ *Contra Faustum*, XXV, 1. É óbvio que esta concepção é logicamente contraditória. É este o lado que Agostinho ataca (cf. François Décret, *Aspects...*, p. 213).

²²⁴ Das inúmeras viagens que Manés terá feito pela China, Índia, Tibete, Turquestão, onde contactou com o hinduísmo, budismo, etc., parece ter recolhido a ideia de reencarnação, a necessidade de ascese, entre outras teses. Da Pérsia, deformando, ou recolhendo já deformado, o zoroastrismo, tira a visão dualista da realidade. Recupera também grande parte das teologias solares e astrais do Próximo Oriente antigo. Do seu pai, que terá pertencido à seita cristã heterodoxa dos helxassaitas, recolhe uma gnose tipicamente cristã, ainda que dela se tenha afastado por razões rituais. Das heresias dos primeiros séculos, a que mais marcou Manés foi o marcionismo, com a oposição radical entre o Antigo e o Novo Testamento — correspondendo a cada um o Deus mau e o Deus bom, respectivamente —, e o docetismo cristológico. Ao nível

gens tenebrarum», ou «*terra pestifera*», acentuando-se sempre a dimensão material e quase-biologista da linguagem o que, conjugado com a exuberância imaginativa, nos dá a convicção de nos movermos num terreno de múltiplas valências míticas e simbólicas, que visam passar por conhecimento positivo.

O *Reino das Trevas* apresenta uma topografia fantástica. Organiza-se concentricamente desde uma zona mais periférica onde estão as trevas exteriores; a seguir vem a região das águas lamacentas e turvas; depois a região dos ventos impetuosos, e imediatamente a seguir está a região do fogo corruptível; finalmente, vem a zona do fumo, em cujo centro está o Príncipe dos demónios.

«Aqui existiam trevas infinitas, brotando da mesma natureza, imensas e com seus rebentos. Mais adiante estavam as águas lamacentas e turvas com os seus habitantes. Dentro delas [estão] os ventos horríveis e impetuosos com o seu próprio príncipe e pai. Dentro, por sua vez, encontrava-se a região do fogo, corruptível, com os seus chefes e nações. Do mesmo modo, avançando ainda mais para dentro, [estava] uma raça caliginosa, cheia de fuligem e fumo, onde morava o príncipe e chefe de todos, tendo a seu lado outros inumeráveis príncipes, dos quais ele era a mente e a origem. Estas eram as cinco naturezas da terra pestifera.»²²⁵

Como vemos, há uma hierarquia na região das trevas, cuja ordem de importância aumenta da periferia para o centro, região de fumo onde vivem os bípedes tenebrosos, de cujas fêmeas descenderá o homem, na qual habita também o Príncipe de toda a raça da trevas, impropriamente chamado Deus²²⁶.

organizativo a estrutura da igreja maniqueia copia de perto a católica. É deste emaranhado de fontes que nasce a síncrese maniqueia [cf. Julien Ries, «Dieux cosmiques et Dieu biblique dans la religion de Mani», in *Augustiniana* 41 (1991/1-4), pp. 767 ss].

²²⁵ *Contra Epistulam quam uocant «Fundamenti»*, 28. *De moribus...*, II, 9, 14: «Hoc dixi, ut, si fieri potest, tandem dicere desinatis, malum esse terram per immensum profundam et longam; malum esse mentem per terram uagantem; malum esse quinque antra elementorum, aliud tenebris, aliud aquis, aliud uentis, aliud ignis, aliud fumo plenum; malum esse animalia in illis singulis nata elementis, serpentina in tenebris, natantia in aquis, uolatilia in uentis, quadrupedia in igne, bipedia in fumo. Haec enim sicut a uobis describuntur, nullo modo esse poterunt: quoniam quidquid tale est, inquantum est, a summo Deo sit necesse est, quoniam inquantum est, utique bonum est.» *Contra Faustum*, IV, 2: «(...) tamquam cuneo coartato discissam, ut neque in rerum ueritate inueniatur et in cogitationum uestrarum falsitate credatur» (cf. *Epistulam quam uocant Fundamenti*, 22-28).

²²⁶ *Contra Faustum*, XXI, 1. A razão por que o príncipe das trevas vive no fumo é explicada por uma exegese simbólica que os maniqueus, em regra, rejeitam, mas que neste caso aceitam: o fumo, nas formas que assume ao evolir-se para o alto, assemelha-se ao inchaço do peito do orgulhoso, impante e presumido diante de Deus (cf. *Contra Faustum*, XXI, 14). Retrospectivamente, Agostinho abisma-se em como não vira que o próprio mal maniqueu apresentava uma *ordo*, já que o *Reino das Trevas* era uma hierarquia e, por isso, tinha de ser boa. Contudo, o «*Sed non poteram*» não será, a confissão de qualquer coisa mais do que a mera incapacidade psicológica

Em cada uma das outras regiões nasceu uma espécie de árvore que deu à luz o seu príncipe respectivo, o qual gerou os habitantes da sua região com as suas características próprias. O modelo genético — quer por partenogénese, quer por união sexuada —, presente nas narrações míticas, não podia deixar de estar presente. Temos, deste modo, delineada a geografia mítica dos dois reinos *in illo tempore*²²⁷. Como se passa deste tempo originário para o tempo histórico, segundo o mito maniqueu? O tempo propriamente histórico, dito *Tempo médio*, inicia-se com uma feroz batalha entre o *Reino das Trevas* e o *Reino da Luz que rompe* o estado original de separação dos princípios. A ideia de uma guerra, ou de um conflito cósmico entre as forças da *ordem* e do *caos*, que se prolonga historicamente como luta moral entre seres justos e injustos, está presente em múltiplos estratos culturais das mitologias tradicionais.

Agostinho verifica *agora* os contra-sensos desta doutrina que outrora, não só não vira, mas defendera com zelo de prosélito: «(...) quando começais a expor o resto da doutrina vedes-vos obrigados a confessar que [Deus está] sujeito à

ou intelectual? (cf. *Confessiones*, I, 7, 11-112; 19, 30; V, 9, 16; *De peccatorum et remissione*, I, 35, 66).

²²⁷ O *Reino da Luz* comporta uma série de «hipóstases» (cf. *Contra Faustum*, 15, 5.6; 20, 1.9.11.12; 22, 11.12; 32,19) cuja ordem não é totalmente conhecida. Depois da primeira *Trindade* (*Deus Pai da Grandeza* — *Espírito Vivente* ou *Mãe da Vida* — *Homem Primordial* ou *Verbo Salvador*) vem a segunda: *Amigo das Luzes* — *Grande Arquitecto* — *Espírito Poderoso*. Deste último emanam o *Suporte do Esplendor*, o *Rei da Honra*, *Adamante*, o *Rei da Glória* e o *Atlas*, processões de que é difícil encontrar o fio condutor. Julien Ries, «La fête de Béma...», pp. 219 ss., em vez de ligar as emanações ao número três, liga-as antes ao «número sagrado», o cinco: «Les cinq degrés de l'estrade [o estrado é o *Béma*, termo que os maniqueus colhem de Rm 14, 10: «*πάντες γὰρ παραστησόμεθα τῷ βήματι τοῦ θεοῦ.*»] symbolisent les cinq Grandeurs du Royaume: le Père de la Grandeur, la Mère de la Vie et Grand Esprit, le Bien-Aimé des Lumières et Grand Architecte, la Colonne de Gloire et troisième Envoyé, enfin Jésus la Splendeur. [cf. *Kephalaia* 16.23] Ils rappellent aussi les cinq émanations du Père des Lumières qui constituent les cinq missions de salut et préparent les cinq étapes de la libération de la Lumière prisonnière des Ténèbres: l'Homme Primordial, l'Esprit Vivant, le Troisième Envoyé, Jésus la Splendeur et la Grande Pensée à la fois *Tôchme* [Apelo] et *Sôtme* [Escuta]. Richeement ornées, baignées de lumière et chargées des livres de Mani, les cinq marches de ce trône son le signe de la route du retour des âmes vers le Royaume. Elles constituent un escalier qui permet d'accéder en Haut. Symbole des réalités gnostiques, le Béma est aussi un signe visible établi par le Verbe.» (Acerca das processões, cf. Julien Ries, «Dieux cosmiques...», pp. 758 ss.; Jean-François Mattéi, *L'ordre...*, p. 76 ss., fornece excelentes elementos acerca da *Pentade sagrada*, não entre a gnose ou o maniqueísmo, mas na tradição pitagórica; também Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, nos artigos «Cinco» e «Pentagrama», in *Dicionário...*, pp. 196-198.518, respectv., fornecem algumas valências simbólicas do *Cinco*, mas sem nunca o relacionarem com o maniqueísmo, dizendo apenas a este propósito [p. 196] que «é o número fundamental das sociedades secretas». De facto, encontramos-lo como símbolo antropológico no Renascimento, na figura de homem inscrito num pentágono cujos vértices são os membros e a cabeça do mesmo, como vemos nos desenhos de Leonardo da Vinci. Este simbolismo penetrou na ordem rosa-cruciana, justamente como Rosa-Cruz.

corrupção e à invasão e que pode macular-se. Afirmas que não sei que outra *Raça das Trevas* se rebelou contra o reino de Deus e que Deus, ao ver quão grande seria a ruína e a devastação que ia cair sobre os seus reinos, enviou uma força, de cuja mistura com o mal e *Raça das Trevas* foi fabricado o mundo»²²⁸. Esta luta original e originária assume portanto o papel da mítica teogonia²²⁹, cosmogonia e antropogonia. Não é um dado novo, já que em múltiplos relatos cosmogónicos persas, e não só, que Manés conheceria, o mundo veio a ser depois de uma luta entre deuses belicosos, ou entre um Deus-guerreiro e um monstro, sendo normalmente formado dos despojos da divindade vencida²³⁰. Interessa, porém, realçar que no caso da narrativa maniqueia é da mistura resultante da luta entre as duas substâncias que o mundo é feito; é dos destroços da batalha que o *globus horribilis*²³¹ é fabricado e por esta operação entra o mal no mundo. Aliás, não entra no mundo, mas entra com o mundo, já que o próprio mundo é imundo.

O que é que iniciou esse terrível confronto entre os dois reinos? Várias vezes se refere a inveja do príncipe das trevas que, ao descobrir a existência de luz fora das fronteiras do seu reino²³², decidiu avançar com os habitantes das outras cinco regiões das trevas contra o *Reino da Luz*, de modo a roubar aquilo de que careciam²³³. Armou-se pois com os cinco elementos materiais que compunham

²²⁸ *Contra Faustum*, 2, 6; *Contra Fortunatum*, 1: «cum coeperitis cetera exponere, cogimini eum corruptibilem, penetrabilem et coinquabilem confiteri. Dicitis enim aliam nescio quam gentem tenebrarum aduersus dei regnum rebellasse; deum autem omnipotentem eum uideret, quanta labes et uastitas immineret regnis suis, nisi aliquid aduersae genti abponeret et ei resisteret, misisse hanc uirtutem, de cuius commixtione cum malo et tenebrarum gente mundus sit fabricatus.»

²²⁹ *Deus Pai da Grandeza* não nasce porque é eterno. Mas, após o embate com as trevas, emanou dele a longa pléiade de intermediários que vimos atrás, pelo que o maniqueísmo foi tachado de politeísta. É uma acusação que Fausto recusa peremptoriamente. Se a substância divina se manifesta através de muitos *éons*, poder-se-á falar por isso de vários ou muitos deuses, ou antes de um único Deus com muitas aparências e nomes? De facto, são duas lógicas irredutíveis que se entrecrocaram.

²³⁰ O caso mais célebre é talvez o poema cosmogónico *Enuma elish* (IV, 95-146), onde aparecem narradas as lutas de Marduk contra Tiamat. Depois de ter vencido Tiamat, Marduk despedaçou-lhe o corpo e com a pele faz a abóbada celeste e com o corpo a terra. Do sangue de um dos demónios servidores de Tiamat, Kingu, é feito o homem (cf. *Enuma elish*, trad. castel., Editorial Trotta, Madrid, 1994, pp. 65-69; Mircea Eliade, *História das Ideias...*, I vol., pp. 69-72, com bibliografia específica nas pp. 51-52).

²³¹ É um dos termos a que Agostinho recorre com mais frequência nas obras antimaniqueias, utilizando também a expressão «*globus tenebrarum*» (cf. *Contra Faustum*, 5, 7).

²³² *De moribus...*, II, 9, 17: «(...) Quis enim tantam peruersitatem ferat, qua dicitur in tenebrarum gente, cui nihil admixtum erat luminis, animalia bipedia tam firmam, tam vegetam, tam denique incredibilem uim habuisse in oculorum acie, ut et in tenebris suis uiderent purissimam, quae a uobis commendatur, regnorum Dei lucem (...) et considerarent et delectarentur et appeterent (...)?» (cf. *Contra Faustum*, 21, 10).

²³³ *Contra Faustum*, 21, 10; *De moribus...*, II, 9, 14. Mas em vez de inveja talvez devêssemos falar antes de *desejo* e *amor*. Se como Platão e Aristóteles defendiam no *Timeu* e na *Física*, a matéria é

o seu reino e após um inflamado discurso às suas hostes dirigiram-se para a terra da luz. Ora, Deus Pai, na sua impassibilidade, deu-se conta desta investida quando ouviu o tumulto que se estava a gerar nos limites dos seus domínios de luz e, tomado de pânico, «para evitar que a guerra chegasse aos seus reinos enviou²³⁴ para longe os seus membros para que suportassem guerras alheias [os quais] logo vencidos e manchados não puderam alcançar a libertação e a purificação»²³⁵. Segundo a narrativa mítica, a iniciativa do roubo é da *Raça das Trevas* — mas desejar a luz é um bom desejo —, e a da luta efectiva é de Deus, com medo de ser maculado pelas trevas. Mas, o que pôde forçar Deus a entrar nesta *guerra de prevenção*? Só se compreende esse medo, se Deus fosse também da mesma natureza hilética das trevas. É a conclusão que Agostinho quer, logicamente, retirar — que ele retirara, enquanto maniqueu — sem nunca obter a anuência dos seus interlocutores, os quais, todavia, também nunca lhe dão uma resposta conclusiva e racional.

Reitere-se a observação de que as trevas apenas buscavam o elemento luminoso de que careciam e, portanto, a sua acção visava satisfazer um bom anseio. Se Deus fosse absolutamente espiritual e, portanto, invulnerável, e enviasse guerreiros para a luta seria ele que cometeria desnecessariamente o mal, combatendo o bom desejo da luz. Mas se a não podia evitar, como poderia não ser finito, limitado, contingente e material, o que a sua acção viria a confirmar? Era nesta contradição, insolúvel em tal plano de racionalidade, contradição que não lhe permitia uma *ordem* unitária da realidade — logo, *ordem* nenhuma —, que Agostinho acreditara: o Deus maniqueu enviara uma parte da sua substância contra a *Raça das Trevas*, sabendo que seria *necessariamente* sujeita ao pecado e conhecendo ainda, finalmente, que um quinhão ficaria *para sempre* prisioneiro das trevas²³⁶.

Encontramos aqui, todavia, uma dificuldade em compreender as acusações de Agostinho. Se por piedade²³⁷ entrara para os maniqueus, terá ele acreditado outrora naquilo de que agora os acusa: Deus é masoquista e/ou cruel ao enviar

como uma mãe, ou fêmea que deseja o macho — interpretação que os gnósticos aceitam —, então deveríamos dizer que é por *fascínio sexual* que ela acomete o reino luminoso.

²³⁴ Envio simultaneamente voluntário e necessário, *contradição* que só uma gnose suporta (cf. François Décret, *Aspects...*, p. 255, n.5).

²³⁵ Cf. *Contra Faustum*, 5, 4; *Contra Adimantum*, 20, 3; *Contra Fortunatum*, 15.16.38; *Contra Secundinum manichaeum*, 6; *Contra Epistolam quam uocant «Fundamenti»*, 12; *De haeresibus*, 46; François Décret, *Aspects...*, pp. 253 ss.

²³⁶ Se não soubesse era *ignorante*, o que era igualmente ignominioso.

²³⁷ *Confessiones*, V, 10, 20: «Et quia Deum bonum nullam malam naturam creasse qualiscumque me pietas credere cogebat, constituebam ex aduerso sibi duas moles, utramque infinitam, sed malam angustius, bonam grandius, et ex hoc inito pestilentiosus me cetera sacrilegia sequebantur.» Assinale-se a contradição: ambas eram infinitas, mas *uma maior do que outra*. Tudo isto era fruto da imaginação, dirá Agostinho.

as almas para uma batalha ou *inútil* ou *necessária*²³⁸, condenando eternamente parte da sua substância? Provavelmente, não compreendera então as contradições, e assumira a posição que Fortunato agora invoca contra si, embora afirmada como uma fé, e não justificada com razões: «(Deus) não sofreu o mal... Eis o que eu digo: ele quis prevenir o mal, não por temeridade, mas através do seu poder e da sua presciência. Tu [é que] afirmas que nós dizemos que Deus é cruel, quando envia a alma aqui para baixo»²³⁹. Mas, se Agostinho insiste em acusar agora os maniqueus daquilo que eles rejeitam expressamente, não será porque ele assim compreendera o maniqueísmo? Parece-nos pertinente a solução: Agostinho compreendera literalmente, de forma materialista e fisicista, as explicações da exegese gnóstica do Novo Testamento, onde se narra «*que*» e «*como*» Deus enviou as almas quais cordeiros para o meio de lobos²⁴⁰, apesar de isso ser contraditório com a sua eventual bondade. Cremos pois, que o materialismo foi, para o jovem retor, a *ratio cognoscendi* do maniqueísmo. E agora está apenas a retirar, argumentativamente, as contradições do modo como ele próprio compreendera a antiga lição dos eleitos.

Mas como pudera coexistir, na sua mente, esta visão pan-materialista e a separação radical dos princípios? Ele não conseguia imaginar uma substância que não fosse material, ou que não ocupasse espaço. Logo, a separação radical dos dois princípios materiais deveria ser, em primeiro lugar de natureza geográfica — o Bem, a norte; o Mal, a sul — e, em segundo lugar, de natureza qualitativa. A matéria divide-se em dois reinos qualitativamente diferentes: uma boa, ígnea, pura; e outra má, caliginosa, terrosa, pesada, impura. A diferença entre os princípios não passaria pela espiritualidade de um e materialidade de outro, mas pelas qualidades absolutamente diferenciadas das duas matérias. Como ainda não conseguira compreender o mal como privação do bem, só assim podia aquietar a sua consciência religiosa e manter a separação radical dos

²³⁸ Cf. *De natura boni*, 42. Os maniqueus inclinar-se-iam mais para o lado masoquista, pois dizem que após a batalha onde a Luz foi aprisionada, ele tapou o rosto com um véu e permanece a chorar até à sua libertação. Mas se uma parte está destinada a nunca ser liberta (Deus construirá um tapume — *tectorium* —, o qual, após a luta e separação finais, impedirá qualquer futuro ataque das trevas) não estará Deus condenado a chorar eternamente? *Contra Faustum*, II, 6: «Quomodo est autem iste bonus nuntius, quandoquidem ipse Deus uobis uelo sibi obposito lugere nuntiatus est, donec sua membra ab illa uastatione et contaminatione reparentur atque purgentur? Qui si aliquando luctum finierit, crudelis erit. Quid enim de illo male meruit pars illa eius, quae in globo ligabitur? Quae utique in aeternum lugenda est, quia in aeternum damnabitur.»

²³⁹ *Contra Fortunatum*, 15-16.28: «Non patitur, sed malum praeuenit deus. (...) Hoc meum est, quia praeuenire uoluit, non temere, sed uirtute et praescientia. (...) Nos dicere adseueras crudellem esse deum mittendo animam.» (cf. François Décret, *Aspects...*, pp. 211-212). Só se compreende esta insistência, aparentemente contraditória, à luz da distinção entre *substância* e *natureza* de Deus, como vimos.

²⁴⁰ Mt 10, 16.

princípios. Contudo, a contradição explodiria imediatamente nas suas mãos e nas dos maniqueus. A luta originária vem misturar os dois princípios que se afirmava serem absolutamente separados, e isso deveria ser ontologicamente impossível, caso fossem naturezas diferentes e irreduzíveis (um material, outro espiritual). O que não poderia suceder *de jure*, é afirmado *de facto*: houve luta, e ela só seria possível se as Trevas e a Luz pudessem entrar em relação. Em suma, há contradição entre as doutrinas do *Tempo do Princípio* e do *Tempo Médio*, cujas consequências conduziam logicamente ao materialismo. Para se manter a afirmação de um dualismo absoluto e radical entre Luz e Trevas, ser-se-ia obrigado a recusar a possibilidade de existência de qualquer guerra. Mas não era isso que os maniqueus defendiam, porque assim também não poderiam explicar o mal no mundo.

Qual a natureza, então, dos membros enviados pelo Pai para a guerra que teve lugar antes da constituição do mundo? Num primeiro momento, para contrapor essa investida do reino do mal, o Pai enviou uma parte da sua substância — «*pars Dei, virtus Dei, sermo Dei*»²⁴¹ —, chamado o *Primeiro Homem*²⁴², ou o *Homem Primordial*, e engendrado pela sua palavra na *mãe da Vida*, o qual vestia uma armadura composta pelos cinco elementos do seu reino: luz, ar, vento, água e fogo.

Desvinculando-se da doutrina pode assim Agostinho afirmar contra o *outro de si*: «Eis o que, ó homens doutíssimos, vós nos proporcionastes, saído do vosso armário, não sei que primeiro homem que emanou da raça da luz para combater a corja das trevas.»²⁴³

Todavia, este primeiro enviado foi vencido e ficou prisioneiro da *Raça das Trevas*: ferido e inconsciente, ei-lo numa dormência errática, ignorante da sua verdadeira origem, identidade e destino. Os elementos que levava foram sofregamente deglutidos pelos demónios, o que originou a *mistura* da luz com as trevas²⁴⁴. Mas isto não é apresentado como uma derrota de Deus. Fortunato prefere falar de um *estratagema astucioso* de Deus Pai, para assim melhor poder vir a derrotar o poder das trevas, pois os elementos eram uma máscara que o

²⁴¹ *Contra Fortunatum*, 20.24.

²⁴² *Contra Faustum*, II, 3-4; III, 3.4.5; V, 4.5; VI, 8; XI, 3; XVIII, 7; XX, 9-11; XIV, 2 (cf. Pio de Luis, *Obras Completas de San Agustín*, vol. 31, pp. 768 ss., n. 3, onde o tradutor além de apresentar as linhas fundamentais da doutrina do «Homem Primordial» segundo os textos de Agostinho, remete também para outros escritos maniqueus, nomeadamente *Kephalaia*. O «Homem Primordial» é também descendente da «Mãe da Vida» (de que não há referência explícita em Agostinho), constituindo-se assim a primeira *Trindade* maniqueia

²⁴³ *Contra Faustum*, 2, 3; 11, 3; cf. François Décret, *Aspects...*, p. 263-264, particularmente a n. 2 da p. 264, onde apresenta o paralelo com o texto de Ibn an Nadim, *Al Filhrist*.

²⁴⁴ Cf. *Contra Fortunatum*, 7; *Contra Faustum*, 2, 5; 5, 7; 6, 3.4.8; 8, 2; 11, 3; 13, 18; 20, 17.19.22; 22, 22.98; 30, 5; 32, 19.22; *Contra Felicem*, 2, 1.3.7.11.13.15.16.19.

*homem primordial*²⁴⁵ usava para ludibriar os demónios. E por isso, uma vez que a luz e as trevas são antagónicas, a «*commixtio*» ou «*coinquatio*»²⁴⁶ significa a condenação a prazo da *Raça das Trevas*, porque a luz actuaria nela por dentro, como um veneno²⁴⁷. A *commixtio*, por conseguinte, apenas consegue enfraquecer temporariamente a luz, mas será esta que obterá a vitória final — modo engenhoso de enganar a estirpe tenebrosa, qual estratégia de *cavalo de Tróia*.

Depois desta derrota/estratagemata inicia-se o designado *Tempo Médio*, cuja trama é constituída pelas diversas tentativas de Deus para recuperar a parte da sua substância aprisionada. A primeira tentativa obteve um *semi-êxito* quando, por intermédio de sucessivas emanações — primeiro o *Amigo das Luzes*, donde emanou o *Grande Arquitecto*, e deste, por sua vez, o *Espírito Poderoso* —, conseguiu resgatar o *Primeiro Homem*. Não conseguiu, contudo, reaver os elementos que ele levava consigo, isto é, as *armas* e a *couraça*. É então que, todos juntos, iniciam uma segunda batalha onde obtêm vitória e matam alguns arcontes demoníacos. Contudo, a luz já estava prisioneira nas suas entranhas. Devem então organizar a *fábrica do mundo* a partir da mescla resultante do combate, a fim de poderem vir a separar da matéria a substância divina devorada. Neste sentido, a fabricação do cosmos não é um acto livre, mas surge de uma espécie de remorso divino, que se vê na obrigação moral de fazer um género de grande *lagar* cósmico onde seja operada a separação²⁴⁸, isto é, uma *trituração crucial*. O mundo é, pois, o resultado da organização material em que a Luz se encontra prisioneira²⁴⁹ à espera de libertação, a qual pode ser apressada pelo conhecimento destes eventos. A influência gnóstica é aqui manifesta, e se o *obreiro* do mundo — que não *criador* — não é uma divindade maligna, isto é, um operário-demiurgo como na gnose, mas sim o *Espírito Poderoso* e seus auxiliares, o estatuto ontológico do mundo é idêntico ao que a gnose lhe atribui. «Mani diz que há duas naturezas, uma boa e outra má: foi a boa que fez

²⁴⁵ Cf. *Contra Faustum*, II, 4; V, 5.

²⁴⁶ Mírcea Eliade, na *História das Ideias...*, p. 270, refere também a *gumêcisi* ('mistura' no mazdeísmo) provocada pelo ataque a Ahriman a Ormuzd.

²⁴⁷ Cf. *Contra Faustum*, XX, 17; XXI, 13. A contradição é óbvia, e por isto é que o maniqueísmo é identificado com uma doutrina materialista: se fosse puramente espiritual e incorpórea como poderia envenenar a matéria tenebrosa?

²⁴⁸ Importa salientar a ausência de *criação*, em sentido próprio, no maniqueísmo. Mas se é só com a noção de *criação ex nihilo* que Agostinho alcança um *esquema* intelectual autónomo que lhe permite aceder a uma *ordem* diferente e superadora do dualismo, cumpre referir que o neoplatonismo preparou o terreno (a partir do platonismo, que rejeita expressamente a existência de duas divindades opostas; cf. Platão, *Político*, 270 a).

²⁴⁹ *Contra Felicem*, I, 9; *Contra Faustum*, 22, 9-10; 15, 5; *Contra Epistulam quam uocant «Fundamentum»*, 2, 5; *Contra Fortunatum*, 1.

o mundo e foi da má que o mundo foi feito.»²⁵⁰ «Este “Espírito Poderoso ao fabricar o mundo com os corpos cativos da raça da Trevas, ou antes, com os membros do [vosso] deus, vencidos e prisioneiros” (...) é o organizador do cosmos.»²⁵¹

Mas nem todas as partes da mistura cósmica tinham o mesmo grau de luz aprisionada: algumas tinham mais, outras menos, conforme a proporção de *Príncipes das Trevas* que iam entrando na composição de cada zona da realidade, ficando aqueles que tinham deglutido maior quantidade de luz nos lugares mais altos, e vice-versa. Alguns dos demónios foram cravados na abóbada celeste e, por não serem iluminados pelo sol ou pela lua, são obscuros; as estrelas são as partículas de luz deglutidas por estes demónios pregados na calote uraniana.

Deste modo, ao organizar o *globus horribilis* em «*oito terras e dez firmamentos*»²⁵², surgiram níveis qualitativamente diferenciados²⁵³. Na parte mais nobre, na esfera do fogo, está o *Sol*, e na esfera da água, a *Lua*, ambos feitos do sêmen dos demónios, cuja substância depois de purificada é exclusivamente luz. Estas duas *naves* têm uma tarefa viática, ou psicopompa: transportar a substância divina que se vai libertando da matéria, para o *Reino da Luz*. As estrelas têm também uma elevada proporção de substância luminosa. A seguir vem o fogo, a água e os outros seres demoníacos, os príncipes das trevas, machos e fêmeas, que ficaram nos ares após o combate²⁵⁴. Outros demónios foram colocados ainda nos estratos inferiores. Na terra estão os restos dos demónios que morreram no combate. As rochas são os seus ossos, as carnes, as suas fezes, e o vinho é o seu fel²⁵⁵. Por isto o menu maniqueu excluía completamente as carnes e o vinho.

²⁵⁰ Evódio de Uzalis, *De fide contra manicheos*, 49, 25, 2, apud François Décret, *Aspects...*, p. 262: «Cet “Esprit Puissant” fabriquant le monde avec les corps captifs de la race de Ténèbres ou plutôt avec les membres de (votre) dieu vaincus et “prisonniers” (...) est donc l’organisateur - non le créateur — du monde.»

²⁵¹ François Décret, *Aspects...* pp. 266-267 (cit. *Contra Faustum*, XX, 9).

²⁵² *Contra Faustum*, 32, 19. É a *Mãe da Vida* que costura as peles dos demónios e com elas fabrica os dez firmamentos. De novo a presença da metáfora das artes costureiras.

²⁵³ *Contra Faustum*, 6, 8; *De natura boni*, 44: «Iam uero quod ipsam partem naturae dei dicunt ubique permixtam in caelis, in terris, sub terris, in omnibus corporibus, siccis et humidis, in omnibus carnibus, in omnibus seminibus arborum, herbarum, hominum, animalium, non potentia diuinitatis sine ullo nexu incoinquabiliter. Incorruptibiliter omnibus rebus administrandis regendisque praesentem, quod nos de deo dicimus, sed ligatam, obpressam, pollutam, quam solui, liberari purgarique dicunt, non solum per discursum solis et lunae et uirtutes lucis, uerum etiam per electos suos.» Esta distribuição da luz, sem dúvida que constitui uma ordem, como ordenada era a *regio tenebrarum*.

²⁵⁴ *Contra Faustum*, VI, 8.

²⁵⁵ *Contra Faustum*, VI, 3; XV, 4; XVI, 31; XX, 13; *De moribus...*, II, 16, 44; *De haeresibus*, 46. Cf. 1 Cor, 15, 50. Atente-se neste carácter «científico» do maniqueísmo pois essa faceta «física» não deve ter sido o que menos fascínio provocou no jovem Agostinho. De facto, o maniqueísmo

No *Sol* e na *Lua* mora um mensageiro divino com virtudes andróginas, de modo a poder transformar-se quer em macho, quer em fêmea: perante as fêmeas da estirpe das trevas transforma-se num jovem esplendoroso; perante os machos caliginosos transforma-se numa jovem de rutilante beleza. Isto provoca a concupiscência nos membros da *Raça das Trevas*, permitindo que a substância divina neles encarcerada, mormente no sêmen, possa fugir dessa grandiosa prisão para o *Reino da Luz*²⁵⁶.

Mas acontece que quando a Luz sai destes demónios ainda vem manchada pela matéria, e pode não ter forças para subir logo para o Sol, para depois ser levada nessa *nave* ao *Reino da Luz*. Cai então por terra e mistura-se com as árvores, as plantas, as sementes, as frutas e os animais, quando estes se alimentam daquelas. A substância divina entra assim na *cadeia trófica* e o mundo todo assume o aspecto de uma cruz gigantesca onde está amarrado o referido *Iesus Patibilis*²⁵⁷.

apresenta uma elaborada cosmologia, sem muitas contradições internas. Vejamos a descrição de François Décret, *Aspects...*, p.268: um dos múltiplos auxiliares do Espírito Poderoso, «“le Splenditeuens (ou “Ornement de la Splendeur”), porvu de six visages, étincelant de lumière, tient le monde suspendu” et il pleure sur les membres de Dieu qui ont été pris et souillés. Il est aidé dans sa tâche par atlas qui, appuyé sur un genou, soutient cette masse énorme sur ces robustes épaules. Un éon du Père, “situé dans les espaces inférieurs, tourne les roues des feux, des vents et des eaux; un autre, balayant le ciel de ses rayons, recueille des membres de (votre) dieu (...)” pour les emporter jusqu’aux astres divins qui les transportent aux portes de la “Terre de la Lumière”». Outrossim se explicavam o tempo, por exemplo os meses dependentes das fases lunares, como referem Alexandre de Licópolis (*Contra a Doutrina de Manés*, § 10) e as *Actas Archelai* (apud Pio de Luís, *Obras...*, vol.31, p. 786, n. 15): «En su fase creciente, la luna recoge la potencia (sustancia divina) que ha sido separada de la materia y se llena de ella durante ese periodo. Una vez que se ha llenado, en la fase menguante, ella traspasa dicha potencia al sol. El sol a sua vez la traspasa a Dios.»

²⁵⁶ *Contra Faustum*, XX, 6. Agostinho não deixará de realçar o «ridículo e o despudor» desta «fábula» maniqueia: *Contra Faustum* XX, 8.9; *Contra Felicem*, II, 7.13.22; *De natura boni*, 44. Para além do lugar cosmológico o *Sol* também tem importância cultural e soteriológica na religião de Manés (cf. *Contra Faustum*, 20, 1). Não desaparecera o *Sol* quando Cristo morreu? Não indica isso claramente que o *Sol* é Cristo? Além disso, interpretando à luz gnóstica 1 Cor 1, 24, onde Cristo é chamado «Poder (*virtus*) e Sabedoria (*sapientia*) de Deus», afirmam que ele é andrógino: enquanto Poder (masculino) habita o *Sol*, enquanto Sabedoria (feminino) habita a *Lua*. Esta concepção andrógina, hermafrodita, ou ainda angélica, da figura de Cristo não era novidade, pois já aparecera na gnose valentiniana e no *Pastor de Hermas*. No maniqueísmo Cristo também era «filho» do Homem Primordial, exegese com que explicavam o título bíblico de Cristo «Filho do Homem», e negavam que ele tivesse nascido de um seio carnal (cf. *Contra Faustum*, III).

²⁵⁷ Cf. *Contra Faustum*, 22, 2.11. Os eixos das esferas feitos de luz puríssima cruzam-se dando origem à grande *Cruz da Luz* (*Kephalaia*, 85, 208-213, apud Pio de Luís, *Obras...*, vol. 31, p. 775, n. 7; *Enarrationes in psalmos*, 140, 12). Os maniqueus jogam com o duplo significado de ὕλη, *matéria* ou *bosque/lenho*, para identificarem a *crucifixão* histórica de Cristo (ou que todos pensaram ter sido de Cristo...) com a *crucifixão* cósmica da luz aprisionada na matéria. Dizemos «que todos pensaram ser de Cristo» porque no *Livro dos Mistérios* Manés diz que não foi Jesus o crucificado no Gólgota, mas o Messias de Israel, o Filho de Maria (ou, segundo outras versões, Simão de Cirene, enquanto Jesus, escondido, ria do logro).

A melhor sorte — *felicius compendium* — para qualquer destas partes de Luz que, aprisionada na terra, por acção do calor sobe às raízes das plantas, e destas por caules finíssimos até às flores e frutos, é ser deglutida por um *eleito* e, no *altar dos seus intestinos*, libertar-se completamente do terrível cárcere²⁵⁸. Assim se entendiam a si mesmos os maniqueus como participantes na obra da redenção.

O homem é do mesmo modo uma mistura das réstias das almas divinas dispersas pelo mundo e de uma matéria demoníaca. Em termos comuns podemos mesmo dizer que somos duplos, ou melhor, que temos *duas almas*, dois elementos: «Nós não dizemos, declara Fausto, que o homem na sua constituição inteira seja absolutamente estranho a Deus. Mas o que nós queremos saber é que homem provém de Deus e o quando e o como desta proveniência.» Não é o próprio Apóstolo que opõe o homem terrestre ou o *homem velho* ao *homem interior, celeste, novo*?²⁵⁹ Mas como é que, concretamente, o homem teve origem? Qual foi o processo por que ele veio a ser? O mito maniqueu mostra-se aqui com a inexcusável exuberância de um *conto de fadas persa*²⁶⁰.

Sabe-se quão prolífica era a *Raça das Trevas*, e que a união carnal era o processo característico de propagação da matéria e do mal, segundo os maniqueus. Ora, quando o *Espírito Poderoso* organizou o firmamento, fixou na esfera do vento algumas fêmeas grávidas — «feminae aliquae praegnantes». Logo que a roda zodiacal do universo começou a rodar, no eixo *Coluna do Louvor*, as fêmeas foram acometidas de vertigens e, não podendo suportar o movimento de rotação, abortaram. Os abortos eram de ambos os sexos e caíram na terra; alguns conseguiram sobreviver, cresceram e começaram logo a copular entre si. Inicialmente, esta raça de abortos não tinha em si nenhuma substância divina,

²⁵⁸ *Contra Faustum*, VI, 6: «O beata olera, quibus et manu euulsis et ferro concicis et igne cruciatis et dente contritis concessum est tamen, ut ad uestrorum intestinorum aras uiua perueniant (...).» *De natura boni*, 44; *De moribus...*, II, 15, 36; *De haeresis*, 46, 12. O próprio Agostinho lhes levou alimentos para que eles *fabricassem anjos nos seus estômagos* (cf. *Confessiones*, IV, 1, 1). Mas a sua crítica posterior reduz esta operação maniqueia a uma comezaina seguida de arrotos, para melhor poder ridicularizar os maniqueus (cf. *Confessiones*, III, 10, 18; IV, 1, 1; *Contra Faustum*, II, 5), se bem que aí houvesse um sentido sacrificial e propiciatório evidente, que se devia congruar com a santidade de vida. Um dado curioso neste aspecto da doutrina, na relação que estabelece com a doutrina da metempsicose que também perfilhavam, é o seguinte: a encarnação mais desejável não é num *eleito* maniqueu, contrariamente ao que seria de esperar, já que mesmo o *eleito*, se não for fiel ao *conhecimento* descenderá na escala transmigratória. A encarnação mais desejável é em melões, melancias e pepinos, porque os *eleitos* libertam completamente a luz neles prisioneira, sempre que deles se alimentam (cf. *Contra Faustum*, 5, 10).

²⁵⁹ *Contra Faustum*, 24, 1-2 (cf. Rm 6,7; 1 Cor 15,17; 2 Cor 4, 16; Ef 3, 16; Cl 3, 9). Sem esta radical diferença, sem a queda das primeiras almas na prisão das trevas, faria sentido a vinda de Cristo? Os maniqueus insistem bastante neste correlato. A vinda de Cristo (não a Encarnação do Verbo, em virtude do seu docetismo) é a prova *a contrario* da queda das almas.

²⁶⁰ Cf. *De utilitate credendi*, 18, 36.

pois as fêmeas tinham sido fecundadas antes da mistura dos dois Princípios, na luta primordial. Mas ao comerem iam assimilando a substância divina aprisionada nos vegetais, nos rebentos das árvores, nos cereais, nas plantas e animais²⁶¹.

Tendo-se esta raça desenvolvido rapidamente, à semelhança dos seus *tenebrosos* pais, os abortos começaram a lutar entre si e a devorar-se como canibais, até que deles restou apenas um único sobrevivente. Foi este que gerou os nossos primeiros pais, Adão e Eva²⁶². O surgimento da humanidade foi a forma hábil que o Príncipe das Trevas encontrou para manter a luz prisioneira e evitar, ou pelo menos retardar, a libertação, até surgir a serpente portadora do conhecimento²⁶³. As consequências antropológicas são óbvias: trazemos pois conosco uma natureza abortiva, belicosa, híllica, que não é nossa, que *não somos nós*; donde vem que o combate cósmico entre a luz e as trevas continua no interior de cada um de nós. «*Se não tivéssemos corpo, mas apenas alma esta não teria pecado nem se tornaria culpável de pecado.*»²⁶⁴ Mas em nós está a *radix omnium malorum*, a má raiz²⁶⁵ que nos compele a fazer o mal²⁶⁶. O pecado não tem, pois, nada a ver com o livre arbítrio, mas sim com o que é pecado em nós: a *nossa carne*. Importa, assim, desenvolver uma ética adequada à condição do homem dividido. Eis aquilo em que Agostinho acreditara. Por ironia das coisas, aquele que entrara para os maniqueus para fugir a um *odioso dogmatismo*, acabara por se

²⁶¹ Cf. *Contra Faustum*, VI, 8.

²⁶² *Adam* significa justamente *terroso, extraído da terra, do barro, da lama...* (cf. *Contra Faustum*, II, 4; V, 4; e ainda François Décret, *Aspects...*, pp. 270-271, e os múltiplos textos de Agostinho aí citados, a propósito da origem do homem, no mito maniqueu).

²⁶³ É o deus bom que envia a Serpente, figura de Cristo, para abrir os olhos a Adão (cf. *Contra Faustum*, I, 2.3; XV, 9; XXII, 49; *De haeresibus*, 46, 15) e transmitir-lhe a gnose salvadora, despertando o que nele havia de luz, portanto de divino, para o conhecimento da diferença entre o bem e o mal, conhecimento que o deus maligno do Antigo Testamento reservava para si. A serpente [«o amigo», «ὁ σύζυγος», que também se aplica ao *geminus* de Manés, o Espírito Paráclito; cf. François Décret, «Mani, “L'autre Paraclét”», in *Augustinianum* 32 (1992), pp. 107 et *passim*] assume assim o papel de Revelador, função que também tinha na pedagogia gnóstica dos ofitas (cf. *De Genesi contra manicheos*, II, 16, 39). Mas esta revelação a Adão não se transmitiu ao resto da humanidade porque as almas «beberam da água da demência» (a propósito do *gnóstico despertar para a verdadeira identidade*, cf. C. R. Alberry, *A Manichean Psalmbook - Part II. Manichean Manuscripts in the Chester Collection*, II vol., 1938, p. 219, *apud* Peter Brown, *La vie de saint Augustin*, Seuil, Paris, 1971, pp. 52 ss.).

²⁶⁴ *Contra Fortunatum*, 20: «(...) si sola versatur anima in corpore constituta, cui deus, ut dicis, liberum arbitrium dedit, sine peccato esset nec peccatis se obnoxium faceret.»

²⁶⁵ Durante muito tempo pensou-se que uma das fontes do maniqueísmo seria Empédocles de Agrigento, com a sua doutrina das quatro *ῥιζώματα* da realidade, e com as duas forças de união e desagregação: *Φιλότης* (Amor) e *Νεῖκος* (Ódio); estas seriam respectivamente as forças do *Bem* e do *Mal* para os maniqueus (cf. Jean Brun, *O Neoplatonismo*, p. 66). Mas tal filiação, pelo menos do ponto de vista histórico, está hoje posta de lado, apesar de alguns biógrafos tardios de Manés (Theodor bar Konai, c.790) afirmarem que ele estudou as obras de Pitágoras e Empédocles.

²⁶⁶ Cf. *Contra Faustum*, 12, 13; 22, 22, onde o pecado é atribuído às trevas.

tornar ele próprio um dogmático. E se, em virtude da gritante contradição com o próprio princípio metodológico com que o tinham atraído, a inteligência de Agostinho ainda pôde oferecer alguma resistência, não resistiu, por outro lado, às *técnicas quentes*, ao ritmo salmódico e celebrativo com que dramatizavam os *mistérios* de Manés, os quais inflamavam o coração e persuadiam a vontade dos neófitos acerca da verdade das *salubérrimas palavras de Manés*.

2.3. A *regula sanctitatis maniqueia*

Esta grandiosa ontologização do mal está igualmente na base da *ordo vivendi* dos maniqueus. O *De moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus manichaeorum*, primeiro escrito antimaniqueu de Agostinho, provavelmente começado em Roma e terminado em África, é tão indispensável para o conhecimento da visão que Agostinho tinha da *ordo vivendi* maniqueia, quanto deve ser usado cautelosamente. E se hoje não há dúvidas de que Agostinho, com um zelo excessivo e teatral, exagerou o purismo *jactante e hipócrita* dos maniqueus²⁶⁷, e de que os argumentos por ele aduzidos, quer por casuísticos, quer pelo seu carácter *ad hominem*²⁶⁸, perdem o valor e o alcance universais que o convertido quererá dar-lhes, não deixa de ser verdade que a ética maniqueia, embora por detrás de uma exterioridade austera e ascética, dava azo a múltiplas aberrações²⁶⁹. Todavia, aquela austeridade havia fascinado igualmente um jovem desejoso de

²⁶⁷ Jactância e orgulho, de facto, notáveis. Considere-se a resposta de Fausto (*Contra Faustum*, V, 1) à pergunta «*Accipis euangelium?*», tão longe da do publicano que voltou para casa justificado: «*Tu me interrogas, utrum accipiam, in quo id ipsum accipere adparet, quia quae iubet observo.*» *Contra Faustum*, VI, 3: «*Itaque isti, qui nimis mundi sibi videntur, quia illa membra tanquam immunda auersantur aut auersari fingunt, in eas infidelitatis et erroris immunditias inciderunt (...).*» Cf. *De moribus...*, II, 19, 67-73; *Verbi gratia* 68: «*Nouem annos totos magna cura et diligentia uos audiui, nullus mihi electorum imotescere potuit, qui secundum haec praecepta non aut deprehensus in peccato, aut certe suspicioni subditus fuerit.*»

²⁶⁸ Não mais que os maniqueus contra os católicos (cf. *Contra Faustum*, V, 2; XXV, 1; XXIX, 1; XXXI, 1; XXXII, 1.5.6.7).

²⁶⁹ Como em qualquer outra confraria religiosa com preceitos morais, como Agostinho também reconhece (cf. *Contra Faustum*, 5, 9). Para além do fingimento, da falsidade, das obscuras intenções, vícios, aberrações que infectam todas as propostas ascéticas — a *palha* do trigo que existe na eira de Cristo, e que não desaparece por *falta de vento para a levar* (cf. *Contra Faustum*, 5, 11; *In Epistulam Iohannis ad Parthos*, III, 9) —, sabemos que a *figa mundi* dos primeiros séculos do Cristianismo deu azo a alguns exageros. A diferença estava em que, na *Catholica*, se corrigiam e extirpavam esses erros, quando descobertos. A hierarquia maniqueia, por seu turno, em virtude da perseguição política e religiosa, não tinha capacidade de correção e imposição positiva da *Regra*, porque os eventuais expulsos por comportamentos imorais eram delatores em potência (cf. *De moribus...*, II, 19, 69-70), pelo que reinava o silêncio cúmplice que, não raro, se confundia com uma convivência tácita. Isto promoveu o laxismo, mesmo entre *eleites*. Todavia, o escândalo de Agostinho com a dissolução de costumes de alguns maniqueus não deixa de ter muito de *mise en scène*.

perfeição e atormentado com uma maldade que, compulsivamente, parecia brotar do seu miolo, da sua substância²⁷⁰. Por isso, este escrito, mais até do que outros da maturidade, deve ser encarado já adentro do ciclo *denúncia-confissão*, como acima propusemos.

De qualquer maneira, é inegável que Agostinho foi *praticamente* coerente com a moral maniqueia, de acordo com o seu grau na seita; animado do fervoroso zelo de prosélito²⁷¹, conseguiu influenciar quase todo o círculo dos seus amigos mais próximos que, com ele, também se fizeram maniqueus: Romaniano, Alípio, Nebrídio, Návigo, Honorato, Fortunato... E isto não se deveu apenas ao seu vigor intelectual, ao saber, à retórica e à sua espantosa capacidade de persuasão: Agostinho estava verdadeira e profundamente convicto de que só o maniqueísmo poderia resolver o maior problema da sua existência: o mal que quotidianamente experimentava²⁷². Sem este fundo de angústia existencial que o dilacerava, sem esta *ferida* no seu ser, que até conseguia obnubilá-lo as melhores razões, os argumentos posteriores contra o maniqueísmo acabam por voltar-se contra si mesmo: se o maniqueísmo fora aquele contínuo desarrazoado, aquele aleijão intelectual, aquelas hipocrisia e mentira contínuas, como fora possível suportá-lo, e manter-se nele nove anos?!

Ao invés, Agostinho fora um maniqueu exigente, de profunda convicção, e essa *doação total* potenciava os argumentos e comunicava-se como fogo aos seus amigos. Se depois exagera a crítica, por detrás desse exagero recorta-se ainda, como na inversão de cores de um negativo, toda a extensão do seu drama pessoal.

Uma tríade constitui o cerne da moral dos maniqueus: o *selo da boca*, o *selo da mão* e o *selo do seio*. Com estes três selos pretendiam fundar uma doutrina moral exaustiva²⁷³. Estes três selos — *justiça do corpo* —, cuja observância era obrigatória para os *eleitos*²⁷⁴, poderiam ser seguidos também pelos ouvintes,

²⁷⁰ *Confessiones*, II, 3, 8: «prodiebat tamquam ex adipe iniquitas mea.» Agostinho aplica a si mesmo a expressão do Sl 72, 7: «(...) prodiet quasi ex adipe iniquitas eorum qui transierunt in affectum cordis (...).»

²⁷¹ Cf. *Contra academicos*, I, 1, 3.

²⁷² *De libero arbitrio*, I, 10, : «(...) dic mihi unde male faciamus.»

²⁷³ *De moribus...*, II, 10, 19: «Sed quoniam ostendit, ut arbitror, de bonis et malis generalibus, in quantis tenebris, et in quanta falsitate uersemini: nunc uideamus tria illa signacula, quae in uestris moribus magna laude ac praedicatione iactatis. Quae sunt tandem ista signacula? Oris certe, et manuum, et sinus. Quid est hoc? (...) Sed cum os, inquit, nonino, omnes sensus qui sunt in capite, intellegi uolo; cum autem manum, omnem operationem; cum sinum, omnem libidinem seminalem.»

²⁷⁴ *Epistulam ad Denterium*, 2: «Auditores autem qui appellantur apud eos, et carnibus uescuntur et agros colunt et, si uoluerint, uxores habent, quorum nihil faciunt, qui electi uocantur.»

mas nunca por todos, por razões que explicaremos. A estes porém eram impostos outros princípios éticos que funcionavam solidariamente com aqueles e se consubstanciavam na chamada *justiça do dom* — os *ouvintes* tinham obrigação de sustentar os *eleitos* com os seus haveres. Estavam também obrigados à *transmissão do conhecimento*²⁷⁵, de acordo com as suas circunstâncias: partilhavam a seu modo, e à sua escala, o mandato missionário que os apóstolos itinerantes do maniqueísmo tinham por vocação prosseguir, e que os levava do Extremo Oriente às cidades mais ocidentais do Império Romano. Havia ainda a obrigatoriedade de participar nas orações diárias ao Sol²⁷⁶, na explicação dos textos dada por um *eleito*²⁷⁷, nas catequeses, na comemoração do martírio de Manés e na festa *Bêma*, liturgia em que Agostinho participava.

Talvez nos possa parecer estranha uma ética maniqueia. Então, se no homem há uma natureza má, material, mundana, que o obriga a pecar, tal necessidade férrea permitirá ainda a sustentação de uma moral, sobretudo a afirmação do princípio «*bonum faciendum, malum vitandum*»? Não estaremos amarrados a uma necessidade que nos ata como um destino? Para compreender isto, há que ter em conta dois aspectos: há, por um lado, é verdade, a má natureza em nós, que nos obriga a fazer o mal. Mas esta só tem absoluta e *quase*-mecânica força na primeira queda. Quando o homem já recebeu o conhecimento salvador — a *gnose* — e não vive de acordo com ele, então é culpado e o pecado é-lhe imputável²⁷⁸, porque o conhecimento deveria acordar nele a consciência divina, e esta, por seu turno, dominar a alma má que todos os seres vivos possuem²⁷⁹. Há, portanto, um pecado *necessário*, involuntário, prévio à revelação gnóstica, obra das trevas; e outro voluntário, posterior à revelação, culpável porque implica responsabilidade²⁸⁰. A penitência faz, assim, todo o sentido, e foi dada oportunamente, mas só depois da vinda do Salvador ter trazido o conhecimento. Por este motivo, a *confissão dos pecados* era obrigatória entre os maniqueus, quer para *ouvintes* quer para *eleitos*, o que atenua a vertente predominantemente negativa da sua moral. Contudo, no calor da polémica, Agostinho não dará qualquer importância a esta confissão, nem lhe reconhece

²⁷⁵ Tarefa missionária de transmissão da gnose salvífica, obra em que Agostinho foi tão zeloso.

²⁷⁶ Cf. *Contra Faustum*, 5; 11; 20, 1; *Contra Fortunatum*, 1, 3 (sobre o culto ao Sol e à Lua, cf. a excelente nota de Pio de Luís, *Obras...*, vol. 31, pp. 784-786, n. 15).

²⁷⁷ Cf. *Contra Epistulam quam uocant «Fundamenti»*, 5.6.

²⁷⁸ Cf. *Contra Fortunatum*, 21.

²⁷⁹ *Contra Faustum*, VI, 8: «Deinde cum duas animas esse in uno animantis corpore adfirmant, unam bonam de gente lucis, alteram malam de gente tenebrarum (...).»

²⁸⁰ Os maniqueus aceitavam totalmente a passagem de Jo 15. 22, onde é dito: «Si non uenissent et locutus fuisset eis, peccatum non haberent; nunc autem excusationem non habent de peccato suo.»

valor, insistindo que a queda de Adão não se deve a nenhuma natureza má, mas exclusivamente à sua vontade.

O pecado, portanto, só é necessitante até tomarmos consciência da nossa verdadeira condição. Conhecendo a sua origem (*donde vim?*), a sua situação (*quem sou?*) e o destino que lhe cabe (*para onde vou?*), abre-se um espaço para a responsabilidade da alma, a qual já se pode opor à necessidade: negar a matéria e tudo o que daí decorre. Esta abertura, porém, conjugando-se com o estoicismo latente, acentua o lado gnóstico e encrático do maniqueísmo: o conhecimento é fonte de autodomínio e salvação. A graça, por conseguinte, é despidida porque há conhecimento. É claro que Agostinho também está apostado em relevar a liberdade, mas *toda a liberdade*, aquém de qualquer natureza má que agrilhoie a alma inelutavelmente. Crítica, por conseguinte, aquela vertente gnóstica, relutante à gratuidade divina. Mas, na verdade, o equilíbrio não é nada fácil, como mais tarde Agostinho experimentará²⁸¹.

Retirando as consequências do saber acerca da nossa verdadeira origem, identidade e destino, somos logicamente conduzidos à afirmação de que somos radicalmente dúplices: as ações más provêm de uma natureza hílca e má; as ações boas provêm de uma natureza espiritual e boa, que tomou consciência do seu carcereiro, e lhe resiste como pode. Entre ambas há absoluta e total solução de continuidade²⁸². A mistura seria apenas histórica, contingente, passageira. Tal concepção não era apenas teórica, mas eminentemente prática. Agostinho conta-nos como ele próprio vivia dividido entre uma vida desenfreada, ao sabor das paixões e dos desejos libidinosos, e a necessidade que seguidamente sentia de ir aos maniqueus para se *lavar das manchas* que contrária²⁸³. Ora *algo que não ele*²⁸⁴ o puxava para a sordidez dos teatros, das tabernas,

²⁸¹ De facto, como viu Paul Ricoeur, «Le "péché originel" ...», p. 271, «la marche au néant — le *ad non esse* du mal — est difficilement distingué de *ex nihilo* de la créature, qui désigne seulement son défaut d'être propre, sa dépendance comme créature. Augustin n'avait pas de quoi conceptualiser la *position* du mal; aussi a-t-il dû reprendre le *ex nihilo* de la doctrine de la création, qui avait servi à combattre l'idée d'une matière incréé, et en faire un *ad non esse*, un mouvement vers le néant, pour combattre l'idée d'une matière du mal. Mais ce néant d'inclination restera toujours mal distingué, dans une théologie d'expression néo-platonicienne, de néant d'origine qui désigne seulement le caractère total, sans reste, de la création.»

²⁸² *Confessiones*, V, 10, 18: «Adhuc enim mihi videbatur non esse nos, qui peccamus, sed nescio quam aliam in nobis peccare naturam et delectabat superbiam meam extra culpam esse et, cum aliquid mali fecissem, non confiteri me fecisse (...).»

²⁸³ Cf. *Confessiones*, IV, 1, 1.

²⁸⁴ *Confessiones*, V, 10, 18: «Adhuc enim mihi videbatur non esse nos, qui peccamus, sed nescio quam aliam in nobis peccare naturam et delectabat superbiam meam extra culpam esse et, cum aliquid mali fecissem, non confiteri me fecisse (...), sed excusare me amabam et accusare nescio quid aliud, quod necum esset et ego non essem.» Só mais tarde chegará à conclusão que era ele que queria e ele que não queria (cf. *Confessiones*, VIII, 10, 22).

dos tugúrios nas vielas de Cartago; ora a *boa alma* o compelia a ir aos *santos* para que o purificassem. Não apenas era maniqueu porque acreditava nas suas doutrinas, mas porque o seu agir era essencial e estruturalmente maniqueu.

Relativamente ao *selo da boca*, Agostinho apresenta-nos a letra da sua formulação — «É próprio do selo da boca a abstenção de toda a blasfêmia. Esta consiste em falar mal dos bons»²⁸⁵ — mostrando as subseqüentes contradições, pois quando se afirma que Deus é violável, corruptível, mutável, para não dizer mesmo cruel, dado que deixa uma parte da sua substância eternamente condenada, diz-se a pior das blasfêmias, isto é, atribui-se o pior dos males ao melhor dos bens²⁸⁶. Mas, se o *selo da boca* consiste em abster-se de carne e de vinho, as contradições não eram menores, pois os maniqueus davam muita importância à letra e esqueciam a intenção, único critério para qualificar moralmente os comportamentos²⁸⁷. Mas antes de chegar a compreender o que agora enuncia

²⁸⁵ *De moribus...*, II, 11, 20: «Ad oris enim signaculum dicitis pertinere, ab omni continere blasphemiam. Est autem blasphemia cum aliqua mala dicuntur de bonis.»

²⁸⁶ *De moribus...*, II, 11, 21: «Atque hoc parum est: non enim corruptibilem tantum Deum dicitis, sed corruptum; nec et commutabilem, sed commutatum; nec uiolabilem, sed uiolatum; nec qui possit indigentiam pati, sed indigentem; nec in quem casura sit, sed in quem ceciderit imbecillitas; nec qui miser esse possit, sed miserum. Animam quippe Deum esse dicitis uel partem Dei.» II, 13, 27: «Nisi forte quod non uescimini carnibus, et unum non bibitis, signaculum oris mirandum et laudatum putatus. Quod quaero a uobis, quo fine faciatis.»

²⁸⁷ *De moribus...*, II, 16, 52: «Iam quod ea quae uobis quasi purganda offeruntur ad epulas, nefas putatis si quis alius praeter electos ad cibandum, tetigerit, quantae turpitudinis et aliquando sceleris plenum est? Siquidem saepe tam multa dantur, ut consumi facile a paucis non possint. Et quoniam sacrilegium putatur, uel aliis dare quod redundat, uel certe abiicere, in magnas contrudimini cruditates, totum quod datum est quasi purgare cupientes. Iam uero distendi, et prope crepantes, eos qui sub uestra disciplina sunt, pueros ad deuoranda reliqua crudeli dominatione compellitis: ita ut cuidam sit Romae obiectum, quod miseros paruulos cogendo ad uescendum tali superstitione necauerit. Quod non crederem, nisi scirem quantum nefas esse arbitremini, uel aliis haec dare qui electi non sunt, uel certe proicienda curare. Unde illa uescendi necessitas restat, quae ad turpissimam cruditatem pene quotidie, aliquando tamen potest et usque ad homicidium peruenire.» Na igreja maniqueia era costume entregar os filhos ainda novos para o serviço dos *eleitos*. Em *Confessiones* III, 12, 21, relata-se o caso de um bispo da Igreja Católica que, em criança, fora entregue pela sua mãe aos maniqueus para ser educado; refere-se como lera e copiara quase todos os seus livros, e como mais tarde abandonou a seita. Isto supunha que os maniqueus dos graus superiores da hierarquia vivessem em comunidade. É sabido que a *regula uivendi* maniqueia propunha a separação do mundo e, pelo menos no Oriente, onde não eram perseguidos pelo poder político, organizavam-se em verdadeiros mosteiros. Sabemos que um rico *ouivinte* da seita, Constâncio, que deveria abandonar também o maniqueísmo, escandalizado com o seu laxismo (cf. *Contra Faustum*, 5, 5), pretendeu fundar igualmente um *conuentualium* para os *eleitos*, em Roma, aproveitando alguma tolerância de Símaco, o prefeito da cidade. Isto não pareceria estranho, já que o ideal monástico cada vez mais vinha sendo proposto na própria *Catholica* como o ideal de vida. Cf. François Décret, «Le Manichéisme présentait-il en Afrique et à Rome des particularismes régionaux distinctes?», *Augustinianum* 34 (1994), p. 15; p. 16: «Dans les années 382-385, quand précisément Constantius s'employait à chercher l'appui de sa hiérarchie et à

com tanta facilidade, foi preciso primeiro escutar a *sabedoria*, e ouvir os sermões de Ambrósio sobre o *Hexameron*, relativos ao livre arbítrio²⁸⁸.

O *selo da mão* consiste em abster-se de matar animais e plantas, bem como em evitar dar quaisquer alimentos a quem não possa libertar a luz presa neles, e está, por conseguinte, estreitamente ligado ao regímen imposto pelo *selo da boca*. Agostinho não deixa de realçar as incongruências de tal comportamento, que chega inclusive ao pecado contra a caridade, da qual tanto se jactam²⁸⁹. Além disso, se é proibido matar os seres vivos, por exemplo, os ratos, por que razão os maniqueus matam as pulgas e os piolhos? Será pelo tamanho do animal? Onde está então a fronteira entre os animais que se podem matar e aqueles que se não podem matar? E se é por uma questão de tamanho, então o cavalo não valerá mais do que o homem? Todavia, ao permitirem que os ouvintes agricultores matassem as doninhas, os ratos, etc., para lhes prestarem a eles, *eleitos*, a *justiça do dom*, ou seja, fornecer-lhes víveres, não davam azo às mais gritantes contradições, como, por exemplo, o de *pecado facilmente perdoável?*²⁹⁰ E assim, não ficam quaisquer meios justificados pelos fins? E se *agora*

rassembler en communauté les Elus de la ville, saint Jérôme, alors à Rome, prêchait pour sa part un idéal monastique qu'il avait déjà mené dans le désert de Syrie (...).» Este ideal comunitário, mais do que a anacorese, nunca deixou de acompanhar Agostinho (cf. *Confessiones*, VI, 14, 25; X, 43, 70) e influenciá-lo-á decisivamente, quer na retirada para Cassiciaco, quer mais tarde, em África, na fundação dos cenóbios de Tagaste e Hipona (cf. *Epistulae* 10, 1-2; 126, 7; 157, 39).

²⁸⁸ Cf. Pierre Courcelle, *Recherches...*, p.102.

²⁸⁹ *De moribus...*, II, 17, 54: «Sed iam ad manuum signaculum considerandum tractandumque ueniamus. Ac primum quidem quod ab animalium nece, et ab stirpium laceratione uos temperatis, superstitiosissimum Christus ostendit [Mt 8, 32].» II, 17, 58: «Sed hoc ex uestra opinione falsa et nugatoria: nam certa et manifesta crudelitas in uobis esse conuincitur, ex eodem ipso errore manans. Si quis enim per morbum corpore dissoluto, fessus ad itinere, ac peste semianimis in uia iaceat, nihil ualens amplius quam utcumque uerba proferre, cui prosit ad strigendum corpus pirum dari teque transeuntem ut subueniens oret, atque obsecret ut de arbore proxima, a qua nullo humano, nullo denique uero iure prohiberis, pomum afferas hominini, post paululum nisi feceris morituro; tu uir christianus, et sanctus transibis potius, et hominem sic affectum precantemque deseres, ne arbor ploret dum fructus demitur, et tu signaculi dissolutor ad poenas manichalias destineris. O mores et innocentiam singularem.» *Confessiones*, III, 10, 18: «Ed credidi miser magis esse misericordiam praestandam fructibus terrae quam hominibus, propter quos nascerentur. Si quis uero esuriens peteret, qui manichaeus non esset, quasi capitali supplicio damnanda buccella uideretur, si ei daretur.» *Contra Faustum*, VI, 5: «Sed uos, qui homini mendico esurienti panem non porrigitis, misericordes estis in pecora, quibus animas humanas inesse credetis.»

²⁹⁰ *Contra Faustum*, 5, 6: «Sed plane Manichaeus praecepit, ut otiosis manibus uestris de homicidiis uiuatis alienis.»; 6, 4: «Vos autem cessantes quidem expectatis, quis auditorum uestrorum propter uos pascendos cultello uel falcicula armatus in hortum prosiliat, homicida cucurbitarum, quarum uobis adferat, mirum dictu, uiua cadauera. (...) Accipitis ergo uiuentes cucurbitas, quas, si possitis, deglutire deberitis, ut post illud unum uulnus, in quo eas cum decerpisit uester auditor reus factus est uestra indulgentia liberandus (...). Hoc ergo facile debuit esse ueniale, sine quo ei subuenire non ualeretis, non illi tam multi cruciatus, quos in praeparandis escis membris dei uestri non dubitatis inferre.»

compreende estas *aleivosias*, então, por um extremo zelo maniqueu, recusava matar nem que fosse uma mosca²⁹¹.

O *selo do seio* consistia na defesa da castidade. Porém, as razões, os móveis e as consequências políticas, para já não falar da sua duvidosa prática, eram supostamente distintos da virgindade apresentada na *Catholica* como modelo de vida. Em primeiro lugar, os maniqueus proíbem o casamento porque por ele se dá a procriação. Ora, gerar filhos é continuar a *encadear almas na matéria*²⁹². Além disso, para os maniqueus, aquilo em vista do qual o casamento até poderia ser sustentável — o prazer — pode muito melhor ser alcançado fora dele. Além de óbvias, eram desastrosas as consequências sociais e políticas: a sociedade encaminhar-se-ia inevitavelmente para a morte, uma vez que não era reposto o *saldo fisiológico* dos seus cidadãos. Os maniqueus pensavam *apressar*, deste modo, o fim do *Tempo Médio*, forçar o *combate final* e obrigar o advento dos tempos últimos. Incrementava-se, igualmente, com isso a dissolução dos costumes, com as consequentes dissensões sociais e políticas. Ao mesmo tempo, a afirmação de que o mal vem de uma natureza má, correspondia a dizer que o mundo foi feito mau de raiz, e que, portanto, em último caso, o homem é *juridicamente inimputável*, o que ilegítimava pela base a aplicação da justiça²⁹³.

²⁹¹ Cf. *Confessiones*, IV, 2, 3. Quando um dia um arúspice lhe prometeu que sairia vencedor de um certame poético se lhe oferecesse uma dádiva, respondeu que não queria, ainda que o prémio fosse uma coroa de ouro imperecível, que se sacrificasse uma mosca sequer, e muito menos os animais que alcançariam o favor dos demónios.

²⁹² *De moribus...*, II, 18, 65: «Restat signaculum sinus, in quo multum incerta est castitas uestra. Non enim concubitum, sed ut longe ab Apostolo [1 Tm 4, 3] dictum est, uere nuptias prohibetis, qua talis operis una est honesta defensio. (...) Non uos estis qui filios gignere, eo quod animae ligentur in carne, grauius putatis esse peccatum, quam ipsum concubitum? Nonne uos estis, qui nos solebatis monere, ut quantum fieri posset, obseruaremus tempus, quo ad conceptum mulier post genitalium uiscerum purgationem apta esset, coque tempore a concubitu temperaremus, ne carni anima implicaretur? Ex quo illud sequitur, ut non liberorum procreandorum causa, sed satiandae libidinis habere coniugem censeatis. Nuptiae autem ut ipsae nuptiales tabulae clamant liberorum procreandorum causa marem feminamque coniungunt: quisquis ergo procreare liberos quam concumbere grauius dicit esse peccatum, prohibet utique nuptias; et non iam uxorem, sed meretricem feminam facit, quae donatis sibi certis rebus, uiro ad explendam eius libidinem iungitur.»

²⁹³ Isto era intolerável às autoridades imperiais. De facto, tendo surgido graves conturbações político-religiosas na Tebaida e no Fayoum, nos finais do século III, os investigadores oficiais do Império, com o procônsul de África, Juliano, à cabeça, alertam Diocleciano, referindo que a coesão das comunidades maniqueias do Egipto, a autoridade que a hierarquia maniqueia detém, a sua fé numa revelação em Escrituras sagradas e a sua oposição à ordem social e religiosa, impedem o bom exercício do poder político. A resposta é fulminante. No *Édito* de 31 de Março de 297, Diocleciano ordena a Juliano que se tomem medidas de uma ferocidade extraordinária contra os maniqueus: destruição da Hierarquia e das Escrituras sagradas, decapitação para os aderentes, condenação às minas daqueles funcionários que fossem mais complacentes ou que manifestassem alguma simpatia para com os sectários. Se a medida visava directamente as comu-

Quando Agostinho escreve esta obra ainda não é sacerdote, mas já se decidira pela vida celibatária, espinho que sempre se atravessara na sua carne enquanto maniqueu e que também pôde ter obstado à sua progressão na seita. Se no tom polémico desta obra de juventude se pressente um certo revanchismo, nas obras antimaniqueias posteriores, já como pastor, continua a criticar duramente tal tipo de moral. Mas aí os motivos aprofundaram-se; o pensador ganhou altura e compreendeu, por experiência própria, que o problema essencial não é tanto a moral, mas a ontologia dualista e materialista que lhe serve de suporte. Uma vez rebatida a (des)ordem dualista e desresponsabilizante que lhe subjaz, o edifício ruirá por si. A crítica será simples: todo o ser, enquanto ser, é bom, *ordenado*, pois tudo foi feito com *conta, peso e medida*. Logo o mal não pode ser uma natureza, já que corrompe uma natureza. E se não corromper não é um mal. Somos, como tal, remetidos para a dimensão não do *ser* mas do *fazer*; somos obrigados a deixar o *plano ontológico* para entrarmos no *plano ético*²⁹⁴. É esta solução, como veremos, que começará a desenhar-se já em Cassiciaco. Mas antes dessa ordem na consciência, quão difícil foi a saída do materialismo, como o próprio Agostinho testemunha em *Confissões*. Recolhamos, pois, esse testemunho de Agostinho.

2.4. Da indiferença ontológica em *Confissões*

Ao abrir o livro segundo de *Confissões*, ainda antes de iniciar a narrativa da sua experiência maniqueia, mas tendo-a já em conta obviamente, e como que a apostrofar-se a si mesmo, Agostinho afirma: «*recordari volo transactas foeditates meas et carnales corruptiones animae meae*»²⁹⁵. Insiste na *memória* porque isso ajuda-o a consolidar o seu amor a Deus. O contexto é de *confissão* ética: Agostinho quer narrar os desmandos da sua ferosa libido²⁹⁶. No entanto, algumas expressões utilizadas indi-

nidades egípcias, a verdade é que ela atingiu todo o maniqueísmo africano, onde o seu desenvolvimento público se tornou problemático. Os éditos de proibição do maniqueísmo repetiram-se na décadas de 370-380. Donde o preceito maniqueu do segredo e o conselho à dissimulação [cf. François Décret, «Du bon usage de la mensonge et du parjure. Manichéens et Priscillianistes face à la persécution dans l'Empire chrétien (IV^e-V^e siècles)», in *Mélanges P. Lévêque*, t. IV, Religion, Paris, 1989, pp. 141-149].

²⁹⁴ Cf. na íntegra *De natura boni contra manicheos; De civitate Dei*, XII, 2, 6.7

²⁹⁵ *Confessiones*, II, 1, 2.

²⁹⁶ *Confessiones*, II, 1, 2: «(...) concupiscentia carnis et scatebra pubertatis et obnubilabant atque offuscabant cor meum, ut non discerneret serenitas dilectionis a caligine libidinis. Utrumque in confuso aestuabat et rapiebat imbecillam aetatem per abrupta cupiditatum atque mersabat gurgite flagitiorum. Inualerat super me ira tua, et nesciebam. Obsurdueram stridore catenae mortalitatis meae, poena superbiae animae meae, et ibam longius a te et sinebas: et iactabar et effundebam et diffuebam et ebulliebam per fornicationes meas; et tacebas, o tardo gaudium meum! tacebas tunc, et ego ibam porro longe a te, in plura et plura sterilia semina dolorum superba deiectione et inquieta lassitudine.»

cam-nos claramente que ele não lhes dá exclusivamente um alcance ético-moral, e o seu uso releva do plano ontológico: «*et ibam longius a te*», «*et ego ibam porro longe a te, in plura et plura sterilia semina dolorum*», «*et quam longe et longe peregrinabar abs te*», «*clamasti de longinquo*»²⁹⁷, lugares que fluem e refluem ao longo da obra, até ao acúmen do livro X: «*ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent*»²⁹⁸.

Toda esta paveia de metáforas pode ser agrupada na temática da *regio dissimilitudinis* ou na *parábola do filho pródigo*²⁹⁹, e tem o seu ponto nodal num termo inusitado que Agostinho aplica a si mesmo, o qual se revelou bastante fecundo na compreensão do seu materialismo juvenil: «*silvescere*»³⁰⁰. Ora, que alcance tem verdadeiramente «*silvescere*» na retrospectiva agostiniana? Comumente, o verbo «*silvesco*» significa *inçar, deitar muitos renovos, muitos rebentos*, como acontece numa terra que não é tratada, e onde nascem a esmo arbustos daninhos, ou numa oliveira não podada, onde os inúmeros rebentos tiram a força à árvore; significa portanto, analogamente, *tornar-se silvestre, inculto, infecundo*. O substantivo «*silva*», entre outras acepções conexas, significa *floresta, mata, madeira, matéria*, traduzindo directamente a ὕλη da língua grega. Agostinho aplica-o a si mesmo com o sentido de *ter-se derramado e diluído* nas coisas materiais; em suma, *ter-se materializado*. E isto é directamente cometido à imaginação³⁰¹. Encontrava-se de tal modo enredado nos *liames materiais* que dificilmente podia esperar encontrar a verdade³⁰². O livro VII de *Confissões* apresenta o regresso dessa *região longinqua* como um retorno, quer do materialismo maniqueu, quer do orgulho dos platónicos³⁰³. O «*silvescere*» representa, pois, a síntese possível do materialismo agostiniano.

²⁹⁷ *Confessiones*, VII, 10, 16; XII, 11, 12: «Vnde intellegat anima, cuius peregrinatio longinqua facta est (...); XIII, 1, 1: «(...) institisti crebescens multimodis uocibus, ut audirem de longinquo et conuerterer (...).» Vide as referências de Pierre Courcelle. *Recherches...*, pp. 479-482, discutindo o valor das teses de Nicolae Iliescu (*Il canzoniero Petrarcesco e sant' Agostino*, Roma, 1962) e de Enrico Proto [«Per un madrigale del Petrarca», in *Rassegna critica della letteratura italiana* 16 (1911), pp. 100-114].

²⁹⁸ *Confessiones*, X, 27, 38; III, 6, 11: «Et quam longe et longe peregrinabar abs te, exclusus et a siliquis porcorum, quos de siliquis pascebam!»

²⁹⁹ Lc 15, 13: «Et non post multos dies, congregatis omnibus, adolescentior filius peregre profectus est in regionem longinquam [εἰς χώραν μακρὰν], et ibi dissipavit substantiam suam vivendo luxuriose.»; *Confessiones*, VII, 10, 16: «et inueni longe me esse a te in regione dissimilitudinis (...).» Pode encontrar-se um eco desta *região longinqua* na *Repubblica*, 574 a.

³⁰⁰ *Confessiones*, II, 1, 2: «Exarsi enim aliquando satiari inferis in adolescentia, et silvescere ausus sum uariis (...).»

³⁰¹ *Epistula* 7, 2.5: «In hac tota imaginum silua (...).»

³⁰² *Soliloquia*, II, 14, 26: «Quaerebamus enim quid sit ueritas, quod ne nunc quidem in hac quadam silua rerum, omnibus pene callibus oberratis, uideo nos inuestigare potuisse.»; *Confessiones*, X, 35, 56: «In hac tam immensa silua insidiarum et periculorum ecce multa praeciderim et a meo corde dispulerim (...).»

³⁰³ *Confessiones*, VII, 21, 27: «(...) et qui de longinquo uidere non potest, uiam tamen ambulet, qua

Mas poder-se-á objectar: reconhecer-se numa *região de dissemelhança* não é, *a contrario*, o reconhecimento da máxima diferença ontológica? Precisamente. Mas a diferença, que já outrora existia, só é reconhecida como tal posteriormente. O afastamento é sobretudo ético. Enquanto andava lá por fora, *dissoluto, dissolvido, divertido* nas coisas, carecia precisamente dessa consciência diferencial da sua situação infirme, por contraste com a *regio stabilitatis*. Neste sentido, desde que se procure diferenciar, por entre o confessado, o facto e a interpretação ulterior, teremos em *Confissões* um óptimo instrumento para aceder ao materialismo do jovem Agostinho. Através da narração consciente e dirigida de Agostinho remontaremos à sua vivência incôscia e indiferente.

Mais, se nas obras antimaniqueias em que estivemos a examinar a (des)ordem dualista da imaginação do jovem Agostinho, este aparece a desvincular-se, polémica e retrospectivamente, dessa visão que perfilhara³⁰⁴, é sobretudo em *Confissões*, até pela biografia íntima que narram, que Agostinho, para além dos muitos elementos para a compreensão da dogmática maniqueia, *confessa* e nos dá elementos para avaliar o que fora o seu materialismo e maniqueísmo³⁰⁵. O que nas outras obras «*são eles*», os maniqueus, em *Confissões* «*fui eu*», o maniqueu.

Mas isto levanta um problema que não podemos escamotear: a imagem que Agostinho nos dá do seu maniqueísmo, da progressiva emancipação dessa visão de realidade até ao encontro da realidade espiritual de Deus e da alma — cuja *confissão* vai em crescendo até ao livro VII de *Confissões*, concentrando-se neste de modo particular — corresponde à verdade factual do processo intelectual e psicológico de Agostinho, ou será antes uma retro projecção interpretativa desse momento, à luz de convicções doutrinárias amadurecidas por mais de uma década de reflexão?³⁰⁶ Este é de algum modo o problema central de toda a

ueniat et uideat et teneat (...). Et aliud est de silvestri cacumine uidere patriam pacis et iter ad eam non inuenire (...).»

³⁰⁴ Processo polémico de desvinculação que continua particularmente obras nas anti-arianas. Cf. Roland Teske, «Augustine, Maximus and Imagination», in *Augustiniana* 43 (1993/1-2), pp. 27-41.

³⁰⁵ Neste sentido, *Confessiones* têm um valor acrescido relativamente às outras obras antimaniqueias. Em todas elas ataca os princípios estruturais do maniqueísmo, mas em *Confessiones* há uma autocrítica que mostra positivamente o conteúdo do seu maniqueísmo.

³⁰⁶ Esta questão levanta uma outra, mais ampla, que é a das relações em geral entre os primeiros diálogos com *Confessiones*. A radical oposição de Adolf von Harnack (*Augustinus Confessiones*, Gissen, 1988) já não é sustentável. Todavia, o processo psicológico é bastante mais complexo do que Eugène Portalie, «Augustin (Saint)», in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. I, 1^{re} Partie, Librairie Létouzey et Ané, Paris, 1923, col. 2273, pretendia: «Sans doute, entre les *Confessions* et les *Dialogues philosophiques*, il y a toute la différence que réclament un genre et un but si différents. Les *Dialogues* son une oeuvre de pure philosophie, de jeunesse, non sans quelques prétentions, comme l'avoue ingénument Augustin (...). Comment de tels ouvrages raconteraient-ils les victoires de la grâce? Ce n'est qu'incidemment qu'ils révèlent l'état d'esprit du solitaire.» Esta

hermenêutica da obra de Agostinho com que nos temos vindo a defrontar, e que aqui se agudiza. Se estava consciente da sua tendência para narrar o seu passado como se sempre tivesse sido católico, nem sempre essa consciência o livrou de uma complexa intersecção de planos, de ressaltos narrativos que dificultam extraordinariamente a tarefa de quem lê. De facto, na densidade desta obra funcionam muitos níveis em simultâneo, onde Agostinho mistura a pura narração do facto, a interpretação coeva do facto, a interpretação posterior

posição parece não dar muita atenção a que as diferenças entre os *escritos de Cassiciaco* e as *Confessiones* não são só de género, estilo, ou finalidade; também não são obras de pura filosofia, sobretudo quando esta parece ser entendida em oposição com a sua experiência religiosa. A *uita philosophica*, tal como noutros Padres que o antecederam, por exemplo, Gregório de Nissa, é entendida religiosamente. O *otium philosophandi* era visto como condição para a realização do mais alto desiderato filosófico-religioso: βίος θεωρητικός, a βίος κατά Λόγον, *uita secundum Verbum*, em suma, *ad christianae uitae otium*. O verdadeiro cristão seria, pois, o verdadeiro filósofo, e vice-versa, porque o *Verbum caro factum est*. Além disso, atendendo à tradição que Agostinho colhe, a ideia de filosofia presente noutros Padres da Igreja (por exemplo, Clemente de Alexandria, São Justino, Gregório de Nissa, Basílio de Cesareia, Gregório de Nazianzo) é a de realização integral do mais alto ideal evangélico (Mt 19, 21). É o ideal monacal que, neste particular, parecia-lhe coadunar-se com a proposta neoplatónica. Uma questão importante é verificar até onde esta pode acompanhar a doutrina cristã. Agostinho, em Cassiciaco, está sobretudo desperto para as continuidades. Até por ainda não ter estudado a fundo as Escrituras, não conseguiu detectar perfeitamente as diferenças. Relativamente à ideia de filosofia de Agostinho atente-se nas certas palavras de Jules Martin, «Saint Augustin à Cassiciacum. Veille et lendemain de sa conversion», in *Annales de philosophie chrétienne* 39 (1898), pp. 303-316; 40 (1899), pp. 410-428, *apud* Goulven Madec, «L'historicité...», p. 207: «L'inspiration des quatre dialogues est aussi chrétienne que celle des *Confessions*. Cela est tellement manifeste, qu'il serait superflu de l'indiquer. Mais puisque le contraire a été dit par M. Boissier, et qu'il paraît même rencontrer quelque créance, il est bon d'avertir que, dans les ouvrages composés à Cassiciacum, saint Augustin emploie le mot *philosophie*, au sens de perfection chrétienne et d'ascétisme; cette acception était conforme à un usage déjà ancien... Or M. Boissier a cru que, pour saint Augustin, *philosophie* avait une signification analogue à celle que Cousin, par exemple, attribuait à ce mot. Licentius, au premier livre de *l'Ordre*, s'écrit: "La philosophie est plus belle que Thisbe, que Pyrame, que Vénus et Cupidon; et, *soupirant il rendait grâce au Christ.*" [*De ordine*, I, 8, 21] M. Boissier a cité ce passage, moins les mots soulignés; la citation ainsi abrégée et devenue un contre-sens, a la valeur d'un symbole; elle résume à merveille toutes les appréciations selon lesquelles les écrits composés à Cassiciacum manifestent une pensée encore profane.» Em nosso entender, as posições metodológicas de Pierre Courcelle — *Recherches...*, p. 40: «Des recherches complémentaires et des contrôles restent possibles et nécessaires. Augustin lui-même nous avertit qu'il ne fournit pas un récit exhaustif de sa vie. D'une part, sa mémoire est sujette à l'oubli; d'autre part, certains souvenirs sont sans intérêt pour la fin qu'il se propose. On peut discerner, dans le récit, des omissions involontaires, d'autres qui tiennent à la nécessité d'opérer un tri parmi les souvenirs, enfin des silences volontaires.» (cf todo o ponto «II. Valeur historique des *Confessions*», pp. 29-40) — e de Goulven Madec, apenas para citar dois eminentes agustinólogos, são as mais equilibradas e por isso tornámo-las nossas: é de aceitar o valor histórico de *Confessiones*, sem que isso deva impedir a crítica interna, o confronto com outros lugares, a precisão cronológica, tendo em conta que elas não foram escritas com finalidade histórica, mas testemunhal.

e actual já à luz da fê, aquilo que deveria ter feito, as hipóteses e consequências que decorreriam «se...» — em cima das quais retira contradições que minam o discurso maniqueu e académico —, que provavelmente já então passariam pelo seu espírito³⁰⁷, e outras cuja formulação muito elaborada exigia um tipo de resposta que só mais tarde alcançou³⁰⁸.

Ora, tudo isto supõe uma leitura selectiva e orientada da obra, feita com diferentes redes e exige que estejamos particularmente atentos a que é como cristão e pastor, em Hipona, na posse plena de todas as armas intelectuais e doutrinárias contra os maniqueus, que ele redige *Confissões*³⁰⁹.

E se, como acima referimos, a propósito do ciclo de reconciliação pela confissão pública, é preciso encarar com alguma cautela o testemunho da sua miséria, cumpre igualmente observar a auto-exposição das chagas da sua alma pelo ângulo da catarse exigida ao penitente. Importa, por isso, enquadrar a obra *Confissões* no contexto eminentemente público que a confissão (sacramento) tinha na época³¹⁰. Por este ângulo Agostinho aproveitava também para tirar do seu testemunho os legítimos efeitos pastorais, já que estava tão apostado em denunciar o maniqueísmo, como em exortar e ensinar a *vera religio*³¹¹.

Mas observemos o conteúdo do maniqueísmo. No que diz respeito à mitologia fundadora, *Confissões* e os outros escritos confirmam-se internamente, se bem que esta obra seja muito mais genérica quando trata os pormenores do mito, que é mais desenvolvido nas obras que atrás utilizámos. É no livro III que nos narra o seu primeiro contacto com o maniqueísmo. Caíra nas mãos de

³⁰⁷ Por exemplo, seria o facto de Deus fazer as criaturas com uma matéria em que existia algo de mau, que explicaria a origem do mal?

³⁰⁸ *Confessiones*, VII, 5, 7: «Idcirco aut est malum, quod timemus, aut hoc malum est, quia timemus.»

³⁰⁹ Isso é óbvio em *Confessiones*, II, 5, ao rejeitar que se possa querer o mal pelo mal. Mesmo Catilina no mal queria as honras e glórias futuras (cf. *De moribus...*, II, 11, 21, e a rejeição de qualquer demonização).

³¹⁰ Não encontramos, durante a nossa investigação, nenhum autor que fizesse este enquadramento. Assim, insistir e permanecer apenas na dimensão retórica, de auto-exposição interior, de uma quase exibição mórbida e compulsiva, que acima notámos, pode ser ainda a ilusão de julgar Agostinho à luz dos nossos pressupostos pós-cartesianos e reformistas, quando não românticos, onde a confissão deve acontecer no reduto de uma subjectividade, na imediatez da consciência ante Deus, o imperativo categórico, ou a natureza. E se em certo momento Agostinho acreditou na possibilidade desse mergulho imediato e solitário no divino, fruto de um certo alor neoplatónico, a experiência de um cristianismo encarnado, comunitário, reconduziu-o à história, à cultura, às mediações. E aí a reintegração na comunidade supunha quer o testemunho público de convertido, quer a penitência pública das faltas. A confissão é então um sinal (sacramento) de salvação, justamente da salvação e das maravilhas que Deus operara nele (para um estudo global da penitência na Idade Média, vide Cyrille Vogel, *Le pécheur et la pénitence au Moyen Âge*, Cerf, Paris, 1969).

³¹¹ Jean-Marie Le Blond, *Les conversions...*, p. 6, utiliza a expressão «dialectique de conquête».

uns homens que em *brilhantes bandejas lhe serviam fábulas*, segundo as quais era melhor amar o sol e a luz, que ferem os olhos carnaís³¹², do que a luz inteligível que esclarece a alma. E com isto serviram-lhe também os cinco elementos do reino das trevas, com os seus cinco antros e respectivos habitantes³¹³. E nisso ele acreditou verdadeiramente!³¹⁴ Antepunha a autoridade de Manés à dos filósofos porque o tinha na conta de santo, se bem que ele, desvergonhadamente, tivesse ousado ensiná-las sem as conhecer, julgando-se habitado pelo Espírito Santo³¹⁵. Por isso Agostinho, *lá por fora, habitava nos olhos da carne e ruminava o que por eles tinha devorado* e acreditava mais naqueles que, interpretando exclusivamente *ad litteram* o Antigo Testamento, acusavam os cristãos de acreditarem num Deus limitado por forma corpórea, com *unhas, cabelos, etc.*³¹⁶, o que era mentira.

Mas a pretensão de uma concepção de Deus que não fosse pueril e mentirosa, como a dos católicos, tinha o seu correlato numa concepção ontológica

³¹² *Confessiones*, III, 6, 10: «Et illa erant fercula, in quibus mihi esurienti te inferebatur pro te sol et luna (...); Et apponebantur adhuc mihi in iliis ferculis phantasmata splendida, quibus iam melius erat amare istum solem saltem istis oculis verum, quam illa falsa animo decepto per oculos.»; V, 7, 12: «Libri quippe eorum pleni sunt longissimis fabulis de caelo et de sideribus et sole et luna» (cf. *De beata uita*, 1, 4).

³¹³ *Confessiones*, III, 6, 11: «Nam versus et carmen et Medea volans utiliores certe quam quinque elementa varie fucata propter quinque antra tenebrarum, quae omnino nulla sunt et occidunt credentem.»

³¹⁴ *Confessiones*, III, 6, 11: «Illa autem credidi. Vae!, uae!» Pierre Courcelle, *Recherches...*, p. 63, pretende que quando ele apresenta tais crenças como um «tissu d'absurdités (...) il paraît même se contredire sur le degré de conviction qui fut le sien.» Não nos parece que ele se contradiga: Agostinho nunca negou a sua crença verdadeira no maniqueísmo. O que acontece é que o espanto com ele diz para si mesmo: «Ó Agostinho, como pudeste acreditar naquilo?!» o leva a cruzar aqueles níveis que acima mencionámos de uma forma que induz em equívoco (cf., por exemplo, *Confessiones*, VII, 1, 1, a propósito de nunca ter concebido Deus com a figura de um corpo humano).

³¹⁵ Cf. *Confessiones*, V, 5, 9.

³¹⁶ Cf. *Confessiones*, III, 7, 12. É a questão da exegese e das relações entre Antigo e o Novo Testamento. Os maniqueus, incapazes de leitura alegórica ou simbólica, ou de verem o AT com a figura do Novo, eram também incapazes de compreender a poligamia dos patriarcas, os sacrifícios dos animais, a doutrina da criação do homem à imagem e semelhança de Deus, a circuncisão, o respeito pelo sábado, as genealogias de Cristo (cf. *Contra Faustum*, III; IV; X, 1; XVIII, 2; XIX, 6; XXII, 3). Diziam que os cristãos usavam escrituras deturpadas. Eles, sim, tinham as verdadeiras Escrituras, sem interpolações (mas nunca as mostravam. cf. *Confessiones*, V, 11, 21; para a literatura apócrifa neotestamentária aceite pelos maniqueus, cf. Pio de Luís, *Obras...*, vol. 31, pp. 811-812, n. 34). Repare-se porém na contradição, pelo menos no maniqueísmo de Agostinho: contra o que considerava ser uma visão antropomórfica de Deus, reivindicava com os maniqueus uma concepção cosmobiomórfica (Deus como Luz, Sol, Lua, presente nos figos, nas leitugas, nas melancias, nas cabaças, nas videiras, isto é, um Deus choroso, em êxodo, esquecido, materializado; cf. *Confessiones*, II, 10, 17: *De quantitate animae*, 33, 71) que, afinal, não era mais piedosa do que a que criticava.

indiferenciada, já que tudo só era concebível em termos puramente materiais³¹⁷. Já outrora, em *De pulchro et apto*, obra dos seus 26 anos, *revolvera no pensamento apenas matéria*³¹⁸. E assim o seu espírito, errante pelo corpóreo³¹⁹, não conseguia «imaginar outra substância além da que os nossos olhos constantemente vêem»³²⁰. Toda a realidade era *imaginada* como material e, apesar do seu espectro poder ir desde a matéria bruta e impensável dos neoplatônicos até à matéria subtil dos estóicos³²¹, isso não implicava, pelo menos no espírito de Agostinho, uma graduação da realidade onde coubesse o puramente espiritual. Era ainda a imaginação a distribuir as coisas por diferentes lugares. A isto mesmo ele alude ao referir que também a massa de ar que está por cima da terra não impede que a luz do sol a perpassa sem rasgar ou cortar, mas enchendo-a. Do mesmo modo, pensava que todas as coisas eram penetradas por Deus, que assim as governava³²².

³¹⁷ *Confessiones*, VI, 10, 19: «(...) Domini caeli et terrae, creator omnium uisibilium et inuisibilium, posse inuenire uerum, unde me illi auerterunt, multumque mihi turpe uidebatur credere figuram te habere humanae carnis et membrorum nostrorum liniamentis corporalibus terminari. Et quoniam cum de deo meo cogitare uellem, cogitare nisi moles corporum non moueram — neque enim uidebatur mihi esse quicquam, quod tale non esset — ea maxima et prope sola causa erat inuitabilis erroris mei.» *Confessiones*, IV, 2, 4: «Non enim amare te noveram, qui nisi fulgore corporeos cogitare non noveram» (cf. *Contra Faustum*, 22, 8).

³¹⁸ Agostinho confessa que nesses volumes havia apenas *fições puramente materiais* (cf. *Confessiones*, IV, 15, 27). Takeshi Katô, num interessante texto, «Melodia interior. Sur le traité *De Pulchro et apto*», *Revue des Études Augustiniennes* 12 (1966/3-4), pp. 229-240, sustenta a tese de que o maniqueísmo — mais que o estoicismo —, foi a fonte fundamental deste tratado; Olivier du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie selon la Trinité jusqu'en 391*, *Études Augustiniennes*, Paris, 1966, p. 42. «Étonnant syncrétisme de manichéisme, de néopythagorisme et de stoïcisme cicéronien diffus.»

³¹⁹ *Confessiones*, IV, 15, 24: «(...) et ibat animus per formas corporeas.»

³²⁰ *Confessiones*, VII, 1; III, 7, 12: «Nesciebam enim aliud, uere quod est.»

³²¹ *Confessiones*, V, 10, 20: «Hinc enim et mali substantia quandam credebam esse talem et habere suam molem terram et deformem siue crassam, quam terram dicebam, siue tenuem atque subtilem, sicuti est aeris corpus.» Ragnar Holte, *Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, *Études Augustiniennes*, Paris, 1962, p. 98: «Pour Augustin l'histoire de la philosophie, quelques siècles après Platon, se présentera essentiellement comme une lutte incessante pour ou contre le matérialisme. Augustin regarde manifestement le matérialisme ontologique des stoïciens comme une manifestation de l'aveuglement universel de l'humanité à l'égard des réalités spirituelles, conséquence de l'assujettissement au sensible.» Porém, nalguns textos (cf. Carlos Silva, «A doutrina diferencial dos graus...», p. 135), *Agostinho mostra-se tolerante quanto a interpretações materialistas do mundo espiritual*. Talvez, perguntamo-nos, porque o neoplatonismo também admitia a existência de dois tipos de matéria? (cf. *Enéades*, II, 4).

³²² *Confessiones*, VII, 1, 2: «(...) sic tibi putabam non solum caeli et aeris et maris, sed etiam terrae corpus peruium et ex omnibus maximis minusque partibus penetrabile ad capiendam praesentiam tuam, occulta inspiratione intrinsecus et extrinsecus administrare omnia quae creasti.» *Confessiones*, VII, 14, 20. Agostinho confessa que não gostava de parte da criação e que por isso se lançara na teoria das duas substâncias («*Non erat sanitas eis, quibus displicet aliquid creaturae tuae, sicut*

Façamos uma pausa e interroguemo-nos: será isto propriamente maniqueu? Cometeriam eles tão gritante contradição? Denunciarem — se bem, se mal, não interessa agora — a doutrina da *imago Dei*, o *sacrílego antropomorfismo dos católicos*, para caírem numa concepção igualmente ímpia — materialista, cosmobiomórfica — de Deus? Não será que para entender tais incongruências teremos, antes, de as inserir dentro de uma pedagogia de tipo gnóstico, onde progressivamente vão sendo aprofundados e revelados novos sentidos da mesma doutrina? E, neste caso, pode ter acontecido que os maniqueus tivessem exagerado e caricaturado propositadamente a doutrina da *imago Dei*, para melhor convencerem e indisporerem Agostinho contra o erro *dos católicos*³²³. Mas, ao mesmo tempo, não lhe revelaram a ele, mero *ouvinde*, outros conhecimentos reservados aos graus mais elevados, os quais precisariam de um longo noviciado³²⁴. Agostinho chegou a aperceber-se da contradição e, achando que ela teria solução noutra grau, esperou. Mas esta nunca chegou porque exigiria da parte dele um *dispor-se* à iluminação, uma *conversão cordial* e não meramente racional, o que nunca chegou a acontecer nesse período. É assim, em nosso entender, que Agostinho chega a julgar o todo pela parte; invectiva como materialista a gnose maniqueia no seu todo, exclusivamente a partir da sua perspectiva de *ouvinde*.

mihi non erat, cum displicerent multa, quae fecisti. (...) Et inde ierat in opinionem duarum substantiarum et non requiescebat et aliena loquebatur.» Compreende-se por que dizia *coisas estranhas*, extravagantes, pois afirmava duas substâncias (que nunca os maniqueus poderiam identificar; só que o mito contradizia-se porque afirmava que Deus — espiritual — tinha sido atacado pelos demónios — materiais) para logo a seguir conceber Deus encerrado na matéria, espalhado por espaços infinitos: «Et inde rediens fecerat sibi Deum per infinita spatia locorum omnium et eum putauerat esse te (...).»

³²³ Erro que Agostinho parece ter perflhado algum tempo. *Confessiones*, VII, 1, 1: «Non te cogitabam, Deus, in figura corporis humani, ex quo audire aliquid de sapientia coepi.» Ora, se diz que não pensava Deus com forma de corpo humano desde que (*ex quo*) começou a colher algo da sapiência, é porque antes imaginava Deus assim, concepção em relação à qual a maniqueia era aparentemente preferível. Nem é difícil de compreender o que Agostinho quer dizer: de facto, apesar dum (supersticioso) ambiente cristão em casa, a vida de Agostinho passava-se fora, no meio dos deuses que ainda pululavam em Tagaste e, sobretudo, em Cartago. Não admira pois que a sua primeira concepção de Deus fosse pagã, dum ídolo feito à imagem do homem (os maniqueus sabiam aproveitar o trocadilho). A expressão «*de sapientia*» é uma daquelas expressões propositadamente ambíguas: pode ter um sentido genérico (quando começou a ter alguma inteligência para rejeitar quer a superstição cristã, quer a idolatria pagã), ou pode querer significar que já aí a Sabedoria divina («o nome de Cristo?») o guiava, por escusos caminhos. E neste caso compreende-se o porquê da sua entrada nos maniqueus: lá o nome de Cristo estava sempre presente.

³²⁴ Nem sem algum ironia trágica, Agostinho foi compreendendo que aqueles maniqueus que lhe falavam de outros *graus de luz* não lhe conseguiam resolver as questões, remetendo sempre para um certo Fausto que viria e lhe explicaria tudo. Mas quando Fausto de Milevo chegou Agostinho não pôde falar imediatamente com ele, como desejaria, sinal do silêncio *acusmático* que o neófito deve guardar antes aceder a novos conhecimentos. Mas nem quando conseguiu falar com Fausto a iluminação veio.

Corroborar esta nossa interpretação o facto de, nos debates públicos, os contendores maniqueus nunca defenderem, ou aceitaram sequer que se lhes atribuísse a defesa de opinião tão absurda. Portanto, devemos concluir que o materialismo foi o modo peculiar como Agostinho (in)compreendeu o maniqueísmo, ainda que os *silêncios* e as *contradições* deste, que não apenas as que Agostinho apresenta, não deixassem grande margem para outras interpretações, dum ponto de vista estritamente racional.

Metodologicamente, a contradição que mais incomodava Agostinho era, por um lado, dizerem que Manés veio revelar *toda a verdade*, sem véus, sem sentidos ocultos, simbólicos ou alegóricos; por outro, a apropriação da pedagogia gnóstica que exigia, ao invés, um longo tirocínio na compreensão das doutrinas fundadoras, o que era recair no mesmo erro dos católicos, com a ideia de sentidos escondidos, alegóricos, simbólicos, etc., e assumir que, afinal, Manés não falara tão claramente como isso.

Importa, porém, realçar que Agostinho, ainda antes de abandonar de todo o maniqueísmo e o materialismo, já começara a considerar que deveria haver uma ordem hierárquica na própria realidade material. E, paradoxalmente, foi o próprio maniqueísmo que fez relampejar o primeiro esquema de uma ordem no próprio reino da matéria, em virtude da organização hierárquica dos cinco antros dos demónios.

Este princípio de visão diferenciada foi sem dúvida potenciado pelo contacto com Ambrósio³²⁵, como vemos testemunhado logo no início da *De beata uita*: foi com a ajuda «do nosso sacerdote» que compreendeu que «não se deve de forma alguma conceber Deus como corpóreo, nem a alma, que é a realidade mais próxima de Deus»³²⁶. Mas é indiscutível que o materialismo só muito

³²⁵ Este influxo de Ambrósio é, a um tempo, exegético e filosófico (mas mais exegético que filosófico). *Confessiones*, V, 14, 24: «Nam primo etiam ipsa defendi posse mihi iam coeperunt uideri, et fidem catholicam, pro qua nihil posse dici aduersus oppugnantes manicheos putaueram, iam non impudenter adseri existimabam, maxime audito uno atque altero et saepius aenigmatate soluto de scriptis ueteribus, ubi cum ad litteram acciperam, occidebar; spiritaliter itaque plerisque illorum librorum locis expositis iam reprehendebam desperationem meam illam dumtaxat, qua credideram legem et prophetas detestantibus atque iridentibus resisti omnino non posse.» Para esta influência que o levou a compreender que «a letra mata mas o Espírito vivifica» (2 Cor, 3,6), cf. Pierre Courcelle, *Recherches...*, pp. 96-103.

³²⁶ *De beata uita*, 1, 4; *Confessiones*, VI, 4, 5-6. Este seria o lado mais filosófico de Ambrósio que, todavia, não dava grande importância à filosofia e, nalgumas passagens (por exemplo, *De fide*, I, 5,13; IV, 8; *De Incarnatione*, IX, 89, apud Pierre Courcelle, *Recherches...*, p. 94) «annonce parfois les invectives d'un Pierre Damiani. Ambroise est l'une des sources les plus sûres des "antidialecticiens" du XI^e et du XII^e siècle (...).» Todavia, conhecia Filon de Alexandria, Orígenes, Plotino, Porfírio, pelo que era impossível não utilizar esquemas destes autores, que assim chegavam a Agostinho. A ajuda de Ambrósio revela-se essencial no desatar os nós das calúnias dos maniqueus contra os livros divinos (cf. *Confessiones*, VI, 3, 4), a tal ponto que Agostinho, ainda

lentamente foi sendo vencido³²⁷. Mesmo para uma leitura desprevenida de *Confissões*, é óbvio que o processo de afastamento dos maniqueus teve avanços e recuos³²⁸, do mesmo modo que a passagem do materialismo para a intelecção da realidade espiritual também não aconteceu de chofre. Foi um longo e difícil parto. O livro VII de *Confissões* regista essas hesitações, esse autêntico viveiro de amarguras — *plantarium amaritudinis* — que Agostinho era para si mesmo³²⁹. Havia nele uma profunda resistência involuntária — sem dúvida fruto de longos anos de maniqueísmo e de um estoicismo atemático — à possibilidade de existência de qualquer realidade não material.

É certo que ouvia dizer que o mal não devia ser imputado à matéria, criatura de Deus, mas sim ao livre arbítrio. *Mas então se foi esse Deus que me criou com vontade, como é possível que eu seja capaz de pecar? Donde vem então que eu queira o mal e não queira o bem? Se foi o diabo que me criou, donde é que ele procede? Não pode ser de si mesmo, porque isso seria retornar ao maniqueísmo. E se o demónio é criatura de Deus e pela sua vontade perversa pecou, qual a origem dessa vontade má com que se mudou em diabo, tendo sido criado anjo perfeito por um criador bom?*³³⁰

Verificamos nestas passagens com que dificuldade Agostinho deixa de ver o pecado como um acontecimento provocado por uma natureza material exterior para passar a encará-lo como uma decisão da vontade, isto é, como cometimento de uma falta.

Ele bem que se esforçava por afastar do olhar do seu espírito — «*ab acie mentis meae*» —, todas essas imagens, «*sed non poteram!*»³³¹, e logo elas se impunham de novo, em tropel, pois concebia apenas a substância que vemos por meio dos olhos corporais. Vivia preso, afogado, oprimido pela matéria, incapaz de

sem qualquer ideia do que fosse a «*spiritalis substantia*», já se envergonhava de ter *ladrado* tantos anos contra a *Catholica* — cf. Julien Ries, «La Bible chez saint Augustin et chez les manichéens», *Revue des Études Augustiniennes* 7.9 (1961/3; 1963/3-4), pp. 231-243; 201-215, respectivamente.

³²⁷ Nas *Confessiones*, VI, 4, 5; VII, 1, 1, diz que se «alegrava por encontrar esta doutrina na fé da nossa mãe espiritual, a vossa igreja Católica», mas no *De beata uita* refere com maior ênfase os platónicos. Provavelmente ambas as coisas são verdadeiras porque Ambrósio dá-lhe também um cristianismo neoplatonizado que, aparentemente, também atingiu Mónica (cf. *De beata uita*, 2, 8).

³²⁸ *Confessiones*, V, 7, 13: «(...) non ut ab eis omnino separarer.»

³²⁹ *Confessiones*, VII, 3, 5.

³³⁰ Este é um mistério que sempre fascinou e atormentou Agostinho. No *De ciuitate Dei*, XII, 6, a par do conhecido esquema da perversão da vontade (*defectio voluntatis*, tendência da vontade para o não-ser por ter sido feita *de nihilo*) hesita ainda, dizendo: «(...) propriam igitur in uno eorum uoluntatem malam quae reseruerit scire uolentibus, si bene intueantur, nihil occurrit», arrebatando (XII, 7) com o Sl 18, 13: «Delicta enim quis intellegit?»

³³¹ *Confessiones*, V, 14, 25: «Tunc uero fortiter intendi animum, si quo modo possem certis aliquibus documentis manichaeos conuincere falsitatis. Quos si possem spiritalem substantiam cogitare, statim manichaeos omnia solverentur et abicerentur ex animo meo; sed non poteram.»

respirar a pureza e a simplicidade da verdade³³². A sua imaginação fantasista impunha-lhe uma visão onde Deus, a alma, e tudo mais eram sempre representados à imagem da coisa corpórea³³³.

A este propósito, considerando o docetismo cristológico maniqueu, refere expressivamente que não acreditava na verdade da carne de Cristo na directa proporção em que acreditava na carne da sua alma³³⁴, pois acreditava que o salvador provinha também da *luzidíssima substância* do vosso corpo³³⁵, isto é, como *dextra de Deus*, donde a sua grande dificuldade em conceber a noção, e sobretudo o facto histórico, da Encarnação, pois nada se poderia juntar com a carne sem se corromper. Assinale-se aqui o claríssimo alcance ético do materialismo, que já atrás realçámos.

Mas Agostinho acrescenta algo curioso que nos leva a observar a peculiaridade do seu materialismo, e que no fundo advém de uma inferência incorrecta. A montante da incapacidade de conceber algo que não fosse material, Agostinho refere uma outra incapacidade onde aquela entronca: era a de conceber

³³² *Confessiones*, V, 11, 21: «Se me maxime captum et offocatum quodam modo deprimebant corporalia cogitantem moles illae, sub quibus anhelans in auram tuae veritatis liquidam et simplicem respirare non poteram.»

³³³ *Confessiones*, VII, 1, 1: «(...) corporeum tamen aliquid cogitare cogere per spatia locorum siue infusum mundo siue etiam extra mundum per infinita diffusum.» Aliás, só quando consegue frear a imaginação (cf. *Epistula* 7, 2, 4-5), essa faculdade espantosamente rica e complexa, é que pôde ultrapassar dificuldades noutros domínios. Poderíamos assim falar com toda a legitimidade de uma *conversão da imaginação* de cujo processo os livros X (da memória psicológica à memória ontológica) e XI (do tempo à eternidade) de *Confessiones* são um relato impressionante. Jean-Marie Le Blond, *Les conversions...*, 1950, p. 250, assinala que «le dilemme [a relação, em Deus, entre tempo e eternidade, a propósito da criação], cependant, ne l'impressionne pas, et sous sa rigueur apparente il dévoile l'illusion d'une imagination qui ne se libère pas du temps et continue à "voleter dans le passé et l'avenir" [*Confessiones*, XI, 11, 13]. Aussi sa réponse, paradoxale, est-elle une invitation à purifier les schèmes temporels.» É de assinalar que nos seus reproches aos maniqueus — que nas *Confissões* são contra si mesmo —, surge sempre a crítica à fantasia e à fertilidade da imaginação. *Contra Faustum*, 2, 3: «(...) profertis nobis ex armario uestro nescio quem primum hominem (...)»; 2, 5: «(...) non erubescitis, cum uos commenticium Christum uestrum, filium commenticii primi hominis uestri (...)»?; 4, 2: «Quid autem spiritaliter secundum hominem interiorem, qui renouatur in agnitione Dei, potestis cogitare, cum per uetustatem carnis et per carnalium rerum imagines, quibus totus error uester inuoluitur, res corporeas non possessione teneatis, sed phantasmate sapiatis?» (cf. Ernesto Buonaiuti, *Il Cristianesimo romano nell'Africa romana*, Bari, 1928, p. 356 ss.).

³³⁴ *Confessiones*, V, 9, 16: «Quomodo enim eas solueret in cruce phantasmatis, quod de illo credideram? Quam ergo falsa mihi uidebatur mors carnis eius, tam uera erat animae meae, et quam uera est mors carnis eius, tam falsa uita animae, quae id non credebatur.»

³³⁵ *Confessiones*, V, 10, 20: «Ipsumque saluatorem nostrum, Unigenitum tuum, tamquam de massa lucidissime molis tuae porrectum ad nostram salutem ita putabam, ut aliud de illo non crederem nisi quod possem uanitate imaginari. Talem itaque naturam eius nasci non posse de Maria uirgine arbitrabar, nisi carni concerneretur.»

algo que não fosse em termos *espaciais*. Se quisermos, é a concepção jónica e itálica de um *Todo* — τὸ πᾶν — a determiná-lo. Agostinho está fechado para a diferença ontológica que o esforço noético de Platão e Aristóteles praticamente alcançara³³⁶, não sem alguma violência sobre a imaginação *ontoteocosmológica* de certas correntes filosóficas coevas, que a gnose e o maniqueísmo haviam travestido miticamente, e que a concupiscência astrológica do jovem escorpião também aceitara³³⁷.

O que não se pudesse conceber *no espaço* era necessariamente *nada*, e não apenas *vácuo*. O vácuo é certamente uma forma de *nada*; mas *algo* enquanto um *nada espaçoso* — *spatiosum nihil*³³⁸ —, na medida em que pode ser preenchido. É portanto da impossibilidade de conceber algo inextensamente que Agostinho é conduzido logicamente ao materialismo.

E, se não incluísse neste universo corpóreo o próprio Deus, Agostinho nem estaria assim tão longe de algumas concepções cristãs, dos primeiros séculos, que defendiam a materialidade da alma, e que encontraram eminentes representantes nos séculos III a V. De facto, desde cedo que, *para fugir à impiedade*, muitos cristãos haviam considerado impossível que a alma fosse puramente espiritual. Tal estatuto, que pretendia suporte evangélico, era reservado exclusivamente para Deus. E se a doutrina da corporeidade da alma poderá ter sido induzida nalguns círculos de cristãos, em contacto com o

³³⁶ Cf. *Reipública*, 509 a-b; *Metafísica*, Λ, 9, 1074 b 33-35: «αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις.» E se Agostinho leu Aristóteles (cf. *Confessiones*, IV, 16, 28-29), isso apenas o fez afundar mais no erro de reduzir o divino a uma categoria. Como só podia imaginar a *substância* material, assim compreendia Deus como corpo. Não deixa de ser muito curioso o modo como a leitura das *Categorias* de Aristóteles o confirmou no materialismo. É certo, porém, que o pensamento da substância em Aristóteles nos conduz a aporias. Ao limite a substância pode ser pensada ou não terá que se pedir socorro à imaginação? Seja como for, «era falso o que pensava de Vós, era mentira!», não se cansa de *confessar* Agostinho.

³³⁷ Cf. *Confessiones*, III, 3, 5; IV, 3, 4; VII, 6, 8-10; *De ciuitate Dei*, V, 1-7; X, 9. Durante muito tempo fora a astrologia — essa *sacrilega curiositas* —, que o orientara *na viagem* (cf. *De beata uita*, 4). Com a entrada nos maniqueus rejeita porém os sacrifícios divinatórios, mas não a astrologia, que constituía um capítulo fundamental do saber maniqueu. Vindiciano e Nebrídio com os seus conselhos e admoestações muito contribuíram para a o abandono dessa curiosidade, mas apenas o exemplo do pai de Firmino (cf. *Confessiones*, VII, 6, 8; *Epistula* 138, 1, 3; diferença de destino entre ele, Firmino, rico e livre, e o filho de um servo do seu pai, tendo ambos exactamente o mesmo horóscopo) é que o decidirá. Assinale-se ainda que Agostinho não somente consultava astrólogos, mas chegou também a *dar consultas*: «Is ergo uir nomine Firminus (...) cum me tamquam carissimum de quibusdam suis rebus, in quas saecularis spes eius intumuerat, consuleret, quid mihi secundum suas constellationes appellat uideretur, ego autem, qui iam de hac re in Nebridii sententiam flecti coeperam, non quidem abnuerem conicere ac dicere quod nutanti occurrebat (...)» (cf. David Pingree, «Astrologia, astronomia», in *Augustinus-Lexikon*, cols. 482-490).

³³⁸ *Confessiones*, VII, 1, 1: «(...) sed tamen sit locus inanis tamquam spatiosum nihil.»

estoicismo³³⁹, não deixa de ser irónico que os partidários da sua espiritualidade, entre eles Agostinho, sejam acusados de terem transigido com a sabedoria pagã.

Se é verdade que Agostinho, em intenção, não estava longe deste purismo de alguns cristãos, estava porém muito longe da realidade espiritual e inteligível. A sua concepção de *ser indiferenciado* é-nos apresentada em *Confissões*, VII, 1, 2, de uma forma que bem se poderia chamar cosmobiologista ou panenteísta, já que ao imaginar Deus, concebia-O como um ser material imenso distendido pelos espaços infinitos³⁴⁰. Ora, apesar das possíveis semelhanças, reforçadas por Agostinho nas obras antimaniqueias, a geografia mítica do maniqueísmo, como

³³⁹ Cf. Michel Spanneut, *Permanence du Stoïcisme. De Zénon à Malraux*, Éditions J. Ducolot, Gembloux, 1973, pp. 146 ss.; Ernest Fortin, *Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle. La querelle de l'âme humaine en Occident*, Paris, Études Augustiniennes, 1959, pp. 43-74 (cap. I, «Les Adversaires de la Spiritualité de l'Âme. La doctrine de Faustus de Riez»). O autor, a partir da *Epistula* 3 do bispo Fausto de Riez, apresenta-nos uma exposição desenvolvida sobre a doutrina da corporeidade da alma nesta época (também defendida por Cassiano). Repare-se que o problema era o mesmo de Agostinho, já não aplicado a toda a realidade, mas somente à alma: (p. 46) «Pour établir la matérialité de l'âme, l'auteur s'est contenté de dire qu'elle était insérée dans nos membres et liée à nos entrailles, de telle sorte qu'au même titre que le corps où elle est enfermée, elle est quantitative, et donc corporelle.» Note-se que a argumentação, centrada na diferença entre *essência e operações da alma*, procurava suporte bíblico. De facto, apesar de em Cl 1, 16 ser dito que Deus criou todos os seres, *visíveis e invisíveis*, não se pode concluir daí que as *invisíveis* sejam *incorpóreas*. Uma coisa é a invisibilidade, outra a incorporeidade. O ar, por exemplo, é invisível e, no entanto, material. Pode bem acontecer, deste modo, que a alma invisível seja um corpo, mais subtil que os outros, mas da mesma natureza (p. 49, n. 1: «Licet enim pronuntiemus nonnullas spiritales esse naturas, ut sunt angeli, archangeli, ceteraque uirtutes, ipsa quoque anima nostra uel certe aer iste subtilis, tamen *incorporeae nullatenus aestimandae sunt*. Habent enim secundum se corpus, quo subsistunt, licet multo et incomparabiliter tenuius, quam nostra sunt corpora (...)»). Portanto, a doutrina da incorporeidade da alma, no dizer do bispo Fausto de Riez, contradiz directamente a Escritura (a teoria da ἀσώματος ψυχῆς seria neoplatónica, pagã, diabólica, pelo que nada teria a ver com a revelação cristã). Se comparada com a opacidade do corpo, a alma pode ser dita incorpórea, mas apenas relativa e impropriamente. Só Deus é espírito (Jo 4, 24: «Πνεῦμα ὁ Θεός»), pelo que é blasfemar pretender para a criatura, mesmo angélica, aquilo que é prerrogativa do Criador. Evódio, em *De quantitate animae*, 4, 6, ainda aceita metodologicamente que a alma possa ser semelhante ao vento.

³⁴⁰ *Confessiones*, VII, 1, 2: «Grandem per infinita spatia, undique cogitabam penetrare totam mundi molem, et extra eam quaquaersum per immensa sine termino, ut haberet te terra, haberet caelum, haberet omnia et illa finirentur in te, tu autem nusquam.» VII, 5, 7: «(...) et feci unam massam grandem distinctam generibus corporum creaturam tuam, siue re uera quae corpora erant, siue quae ipse pro spiritibus finxeram (...)» Atente-se na diferença desta concepção relativamente ao materialismo maniqueu. De facto, ali também se falava de infinitude de Deus mas não em *todas as direcções*: Deus era infinito só em direcção ao Norte; as Trevas eram infinitas em *direcção ao Sul*. Agora, abandonando o maniqueísmo, Agostinho já imagina Deus espacialmente infinito em *todas as direcções*. Era assim que continuando a procurar a origem do mal, estava totalmente perdido numa *floresta (silva)* de enganos. Ainda não compreendia o mal como *defectio* (ausência, privação) e por isso procurava *um ser*.

vimos, não aceita tal concepção, preferindo os maniqueus calar-se quando apanhados em contradição. Donde, mais uma vez, nos seja sugerido que o maniqueísmo deve ser encarado como um momento do seu materialismo.

A primeira frase do livro sétimo de *Confissões* afirma que a sua adolescência má e nefanda já tinha morrido³⁴¹. Sabemos que o *adulescens*, entre o *puer* e o *juuenis*, se situava entre os 17 e os 30 anos. Ora com 30 anos Agostinho já teria abandonado o maniqueísmo³⁴², mas continuava incapaz de imaginar algo que não fosse material³⁴³. Esta referência, conjugada com as afirmações do *De beata uita* e com as indecisões e hesitações características deste momento, permite sustentar com elevada pertinência que o materialismo de Agostinho se estende para além da sua saída do maniqueísmo, só sendo efectivamente superado com os platónicos, e, por isso, quando critica o materialismo maniqueu está ainda a lutar com o *outro de si*. O maniqueísmo porém mantém-se como *tentação possível*, pois apesar de já o ter criticado e desmontado racionalmente, Agostinho sente a necessidade de o destruir sempre de novo, desde o princípio, porque no domínio espiritual há tarefas que só assim se cumprem.

Tendo, portanto, já abandonado intelectualmente o maniqueísmo, onde aquela ambiência panenteísta não se sustentava em virtude da irredutibilidade dos dois princípios, ainda não se abria ao ser espiritual e eterno. Verificamos que Agostinho perflhava, entretanto, a ideia de que havia uma espécie de relação resiliente entre as coisas e Deus: todas elas estavam *ensopadas* de divindade, contidas e limitadas por Deus, como um líquido imbui uma esponja³⁴⁴. Ora esta contenção/limitação, de certo modo recíproca, era traduzida em Agostinho em termos de *quase-identidade*. O verdadeiro problema com que Agostinho se debate neste íterim é ainda e sempre o da concepção de Deus. Parece que resolvido este problema ter-se-ia encontrado o «*cardo omnium rerum*». Mas com um pé dentro do maniqueísmo e outro fora, uma imagem de Deus que pervadia tudo permitia-lhe evitar quer o dualismo radical, quer o antropomorfismo que poderia insinuar-se ao abandonar a doutrina do persa.

³⁴¹ *Confessiones*, VII, 1, 1: «Iam mortua erat adulescentia mea mala et nefanda (...)» Estaria então pelos 31 anos, ou seja, por volta de 385.

³⁴² Mesmo considerando a compressão psicológica do tempo dos *seus erros* que acima detectámos.

³⁴³ *Confessiones*, VII, 1: «(...) qui cogitare aliquid substantiae nisi tale non poteram, quale per hos oculos uideri solet.»

³⁴⁴ Esta concepção dava azo à mesma objecção que ele lançará contra a regra que proibia aos maniqueus matar animais. Os corpos maiores «teriam mais Deus» que os menores; o elefante por ser maior do que o do pássaro «teria mais Deus» do que este. Se já rejeitava a pretensa corruptibilidade divina da mitologia maniqueia ainda concebia Deus partido em fragmentos, presente nas grandes e pequenas partes do universo. «*Ainda não tinheis iluminado as minhas trevas!*», conclui Agostinho.

Por isso a geografia mítica ainda tinha bastante força e determinava-lhe o imaginável e, apesar de já ter visto a aporia resultante da espiritualidade do princípio *Bem* e sua concepção espacial³⁴⁵ — o *reino das Trevas* a sul, e o incorpóreo e *reino da Luz* a norte —, ainda não encontrara uma alternativa clara: continuava a representar espacialmente³⁴⁶. Situado a meio caminho entre o antigo estoicismo e a gnose maniqueia, eis o materialismo híbrido que atascava Agostinho e cujos princípios — já então ele desconfiava — não se poderiam sustentar.

Se para a superação progressiva de tal esquema ontológico contribuíram os *libri platonicorum* que lhe vieram parar às mãos, como à frente veremos, não devemos esquecer também neste particular a sua experiência profissional de todos os dias: *rhetor*. O mester de Agostinho era ensinar gramática, retórica, dialéctica, sem enjeitar o *quadrivium*. O seu pensamento estava habituado a declinar, classificar, ordenar, hierarquizar. Não tem sido dada muita importância a este contributo da retórica para a superação do materialismo, mas não é difícil que a reflexão sobre a linguagem — por exemplo, sobre os diferentes graus dos adjectivos³⁴⁷ — tenha contribuído para a nova concepção de realidade

³⁴⁵ A qual é a condição de possibilidade do combate se realizara *in illo tempore*, meio por que se misturaram Bem e Mal. E isto era afirmar que Deus estava sujeito às violações da matéria, portanto, corruptível, material. É ainda neste ciclo que Agostinho se enreda quando salienta a dificuldade em imaginar algum ser que não material.

³⁴⁶ De facto, contra a mitologia maniqueia acredita que Deus não pode ser violável — *Confessiones*, VII, 1: «(...) et te incorruptibilem et inuiolabilem et incommutabilem totis medullis credebam (...)» —, de seu talante só podia imaginar Deus como uma imensa mole infinitamente distensa; e era esta que considerava «incommutabilem et inuiolabilem et incommutabilem».

³⁴⁷ Cf. Hemi-Irénée Marrou, *Saint Augustin...*, p. 240. Em *Confessiones*, VII, 1, 1, afirma que apesar de ainda imaginar Deus como corpo, já tinha a certeza — sem saber donde lhe vinha —, que o corruptível é inferior ao incorruptível, o mutável é inferior e preterível ao imutável. VII, 4, 6: «Sic nitebar inuenire cetera, ut iam inueneram melius esse incorruptibile quam corruptibile, et ideo te, quid quid esses, esse incorruptibilem confitebar. Neque enim ulla anima unquam potuit poterit cogitare aliquid, quod sit melius, qui summum et optimum bonum est, cum autem uerissime atque certissime incorruptibili corruptibili praeponatur, sicut ego iam praeponerem, poteram iam cogitatione aliquid attingere, quod esse melius Deo meo, nisi tu esses incorruptibilis.» Porém, este pensamento em forma de silogismo, cuja conclusão é retirada por *reductio ad absurdum* e no qual Anselmo de Cantuária muito deve ter meditado até à fórmula do *Proslogion*, é mais um dos lugares em que o plano narrativo e factual se cruza com o hipotético. Se logicamente então chegou àquela conclusão, não soube como dar-lhe seguimento, nem teórico nem prático, com outro argumento que tornasse impensável algo incorruptível ser material: «(...) ibi te quaerere debebam atque inde aduertere (...)» *Deveria!* De qualquer modo, a linguagem ia trazendo cada vez mais à luz as incongruências da posição de Agostinho. Se na ordem da narração Agostinho já identifica essa realidade com o Deus revelado em Jesus Cristo, não acontecia assim na ordem da descoberta, como expressamente refere. Isto é também um sinal da probidade subjectiva da *confissão* [a propósito da dimensão ordenadora da linguagem], cf. *De ordine*, II, 12-13, 35-38; quanto à força quase divina da gramática, cf. *De ordine*, II, 17, 45; para

que sucede à do materialismo. Dir-se-á: tendo sido Agostinho *grammaticus* e *rhetor* durante vários anos, por que razão essa reflexão sobre a relevância linguística não o conduziu mais cedo a uma visão diferenciada da realidade? Agostinho, durante esse tempo, nunca dera qualquer relevância ontológica à linguagem. Neste sentido, o jovem *rhetor* da dedicatória a Hiério pode ser visto como um nominalista *avant la lettre*, bem na linha da sofística e da retórica greco-latinas. A linguagem é simplesmente um meio de persuadir, de convencer, de vencer, de louvar, sobretudo se daí se esperarem proventos pessoais. Só depois do encontro dos platónicos e da sua conversão ao Cristo da História, Verbo Encarando, começou a compreender o alcance ontológico da *Palavra*.

Importará dizer ainda que aquele materialismo ontológico se expressa noutros âmbitos da sua vida. Detectámos mesmo uma dimensão não absolutamente inesperada, mas de qualquer modo curiosa, no materialismo de Agostinho, e que podemos chamar de *materialismo económico*. Agostinho ao narrar as *suas misérias* conta-nos um costume dos estudantes romanos: trocavam de mestre e fugiam sem pagar, o que irritava sobremaneira Agostinho³⁴⁸. Mas, em contrapartida, também ele os aceitava mais por interesse pessoal, porque precisava do dinheiro, do que por desejar que se aperfeiçoassem. Conjugado com o cepticismo crescente, um hedonismo *ad casum* insinuava-se aos poucos na alma de Agostinho. A este estilo de *bon vivant* sem dúvida que deveria interessar, e muito, o dinheiro que recebia, com o qual esperava ascender a cargos mais altos. Ia neste sentido igualmente o noivado contraído com uma jovem rica e de boas famílias.

Seja qual for o alcance desse materialismo, a palavra, para a qual e da qual vivera, predisusera-o para uma concepção de ser relevado, hierarquizado, não só segundo grau, mas também segundo naturezas³⁴⁹. Também por aqui, aos poucos, vai entrando a sua desconfiança relativamente às concepções materialistas.

uma abordagem geral da problemática, cf. José Oroz Reta, «El lenguaje en los primeros escritos de San Agustín», in *La Ciudad de Dios* 202 (1989/1), pp. 111-124].

³⁴⁸ *Confessiones*, V, 12, 22: «Nam reuera illas euersiones a perditis adulescentibus ibi no fieri manifestatum est mihi: "Sed subito — inquit —, ne mercedes magistro reddant, conspirant multi adulescentes et transferunt se ad alium, desertores fidei et quibus prae pecuniae caritate iustitia uilis est." Oderat etiam istos cor meum quamuis non perfecto odio.» [SI 138, 25]. «(...) Sed tunc magis eos pati nolebam malos propter me, quam fieri propter te bonos uolebam.» Mas Agostinho deveria antes louvá-los, já que lhe pagavam na mesma moeda, isto é, *moeda falsa*. Se ele lhes transmitia um falso saber, inutilidades, como não se cansa de repetir após a conversão, por que deveriam pagar-lhe? Não deveria Agostinho agradecer-lhes? Do ponto de vista da sua *confissão* eles foram mais um entre muitos males que Deus utilizou em benefício de Agostinho. Mas Agostinho argumenta subjectivamente do ponto de vista deles: para eles era um mal, um pecado que os tornava odiosos e disformes.

³⁴⁹ *Confessiones*, VII, 4, 6: «(...) Cum autem uerissime atque certissime incorruptibile corruptibili praeponatur, sicut ego iam praeponerem (...)»

Grande devia ser a estranheza de Agostinho: encontrar-se com uma linguagem onde está presente o eterno, o imutável, o incorruptível e ser obrigado a negá-lo *in re*. Daí que, violentando a imaginação, e sem saber ainda bem como, tenha começado a sustentar que a suma realidade, fosse o que fosse, não poderia estar sujeita à corrupção: mesmo no plano meramente lógico, ninguém poderia imaginar algo melhor do que Deus. Estas eram já as dores de um parto difícil³⁵⁰.

Por outro lado, apesar de já começar a vislumbrar as incoerências objectivas do materialismo, ainda não tinha dado conta de si, do acto de consciência pelo qual raciocinava e distinguia verdade e falsidade. Como fará mais tarde para combater os cépticos, ainda tentou voltar-se para a alma³⁵¹. Mas foi em vão, pois não dava conta de que o acto por que considerava ser tudo material, não podia ser material; não notava que a natureza daquilo por que formava imagens do ser corpóreo não podia ser da mesma natureza daquelas.

Literalmente, Agostinho ainda *não caíra em si*, não se lhe tornara evidente a interioridade³⁵² — de que seria chamado *mestre* — e ignorava o que era a essência da verdade. Precisava de outra luz, mas não podia pensar então que ela estivesse na *Catholica*, porque a opinião que tinha sobre esta não era exacta³⁵³.

³⁵⁰ Ainda em *Confessiones*, X, 30, 41 Agostinho lamenta que a sua imaginação ainda o assalte em sonhos com fantasmas carniais: «(...) in somnis autem non solum usque ad delectationem, sed etiam usque ad consensionem factumque similimum. Et tantum ualet imaginis illius illusio in anima mea, in carne mea, ut dormienti falsa uisa persuadeant quod uigilanti uera non possunt» (cf. também *Confessiones*, XII, 6, 6).

³⁵¹ *Confessiones*, IV, 15, 24: «Et conuerti me ad animi naturam, et non me sinebat falsa opinio, quam de spiritalibus habebam, uerum cernere.»

³⁵² *Confessiones*, VII, 1, 2: «Per quales enim formas ire solent oculi mei, per tales imagines ibat cor meum, nec uidebam hanc eandem intentionem, qua illas ipsas imagines formabam, non esse tale aliquid; quae tamen ipsas non formaret, nisi esset magnum aliquid.»

³⁵³ Cf. *Confessiones*, V, 10, 19. O contexto remete para a problemática do relato do *Génese*, a que já aludimos (*imago Dei*). Todavia, a afirmação «desesperava de encontrar a verdade na tua Igreja», não se refere exclusivamente só à problemática da *imago Dei*. Em primeiro lugar, à data dramática, Agostinho não só considerava que a *Catholica* não possuía a verdade, como a considerava imersa no erro — de novo a ordem da narração recobre a ordem da descoberta. Mas que erro? O da falsa exegese? O do crédito no Antigo Testamento? Sim, mas não só. Agostinho, enquanto maniqueu, considerara a *Catholica* defensora do monarquianismo — *Contra Faustum*, XX, 4: «Vt puta uos, qui desciscentes a gentibus monarchiae opinionem primo uobiscum diuulsistis, id est, ut omnia credatis ex Deo; (...) De opinione uero monarchiae in nullo etiam ipsi disentiunt [aqui também se refere aos judeus] a paganis» —, doutrina que se opunha formalmente ao dogma maior do maniqueísmo: o dualismo substancial. Importa recordar que Praxeas, um dos arautos do monarquianismo, pregara em Cartago, segundo Tertuliano (*Aduersus Praxeas*, 213-217), e Sabélio, um libio continuador da doutrina aparecido já no final do atribulado pontificado do papa Zefirino, e no início do de Calisto, era também ele norte-africano. Que Agostinho confundia catolicismo e monarquianismo pode ser, talvez, corroborado *a contrario*: ainda sob forte impressão neoplatónica, seja no processo que conduziu à conversão, seja no período imediatamente subsequente, em Cassiciaco, Agostinho mostra dúvidas sobre como deve ser compreendida a Trindade. Ao

Deste modo, a busca da ordem manifesta nos *escritos de Cassiciaco* começará justamente por aí: por se voltar para si mesmo, por se observar, por encontrar um ponto seguro em que possa ancorar a consciência, e então poder ordenar a vida desde os fundamentos: sensibilidade, imaginação, inteligência, memória, vontade, e assim descobrir a ordem ontológica de que também participa.

escrever a Nebrídio, na *Epistula* 11, 2, diz: «Accipe igitur, quid mihi uideatur de susceptione hominis mystica, quam propter salutem nostram facta esse religio, qua imbuti sumus, credendum cognoscendumque commendat. (...) Ex quo uidetur esse consequens, ut hominem trinitas tota susceperit. (...) Cur ergo in mysteriis et sacris nostris hominis susceptio filio tributa celebratur?» Segundo Lope Cilleruelo, *Obras Completas de San Agustín*, VIII vol., BAC, Madrid, 1986, p. 63, n. 1, esta passagem mostra que «Agustín no se ha libertado aún del sabelianismo modalista.» Sabemos que o *sabelianismo modalista* era uma, entre diferentes formas de doutrina monárquica. Parece-nos, pois, muito natural que, ao converter-se, por oposição ao erro que deixava, tenha olhado esta referência com simpatia antes de apreender completamente a doutrina cristã, na medida em que parecia conjugar-se muito melhor com o esquema ontológico plotiniano e porfiriano, onde as hipóstases procedentes do Uno são como que *modos* desse mesmo Uno, e ao mesmo tempo, com isso, afastava-se decisivamente do dualismo maniqueu. Para a questão monárquica *vide* Gustave Bardy, «Monarchianisme», in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t.10°, Librairie Letouzey et Ané, Paris, 1929, cols. 2193-2209; P.-Th. Camelot, «Monarchianisme», in *Catholicisme, Hier, Aujourd'hui, Demain*, t. 9°, Librairie Letouzey et Ané, Paris, s.d., cols. 536-543.

II PARTE

DA ORDEM
NOS
ESCRITOS DE CASSIÁCO

INTRODUÇÃO

Númida de sangue ardente, homem de carne e osso, berbere vindo do deserto onde o sol abrasa e a luz cega, Agostinho sempre manteve com a verdade, ou o que pensava ser a verdade¹, uma doação total, de alma e coração, fogosa e sem titubeios. Por isso, quando o maniqueísmo se apresentou como solução para os problemas cruciais que o atormentavam, e que a leitura do *Hortensio* agudizara — a existência do mal e o desejo de ser feliz —, abraçou-o como quem encontra o sentido da vida.

Após vários anos a ouvir os mestres maniqueus Agostinho, porém, começou a compreender a falência das suas soluções. Tinham começado por lhe prometer *razão* em vez de *autoridade*, e acabavam por lhe exigir credulidade na razão directa da sua impossibilidade de ensinar, pelo menos no sentido que Agostinho entendia e esperava tal ensino. Acabou por descrer do maniqueísmo e da própria possibilidade de alguma vez vir a encontrar a verdade.

Mas nele havia questões que nem a abstenção académica conseguia suster. E porque nunca abandonou a *rectitudo* na procura, o refrão da criança que o remetia para a Escritura, no jardim do seu amigo Simpliciano, em Milão, nos primeiros dias de Julho de 386, na sua interpretação, é o advento de uma graça providente que o vinha trabalhando e dispondo desde muito antes, graça que actuava *por dentro*, enquanto ele procurava *lá por fora*. Esta nova orientação do sentido global da sua vida, além disso, era confirmada racionalmente pela filosofia dos platónicos que, entretanto, conheceu.

Por isso, se a *μετάνοια* narrada no livro VIII de *Confissões* é o desfecho quase natural de um périplo de desilusão em que as relações entre *auctoritas* e *ratio* foram equivocadamente contrapostas, por outro, também representa a assunção consciente e livre de um novo projecto. O filho de Mónica sentiu que era este o *tempo oportuno* para romper definitivamente com os descaminhos do passado; os planos de vida que delineara e que com vanglória acariciara, não faziam mais sentido. Como o negociante de pérolas ao encontrar a de maior valor, vai, *vende tudo o que possui, e compra-a*². A *magna quaestio*, após tanto labor, encontrara pela primeira vez uma resposta com o peso da pergunta, pois só o facto histórico da revelação cristã, crê Agosti-

¹ *Confessiones*, IV, 16, 30.

² Mt 13, 44-45.

nho, pode realizar efectivamente aquilo que todas as filosofias tinham ansiado: a *vida feliz*³.

Logo após o «*tolle, lege*» do jardim de Milão, e a consequente decisão de mudança de vida, Agostinho retirou-se para a quinta do seu amigo Vercundo, acompanhado dos seus amigos e familiares⁴. Em Cassiciaco acontece, como disse com graça Marie de Gonzague, «o primeiro congresso de estudos agostinianos»⁵. Cassiciaco é pois, um porto de paragem e aprofundamento do sentido da conversão que o reorientará decisivamente na sua atribulada *viagem*. Simultaneamente, é o ponto de encontro de muitos rumos e a encruzilhada donde partem outros tantos itinerários. Porém, se a orientação global está já definida, como numa carta de marear, não o está ainda assim a rota precisa⁶.

Já muito foi dito sobre os motivos que terão levado Agostinho a sair de Milão para a quinta do seu amigo Vercundo, e todos eles com a sua pertinência própria. Refere-se a preparação para o baptismo, o mau estado da voz⁷ e

³ Cf. *De beata uita*, 2, 10; *De quantitate animae*, 33, 76. Continuam clássicas neste estudo as já citadas obras de Ragnar Holte, *Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Études Augustiniennes, Paris, 1962, e Henri-Irénée Marrou, *Saint Augustin et la Fin de la Culture Antique*, Boccard, Paris, 1938. A problemática ganhará muito se for confrontada com a crítica demolidora de Carlos Silva ao *desejo de felicidade* (cf. «A utopia da felicidade», in *Questão Ética e Fé Cristã. II*, Verbo, Lisboa, 1989, pp. 31-60), e ao modo como se faz *mentir as palavras*. E a contrario, afirma noutro texto, «O homem em questão...», p. 191: «Importa não esquecer a maneira como o modo mais prático da filosofia — como arte de realização do saber e da vida — traz, desde longe, outra diagnose que situa a falsa agitação, a emoção, a alienação patética em contraposição ao sério cuidado pela alma, pela felicidade»; cf. ainda Carlos Silva, «Plotino», in *Logos...*, IV vol., 1992, cols. 285-286.

⁴ É um traço do carácter de Agostinho que o liga à maior parte da experiência filosófica da Antiguidade tardia, e que podemos acompanhar em vários momentos das *Confessiones*: aspira ao retiro, à vida recatada do monge, mas sempre com um grupo de amigos. Neste caso vão com ele para Cassiciaco o seu filho Adeodato, sua mãe Mónica, seu irmão Naviário, Lartidiano, Rústico, Trigécio, Licêncio e Alípio. Para a importância da amizade na vida de Agostinho vide Mary McNamara, *Friends and Friendship for Saint Augustine*, AlbaHouse, New York, 1964.

⁵ «Un correspondant de Saint Augustin: Nebridius», in *Augustinus Magister*, I, p. 94.

⁶ *De beata uita*, 1, 5: «Ergo uides in qua philosophia quasi in portu nauigem. Sed etiam ipse late patet, eiusque magnitudo quamuis iam minus periculosum, non tamen penitus excludit errorem. Nam cui parti terrae, quae profecto una beata est, admoueam atque contingam, prorsus ignoro. Quid enim solidum tenui, cui aduic de anima quaestio nutat et fluctuat?» Este passo dá-nos bem conta do estado de espírito de Agostinho e que sentido tinha para ele o retiro de Cassiciaco: estudar os diferentes rumos que se abriam nesta «região da felicidade». De relevar, a partir do excerto, que Agostinho está perfeitamente convicto de que a religião cristã, a que aderiu com razão e convicção, pode ser tratada como uma filosofia. Estes diálogos, considerados por uns demasiado neoplatónicos, e por outros fundamentalmente estóicos, devem ser encarados a esta luz porque as diferenças ainda não são perfeitamente claras para Agostinho. Tendo em conta as rotas que o trouxeram ao «leite do cristianismo», está mais sensível às semelhanças que às diferenças, até porque está em vias de aprofundar as verdades da fé cristã.

⁷ Cf. *Contra academicos*, III, 7, 15.

necessidade de cuidar do peito — este motivo se bem que expressamente referido por Agostinho, foi mais uma oportunidade de deixar o ensino da retórica sem levantar celeuma⁸ —, o desejo de vida em comum.

Este último, sem dúvida, é uma das grandes motivações de Agostinho: desde sempre ele aspirara a um ideal de vida em comum, dedicada ao estudo, e a conversão acentuara tal orientação. Em ordem a este desejo de retiro, fomos encontrar em Milão, ainda antes da conversão, um Agostinho decidido a abandonar a multidão⁹ e, juntamente com os seus amigos, a fundar um falanstério para o *otium* filosófico. Tem agora oportunidade de encetar neste retiro um estilo de vida onde se conjugam o merecido *descanso do guerreiro* que se prepara para o baptismo, a *vita otium philosophandi*, vida comunitária de estudo, diálogo, oração que tanto o atraía. Em suma, o *nis Cassiciacum* representa o ideal a um tempo filosófico-religioso que nunca mais o abandonará, espaço de disponibilidade para procurar e escutar a *Sabedoria* — ὁ Λόγος — que os gregos tinham vislumbrado de longe e o cristianismo apresentava historicamente

⁸ *Contra academicos*, I, 1, 3: «(...) multum, mihi crede, gratulaberis, quod paene nullis prosperitatibus, quibus tenentur incauti, mundi huius tibi dona blanditia sunt, quae me ipsum capere moliebantur cotidie ista cantantem, nisi me pectoris dolor uentosam professionem abicere et in philosophia gremium confugere coegisset» (cf. *Confessiones* IX, 2, 4.5).

⁹ Cf. *Confessiones*, VI, 14, 24. François Décret pretende que este projecto cenobita pode ter sido influenciado pela iniciativa de Constâncio, em Roma, afirmando ainda que este círculo de amigos em Milão incluía alguns maniqueus, como é o caso de Romaniano. Contudo, se o maniqueísmo ainda acompanhou Agostinho até Milão, este projecto de «*fuga mundi*» configura-se-nos já mais influência neoplatónica do que maniqueia. Não esquecer, além disso, aconselha Peter Brown, *La vie de saint Augustin*, p. 134, que os «premiers monastères d'Occident ont été de ces "communautés laïques" telles que les concevaient des païens et des chrétiens à l'âme délicate». Seja como for, a figura de Romaniano pode ser muito útil para compreendermos a possível continuidade entre o malogrado projecto de falanstério milanês e o retiro para a *quinta de Cassiciaco*. Podemos, de facto, interrogar-nos por que razão a primeira obra, *Contra academicos*, é dedicada a Romaniano. Como de outras vezes, e tanto mais que o seu filho também se encontrava na quinta a iniciar-se na filosofia, deve ter sido ele (cf. *Contra academicos*, II, 2; e também Zenóbio, cf. *De ordine*, I, 7, 20), um dos principais financiadores do projecto. Isso, bem como a índole da obra e as expressões que Agostinho usa a abrir a obra («virtude», «fortuna», «possessão dos bens mais seguros») inclinam-nos mais a pensar que Romaniano teria já abandonado com ele o maniqueísmo, mas não o seguira ainda na adesão ao cristianismo, continuando a estar ligado à incerteza académica. Será a esse abandono que Agostinho se refere em *Contra academicos* II, 1, 2 — «(...) ut sub uno fremitu rationis et quodam coruscatione temperantiae uno die ille pridie saeuissima penitus libido moreretur?» — quando louva Romaniano por ter mudado de vida? Se não era assim, este poria o filho a estudar filosofia com Agostinho, um «renegado»? Esta argumentação pode colher na medida em que, se Romaniano não tinha autonomia intelectual suficiente para fugir ao fascínio de Agostinho, *Contra academicos* visa justamente trazê-lo de novo para o seu círculo. Mas, além disso, o que nos parece provar que Romaniano já abandonara os maniqueus é a expressão que Agostinho usa em *Contra academicos*, II, 2, 5: «Itaque cum admoto nobis fomite discessisses (...)» Isto é, Romaniano tinha abandonado o *fomes* (tição, tirso), provavelmente utilizado nas iniciações maniqueias (à for dos *mistérios* da antiguidade).

como o *Verbum* Encarnado. Aliás, o *modus vivendi* na quinta quase deixa já antever o ritmo de um mosteiro medieval: tempo partilhado entre estudo, oração, meditação e celebração dos *venerandos mistérios*¹⁰, canto dos salmos e trabalhos na quinta.

De regresso a África, após regularizar os negócios da família em Tagaste, será ainda e sempre esse ideal cenobítico que Agostinho abraça¹¹. E nem os trabalhos do sacerdote e do bispo anuviarão esse desejo. À luz deste ideal, que perpassa toda a vida de Agostinho, Cassiciaco assume particular importância, mesmo no que ainda poderia parecer as ingenuidades e o optimismo excessivo de um recém-convertido a uma filosofia espiritualista e à *via christiana*. É este ideal de vida o traço de continuidade do percurso agostiniano.

Se, como muitos pretendem, os diálogos trazem à luz preocupações aparentemente de foro mais filosófico¹², até por força da iniciação nessa via de Licêncio e Trigécio, devemos interrogar-nos o que significa «mais filosófico», pois tal expressão afigura-se-nos arrumação cómoda de investigador. Para o filho de Mónica, a finalidade da vida põe o homem todo em acção, e as distinções entre saberes são sobretudo perspectivas metodológicas e cómodas de uma *ratio cognoscendi* incapaz de abraçar tudo de uma vez. Por isso também não espanta que a *resposta* encontrada tenha dado sentido às questões do seu aparentemente múltiplo interrogar.

Dramaticamente, quer os diálogos resultantes das conversas havidas a partir de 9-10 de Novembro de 387, na quinta de Cassiciaco, quer os *diálogos* que inicia por via epistolar, quer ainda os vários *soliloquios* interiores que passou a escrito, podem e devem ser considerados na sua unidade¹³, não tanto pelo tempo, mas de modo eminente pelo escopo que os anima e pelas categorias lógicas, ontológicas e antropológicas que os estruturam e que, se de incoativas ainda não atingiram a clareza de outros escritos posteriores, começam já aqui a ganhar contornos¹⁴. Assim, neste ambiente edénico de um Outono lombardo,

¹⁰ Cf. *De ordine*, II, 17, 45; *Contra academicos*, III, 18, 43.

¹¹ Cf. *Epistulae* 126, 7; 17, 5; *Senno* 355, 1.

¹² Legitimação epistemológica de um *absoluto no conhecimento*, em *Contra academicos*; apresentação do homem como um *desejo de felicidade* e busca dos meios que lhe respondam, em *De beata vita*; configuração da topografia anímica, em *Soliloquia*, *De immortalitate animae*, *De quantitate animae*; atenção à ordem no mundo, expressão de uma *providentia omnimoda*, que nem o mal consegue lesar, em *De ordine*.

¹³ Fulbert Cayré, *Initiation à la Philosophie de saint Augustin*, Études Augustiniennes/Desclée de Brouwer, Paris, 1947, p. 93.

¹⁴ Fulbert Cayré, *Initiation à la Philosophie...*, p. 94: «La part philosophique de la philosophie en ces dialogues ne doit être ni exagéré, ni déprécié. M. Alfarié lui a manifestement fait trop de place dans sa thèse en négligeant ce qui y revient au christianisme, au profit du néo-platonisme, qui aurait vraiment dominé dans l'esprit d'Augustin jusqu'aux premières années du retour en Afrique. Quelle que soit alors l'influence de Plotin sur sa pensée, il est bien chrétien, et on en trouve des

na Primavera da sua vida, começa a jorrar a torrente durante anos contida. E a este manancial, *sicut cervus ad fontes*¹⁵, retornou sem cessar o pensamento ocidental.

Um dos problemas que têm ocupado e dividido os investigadores da obra de Agostinho tem a ver, justamente, com o valor que se deve atribuir aos seus primeiros escritos¹⁶. Duas posições extremas, a nosso ver, devem ser evitadas.

Por um lado considerar os *diálogos* — género literário com uma já longa história na Antiguidade —, apenas um invólucro, um *prato* em que Agostinho nos serve as suas reflexões íntimas, não sendo mais históricos que os do mestre da Academia ou os de Cícero. Ao negar validade histórica aos acontecimentos narrados, esta posição considera-os roupagem literária e, se tem a vantagem de nos chamar a atenção para os recursos estilísticos e formais a que o *ex-rhetor* deita mão, acaba por ser insustentável em face dos tantos elementos que indiciam um núcleo histórico substancial e inequívoco¹⁷.

A outra tese a ser evitada considera que os diálogos expressam *ipsis verbis* as conversações efectivamente havidas entre Agostinho, Licêncio, Trigécio, Alípio, Mónica, etc. Se a figura do estenógrafo nunca deixa de estar presente, condicionando a própria ordem interna dos temas abordados, e determinando às vezes a interrupção do diálogo, já os *Proémios* dedicatórios, o desenvolvimento, as figuras de estilo, os *tropos* da argumentação, permitem afirmar que Agostinho retocou posteriormente os fios argumentativos, aplicando os cânones estilísticos que o género solicitava. Mas se alguma licença ficcional pode e deve ser admitida¹⁸, e se as diferentes personagens podem significar alegoricamente momentos da vida de Agostinho¹⁹, o fundo histórico manifesto em tantos detalhes, em pressupostos atemáticos, parece-nos incontornável. Não que Agostinho não tivesse inteligência e engenho para criar diálogos absolutamente verosímeis. Mas nesse caso algumas pequenas incongruências contradiriam esse objectivo. Dir-se-á: mas isso também faz parte da ficção; pequenas

traces manifestes en tous ses écrits. Il est d'ailleurs aussi philosophe et en face du néo-platonisme il trace nettement sa voie personnelle par quelques thèses définitives.»

¹⁵ Cf. *Confessiones*, XI, 2, 3.

¹⁶ Cf. Charles Boyer, *Christianisme et néo-platonisme...*, pp. 16 ss. Goulven Madec, «L'historicité des Dialogues...», pp. 207-231.

¹⁷ Vide Françoise Lejard, «Estudio literario de los diálogos de Casiciaco», in *Augustinus* 21 (1976), pp. 371-381.

¹⁸ Charles Boyer, *Christianisme et néo-platonisme...*, p. 17: «D'abord, ce sont des "dialogues". Ils appartiennent à un genre littéraire, qui a ses coutumes, ses libertés, ses manières de parler. Une part de fiction y est admise. (...) Enfin, étant avertis qu'ils composaient un dialogue, les interlocuteurs pouvaient parfois conformer leurs discours aux règles du genre. Il nous semblerait peu prudent que l'on s'obligeât à prendre toujours les *Dialogues* selon la rigueur de la lettre» (cf. também José Oroz Reta, «El lenguaje en los primeros escritos...», pp. 115 ss.).

¹⁹ J. W. Dewart, «La autobiografía de Casiciaco», in *Augustinus* 31 (1986), pp. 49-50.

discrepâncias aparentemente involuntárias dariam um toque de falha, própria da medida humana, aumentando a verosimilhança dos diálogos. Isto, em nosso entender, seria levar demasiado longe um *ludus* do qual não se vislumbra a finalidade. E, ao mesmo tempo, é uma posição difícil de sustentar até ao fim sem ferir a própria *rectitudo* e probidade de Agostinho. Mas — este é o aspecto mais importante e que dirime de vez a questão, pelo menos quanto aos objectivos que temos em vista —, ainda que se lhes negasse todo e qualquer valor histórico, nem por isso eles deixariam de ser testemunhos credíveis sobre o pensamento de Agostinho nesse momento²⁰. A nossa posição, portanto, no sentido para que apontam as mais recentes investigações, aceita a historicidade dos factos referidos que estão na base dos diálogos, historicidade nuclear essa que, por outro lado, o iniludível tratamento literário dos factos não infirma.

Um aspecto colateral, não muito importante para a nossa investigação, mas ainda assim tangente com o problema anterior, diz respeito à localização da *villa* do seu amigo Verecundo, local que só conhecemos pela referência de Agostinho²¹. Para além das tentativas de remontar filologicamente das actuais localidades de Cassago e Casciago, até ao repouso de *Cassiacum*, a referência que Licêncio dá numa carta, identificando alguns pormenores orográficos que rodeavam a *villa*, tem sido utilizada por alguns historiadores, sobretudo os que defendem Casciago, para estabelecerem alguma pertinência na decisão por uma daquelas localidades, já que ambas reivindicam para si terem acolhido o convertido do jardim de Milão²². E se é certo que não é nosso objectivo dirimir, ou

²⁰ Se bem que não nos dêem toda a vida íntima (religiosa e intelectual) de Agostinho. Por isso, e no confronto dos diálogos com as *Confessiones*, nunca os poderíamos considerar sobretudo como *journal intime*. Charles Boyer, *Christianisme et néo-platonisme...*, p. 18: «On doit s'attendre à ce que les *Dialogues*, malgré leur autorité de journal intime, nous racontent saint Augustin avec plus de confusion, avec un moindre sentiment des proportions, et par là même avec moins de vérité que les *Confessions*.»

²¹ Há uma pergunta ritual que quase todos os estudiosos deste período se sentem obrigados a fazer: *onde fica afinal Cassiacum?* De facto, não se conhece até hoje nenhuma outra referência, seja de que natureza for, sobre Cassiacum, o que inviabiliza qualquer tentativa de confronto histórico-geográfico. É apenas em *Confessiones*, IX, 3, 5 que Agostinho se lhe refere nestes termos: «(...) fidelis promissor reddes Verecundo pro rure illi eius Cassiacum, ubi ab aestu saeculi requievimus in te amoenitatem sempiternae iuventutis paradisi tui, quoniam dimisisti ei peccata super terram in monte incaseato, monte tuo, monte uberi (...)» Mas esta referência nas *Confissões*, 10-12 anos volvidos, redigida em latim e por um africano cuja pronúncia nem era das melhores — *De ordine*, II, 17, 45: «adhuc in multis uerborum sonis Itali exagitant et a me uicissim, quod ad ipsum sonum attinet, reprehenduntur.» — terá respeitado completamente o topónimo de uma língua autóctone, talvez de substracto pré-romano? Será por isso que Agostinho é o único a referir tal lugar?

²² Na *Epistula* 26, 4, escrita provavelmente em 392-393 e endereçada a um Licêncio transviado da *sapientia christiana* (cf. *Epistula* 32, 3-5), Agostinho transcreve um poema (*Carmen ad Augustinum*) que o jovem lhe enviara um pouco antes e no qual descrevia, se bem que poeticamente, a antiga paisagem de Cassiacum:

mesmo discutir grandemente a questão, pois é irrelevante para o nosso objectivo, não gostaríamos de passar sem dizer uma palavra sobre estoutra *vexata quaestio*²³ agostiniana até porque, como veremos em *De ordine*, Agostinho

«O mihi transactos reuocet si pristina soles
laetificis aurora rotis, quoslibera tecum
atque tempantes et candida iura bonorum
duximus Italiae medio montesque per altos!
non me dura gelu prohibebit frigora cano
nec fera tempestas Zephyrum fremitusque Borini,
quin tua sollicito premerem uestigia passu.
hoc opus ut iubeas tantum.»

«Oh, se a pristina Aurora com faustas quadrigas
me devolvesse os tempos da tua companhia,
quando juntos fruíamos o livre retiro
e o cândido voar dos bons
no coração da Itália e pelos altos montes!
Nem o rigor dos Zéfiros, nem o frémito do Bóreas,
me impedirão de seguir-te com solícito pé.
Basta que o ordenes!»

²³ Luigi Beretta, «Rus Cassiacum: Bilancio e Aggiornamento della vexata quaestio», in *Agostino e la Conversione Cristiana*, Col. Augustiniana-Testi e studi, I, Edizione Augustinus, Palermo, 1987, p. 67: «Tra queste ragioni [o autor acaba de referir as diferentes circunstâncias que a este propósito têm apaixonado os historiadores, bem como a sua natural curiosidade] va sottolineato l'aspetto squisitamente storico, che si pone come obiettivo la reale ubicazione della villa di Verecundo e del rus Cassiacum. Non possiamo neppure trascurare le implicazioni sentimentali ed emotive, che ravvivano il desiderio di poter ripercorrere e rivisitare oggi i "luoghi della conversione" di Agostino, che definirono tra l'altro lo scenario dei Dialoghi. (...) Ciò soprattutto in considerazione questi paesi e l'episodio del soggiorno di Agostino ha prodotto una particolare tradizione religiosa e popolare, che si è nutrita ed ha aiutato ad apprezzare la figura del santo, alimentando in varie epoche, ma anche recentemente, iniziative di vasto respiro e di grande interesse.» Cf. a excelente bibliografia sobre o estado da questão, seja para os que já desistiram da localização por falta de documentação, seja para os que estão *absolutamente certos* de terem localizado Cassiacum, seja, como é o caso do autor, os que vão pela *média via* da probabilidade. Para além do testemunho filológico não de todo conclusivo, o autor aduz outros elementos (antiguidade na tradição cultural do santo, elementos histórico-literários, elementos arqueológicos, etc.) que, se dão alta probabilidade a que a quinta de Verecundo se situasse em Cassago in Brianza (a 35 km de Milão), praticamente excluem a hipótese de ser a actual Casciago (a 55 km de Milão). Contra esta conclusão de Luigi Beretta, vide o texto de Silvano Colombo, «Ancora sul rus Cassiacum di Agostino», in *Agostino e la Conversione Cristiana*, Col. Augustiniana-Testi e Studi, I, Edizione Augustinus, Palermo, 1987, pp. 85-92. A sua argumentação procura responder à pergunta «o que era o "rus Cassiacum"?, desenvolvendo o sentido da expressão «mons incaseatus» (que Agostinho retira do Sl 67, 16) e religando o contexto do Salmo com o das «altas montanhas» do poema de Licêncio, conclui que as características de Casciago se coadunam melhor com o que Agostinho diz [cf. também Othmar Perler e Jean-Louis Maier, *Les Voyages de saint Augustin*, Études Augustiniennes, Paris, 1969, pp. 179-196; e Othmar Perler, «Recherches sur les Dialogues et le site de Cassiacum», in *Augustinus* 13 (1968), pp. 345-352]. Quanto à distância entre Cassiacum e Milão, as constantes viagens de Alípio a esta cidade foram uma pista pela qual os investigadores tentaram estabelecer uma distância aproximada que confirmaria também a hipótese de Cassago. Quando logo no início da discussão sobre os académicos Alípio informa que tem de se ausentar, se levamos em linha de conta que o sol se punha nessa altura do ano por volta das cinco horas da tarde, e que Alípio não desejaria viajar de noite, desde a saída do debate até ao pôr do sol haveria aí umas quatro ou cinco horas de sol. Não sabemos propriamente qual o andamento de Alípio, mas por testemunhos coevos (*Corpus Iuris Civilis*, I, Digesta 2, 11, 1 ed. Mommsen-Krüger, Berlim 1954, 52 e Procopio di Cesareia, *La guerra Gotica*, VI, 21, 2, apud Luigi Beretta, «Rus Cassiacum...», n. 27, p. 72) a velocidade dos viajantes civis ou militares andaria por

recorre amiúde ao paralelo entre a ordem manifesta pela beleza outonal da paisagem lígure²⁴, e outra *ordo universalis*, a um tempo gnosiológica, ontológica e ética. Esta beleza exterior, expressão sublime de *ordem* e epifania de outra Beleza é aqui, incontestavelmente, uma importante via para aceder ao princípio de toda a ordem e beleza, configurando assim uma abertura religiosa. Esta *attentio*, apesar de tudo, converter-se-á rapidamente em *intentio*, porque o interior mostra-se-lhe sempre excedente em relação à exterioridade. Importa, deste modo, atentar na moldura viva dos escritos: a naturalidade, os pormenores, o seu carácter cordial, ameno, não forçado, como que em *simpatia* com o divino, com os outros e a natureza; esta paisagem outonal feita doirados poentes; tudo isto não podia deixar de emocionar, quase franciscanamente, o esteta do *De ordine*²⁵.

De facto, muita vezes Agostinho se refere ao ambiente envolvente, à quietude campestre que lhe recorda, *a contrario*, a irrequietude da sua vida anterior. Este ambiente, com os seus abundantes bosques²⁶, campos de cultivo, prados²⁷, já com uns acenos de neblina a prenunciar o inverno²⁸, mas ainda com dias de brilhante sol²⁹, é o pretexto para entabular profundas reflexões ontológicas, éticas e religiosas com os seus amigos e com Mónica.

5-10 km/h e entre 70-80 km/dia. Assim, a quinta de Verecundo com alguma probabilidade, deveria ficar entre os 25 e os 40-50/km de Milão, o que concorda com o que acima concluímos sobre a maior pertinência de Cassago. É provável que as deslocações de Alípio a Milão se prendessem com a conclusão de assuntos relacionados com a sua profissão de advogado, que também abandonara quando Agostinho renunciara a ser professor de retórica. Esta observação colhe ainda mais pertinência pelo facto de no *Contra academicos* I, 2, 5, dizer que, nesta contenda, prefere antes ser juiz que parte — «Huius quaestionis, inquit, iudicem me tutius puto. Cum enim iter mihi in urbem sit constitutum, oportet me onere alicuius suscipiendae partris releuari, simul quod facilius iudicis partes quam cuiusquam defensionis cuipiam delegare possum.» — Ora se nesta prefere ser juiz, é porque noutras não era juiz, mas parte e, tendo em conta que estava para viajar, é provável que ao referir-se definitivamente a *esta*, a queira contrapor com *outra* que o aguardava em Milão. Este tom jurídico da sua intervenção é reforçado em *Contra academicos* I, 3, 8, ao dizer que ainda não teve ocasião de exercer o seu ofício, e que a partida o obriga a interromper a participação no juízo: «Suscepti a me officii nondum partes esse uosmet ipsi mecum recognoscitis. Sed quoniam iam dudum disposita profectio interrumpere me compellit, pro meo quoque munere geminatam sibi potestatem particeps mecum iudicii non renouet usque in reditum meum.»

²⁴ Cf. *De quantitate animae*, 31, 62.

²⁵ Cf. *De ordine*, II, 11, 34.

²⁶ *De ordine*, I, 5, 12.

²⁷ *De ordine*, II, 1, 1; *Contra academicos*, III, 1, 1; *De beata uita*, 4, 23.

²⁸ *De beata uita*, 4, 23

²⁹ É de ter em consideração uma nota de Luigi Beretta: se hoje o Outono começa em 23 de Setembro e vai até 22 de Dezembro, no tempo de Agostinho, e de acordo com o calendário rural de Varrão, começava 23 dias depois da entrada do sol na constelação do Leão, o que anda aproximadamente por meados de Agosto.

Para concluirmos estas breves nótulas de índole histórico-geográfica, gostaríamos ainda de referir rapidamente a possível relação cronológica entre os escritos³⁰. O modo de composição destas primeiras obras, entrecruzando-as e sobrepondo-as parcialmente umas nas outras a nível temporal, espacial, temático, dramático, etc., não facilita a tarefa. Mas esta é a forma de trabalhar de Agostinho a que sempre permanecerá fiel. Se por natureza era um espírito sintético, por formação literária era um analítico. Isso faz com que se desdobre em mil maneiras de tentar trazer à linguagem do conceito e da ideia, que não apenas à linguagem poética, essas intuições fulgurantes.

O primeiro diálogo a ser começado, até pela série em que Agostinho os ordena nas *Retractationes*, pelo menos em termos dramáticos, foi *Contra academicos*. E se em nosso entender isso é altamente significativo, como tentaremos mostrar, por outro lado importa não desatender que aquela imbricação de que falámos, potencia a unidade relacional de todos os escritos. A maioria dos que se dedicaram a precisar a cronologia agostiniana considera que o *Contra academicos* foi começado no dia 10 de Novembro de 386³¹ e continuado nos dias 11 e 12, no que ao livro primeiro diz respeito. O livro segundo terá sido terminado nos dias 22 e 23, e o terceiro e último livro foi terminado no dia 24 ou 25 de Novembro. Quanto ao *De beata uita* não há quaisquer dúvidas: o primeiro e o segundo capítulos foram começados e acabados no dia 13, dia do trigésimo segundo aniversário natalício de Agostinho, o terceiro no dia 14, e o quarto no dia 15.

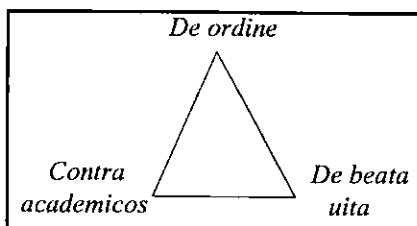
O diálogo *De ordine* é o que tem provocado maior polémica. A hipótese de Othmar Perler parece-nos ser a mais consistente. Como veremos, o diálogo começa de madrugada: Agostinho costumava ficar a segunda parte da noite a orar, e nessa noite a sua atenção foi alertada pelo barulho irregular das águas que corriam numa quelha, perto da casa. No decorrer da discussão que se segue, no quarto de Licêncio e Trigécio, Agostinho olha para a janela, crê que já está a amanhecer e, utilizando uma passagem de Terêncio, responde a Licêncio: «vejo que um novo entusiasmo se apodera de ti. Mas exporei o meu parecer durante o dia, que parece avizinhar-se já, a não ser que seja da lua o fulgor da janela.»³² Prossegue o debate, e só bastante mais tarde o dia apareceu,

³⁰ Othmar Perler, Jean-Louis Maier, *Les Voyages...*, pp. 179-196, e ainda Anne-Marie La Bornadière, *Recherches de chronologie agostinienne*, Paris, 1965. Este problema fora já tratado por D. Ohlmann na obra acima referida (*De S. Augustini dialogis...*, pp. 8-17, a que não tivemos acesso directo) — «Num ut Ciceronis ita Augustini illi dialogi sint ficti?»

³¹ Othmar Perler, «Recherches sur les Dialogues...», p. 347. O autor cita contudo outros estudos que propõem o dia anterior, prolongando o I livro do diálogo pelos dias 10 e 11.

³² *De ordine*, I, 7, 20: «Noua nunc religio isthaec inte incessit cedo — inquam —. Sed quod uidebitur, per diem respondebo, qui mihi iam uidetur redire, nisi lunae est ille qui fenestris fulgor inducitur» (cf. Terêncio, *In Andria*, 730).

significando que a dúvida de Agostinho tinha fundamento: de facto, o fulgor observado através do vidro fosco da janela era da lua, e não o arrebol da aurora. Por outro lado, sabemos que este debate foi começado depois do *De beata uita*, ou seja, depois de 15 de Novembro. Mas então em que dia? Dia 20 é o mais provável³³.



Estes três textos escritos no lugar de Cassiciaco formam assim, uma espécie de rede triangular, cujos vértices são cada um destes diálogos. *Contra academicos* — se quisermos continuar a manter a metáfora geométrica e a tríade aritmética, tão ao jeito de Agostinho³⁴ —, num tri-

ângulo isósceles na vertical, é representado pelo vértice por onde Agostinho começa. A metáfora aqui é dinâmica e protensiva. A estrutura ontológica

³³ Segundo os cálculos do Prof. M. Schürer, do *Instituto Astronómico de Berna*, na noite de 19 para 20 de Novembro de 386 a lua pôs-se por volta das 6 horas da manhã, e o sol nasceu cerca das 07:30h. No dia anterior a lua tinha-se posto cerca das 04:30h, tempo excessivo até ao nascer do sol, segundo o *De ordine*. Portanto, terá sido na noite, ou melhor, ao amanhecer do dia 20 de Novembro de 386, e não no dia 16, ou 17, como alguns alvitram (cf. Régis Jolivet, «Introduction au *De ordine*», in *Oeuvres de Saint Augustin*, IV. — *Dialogues philosophiques*, BA, Desclée de Brouwer, Paris, 1948, p. 293), que começou este diálogo, continuando na manhã do dia 21 e terminado com o segundo livro no dia 25. Contudo, para a questão temática que nos ocupa, estas minudências são mais ou menos irrelevantes. Teríamos, assim, segundo Othmar Perler, «Recherches sur les Dialogues...», pp. 347-348:

Data	Livro	Hora
10 Novembro	<i>Contra academicos</i> , I, 2, 5-4, 10	Tarde
11 Novembro	<i>Contra academicos</i> , I, 4, 11-5, 15	Tarde
12 Novembro	<i>Contra academicos</i> , I, 6, 16-19, 25	Manhã
13 Novembro	<i>De beata uita</i> , I, 7 - II, 16	Tarde
14 Novembro	<i>De beata uita</i> , III 17-22	Tarde
15 Novembro	<i>De beata uita</i> , IV 23-26	Tarde
16-19	Estes dias devem intercalar-se para perfazer os 7 dias durante os quais o diálogo <i>Contra academicos</i> foi interrompido	
20 Novembro	<i>De ordine</i> , I 3, 6-8, 24	alvorecer e manhã
21 Novembro	<i>De ordine</i> , I 9, 27-11, 33	manhã
22 Novembro	<i>Contra academicos</i> , II 4, 10-10, 24	manhã e tarde
23 Novembro	<i>Contra academicos</i> , II 11, 25-13, 30	tarde
24 Novembro	<i>Contra academicos</i> , III 1, 1-fim	manhã e tarde
25 Novembro	<i>De ordine</i> II 1, 1-fim	manhã e tarde

(ou pouco depois)

³⁴ Cf. *De quantitate animae*, 8, 13 — 10, 16; *De musica*, I, 12, 20-21.

inamissível tem o seu fulcro no vértice superior, representando *De ordine*, donde estão suspensas³⁵ todas as outras dimensões; a metáfora aqui é estática, estrutural, hierárquica. O princípio dinâmico e vértice tensor é representado por *De beata uita*. Neste, o desejo de felicidade retroage sobre o desejo de conhecer, à maneira de uma causa final, e orienta-o para a verdade; ao mesmo tempo, protraí a alma para o sumo bem.

Desta maneira, o desejo de felicidade — ao nível ontológico e psicológico — é o lugar comum aonde convergem e donde divergem todos os escritos. E se o neoplatonismo, a partir deste desejo, mais se configuraria como uma *filosofia da inação* alcançada no êxtase místico, a filosofia de Agostinho arreda esse escolho e desabrocha numa *filosofia da acção*, para a qual foi decisiva a progressiva redescoberta da experiência cristã e da sua valorização positiva do tempo e da diferença ontológica. Foram, contudo, os platónicos os primeiros a ajudar na abertura do seu espírito à existência da realidade espiritual e inteligível. Esta descoberta da *causa essendi* como ser inteligível, eterno, imutável, necessário, supõe já o exercício da inteligência por que foi superado o cepticismo. Transversalmente, todo este exercício espiritual impõe a purificação do olhar³⁶ e a rectidão do coração, culminando assim na afirmação do homem como uma tarefa moral, a única por que ele cumpre o seu destino.

Não se esgota, porém, nestes três textos nucleares, o que chamamos *escritos de Cassiciaco*. Com esta expressão, mais do que o lugar onde a trilogia foi escrita, queremos significar o espírito do lugar e o momento agostiniano que se prolonga até ao retorno a Milão e, portanto, presente ainda noutros textos coevos.

Está neste caso o *diálogo da alma consigo própria*³⁷ chamado *Soliloquia*, reflexões íntimas que Agostinho foi fazendo ao longo de alguns meses, em Cassiciaco e Milão, tendo sido passado a escrito nesta cidade, enquanto esperava pela água lustral da Vigília Pascal do Sábado de Aleluia, de 24 para 25 de Abril de 387. O opúsculo *De immortalitate animae* aparece como tentativa de resolver

³⁵ A metáfora da «suspensão dos seres» da *causa essendi* é neoplatónica (cf. *Enéades*, I, 7, 1; II, 9, 8), mas também judaico-cristã, sendo bastante utilizada pelos Padres e autores cristãos, quando comentavam o *Êxodo*.

³⁶ *De quantitate animae*, 30, 61: «(...) et ad quam cernendam mentis acies satis purganda est.»

³⁷ Cf. *Soliloquia*, II, 7, 14. Esta obra constitui a primeira da «segunda trilogia» — *Soliloquia*, *De immortalitate animae*, *De quantitate animae* — dos chamados «diálogos filosóficos», a aceitarmos a arrumação proposta Fulbert Cayré, *Initiation à la Philosophie...*, pp. 93-94. Uma «terceira trilogia» de diálogos filosóficos será constituída por *De musica*, *De libero arbitrio* e *De magistro*. A arrumação é interessante e tentadora, mas talvez um pouco forçada. A sua introdução está demasiado colada à sucessão cronológica — e mesmo assim sem atender às sobreposições e entrecruzamentos —, quando a nosso ver a leitura deve ser mais circular-reticular, e, sendo assim, a «segunda trilogia» já estrutura interiormente a primeira.

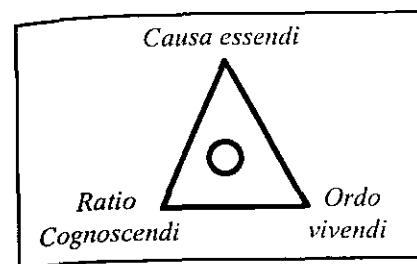
as dificuldades relativamente à imortalidade da alma, com que termina a meditação de *Soliloquia*³⁸. Terá começado a ser escrito em Milão, depois do baptismo, e terminado em Roma, em 377-388, sendo por seu turno prosseguido pela sistematização de *De quantitate animae*. Para lá de um certo menosprezo com que Agostinho se lhe referirá mais tarde, talvez por ser um conjunto de notas pessoais (*commonitorium*) à margem da leitura de Porfírio³⁹, *De immortalitate animae* é um texto soberbo para a compreensão da *visão de ser* que o animava em Cassiciaco/Milão. Existem ainda algumas cartas deste período que não é possível datar com toda a exactidão, contendo elementos importantes para a compreensão do seu esquema ontológico em estruturação. Todos os textos referidos, que utilizaremos para caracterizar o momento do pensamento agostiniano e designaremos pela expressão *escritos de Cassiciaco*, constituem o tecido intermédio — rede, *textum* — digamos assim, fixo naqueles três pólos fundamentais e aos quais se podem e devem sempre referir.

Não esqueçamos ainda que *De musica* — parte de um projecto mais ambicioso para desenvolver o *septenário liberal*, desiderato que nunca concretizou na íntegra, e de que o *De doctrina christiana* apresenta as linhas mestras —, foi talvez começado em Milão. Contudo, com excepção do livro VI, é um texto preso da tecnicidade que o escopo exigia.

Indicámos inicialmente uma das dificuldades que se colocam a quem quer dilucidar estes textos temporãos de Agostinho e encontrar-lhes outras hierarquias de enunciados, eventualmente novos nexos e articulações: o excesso de *sugeríveis* dos textos, precisamente também a fonte da sua inesgotável fecundidade. Se, em parte, isso resulta do facto de os escritos serem um híbrido de diálogos efectivamente havidos com posteriores reordenações, por outro, este é o momento em que a *palavra*, até aí exercida quase só oralmente, começa dar lugar à escrita. Se o projecto de um saber sistemático parece atraí-lo e orientá-lo imediatamente — indício exterior do desejo de ordem que o invadia —, logo o ímpeto assistemático, como seria talvez de esperar de um espírito que não queria antolhos, toma conta do seu aparato.

³⁸ O opúsculo *De immortalitate animae* foi publicado contra vontade de Agostinho, que, em *Retractiones*, I, 5, 1, o acha muito obscuro: «Quod primo ratiocinationum contortione atque breuitate sic obscurus est, ut fatiget, cum legitur, etiam intentionem meam, uixque intellegatur a meipso.»

³⁹ É a hipótese de Henrich Dörrie e Jean Pepin; cf. Goulven Madec, «Le spiritualisme agustinien à la lumière du *De immortalitate animae*», in *L'Opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano. Agostino nelle terre di Ambrogio (1-4 ottobre 1986)*, Col. Augustiniana-Testi e studi, II, Edizione Augustinus, Palermo, 1987, pp. 182 ss.; F. de Capitani, «Platone, Plotino, Porfírio e Sant'Agostino sull'immortalità dell'anima intesa come vita», in *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* 76 (1984/2), pp. 230-244.



Apesar disso, neste *lusco-fusco* a um tempo vespertino e matinal⁴⁰, procuraremos mostrar que os escritos temporãos de Agostinho se podem congregar em torno de uma finalidade comum, que é a da determinação da *ordem* da realidade. Uma convicção de base antimaniquieia orienta toda a pesquisa de Agostinho: tal ordem só pode ser uma. Agostinho compreendeu as aporias de todas as cisões gnosiológicas, ontológicas e éticas por onde a sua vida e o seu pensamento se perderam. Todavia, e sem nunca deixar de ser uma, ela polariza-se numa tríplice relação que já acima detectámos, ao apresentar os diálogos: *ratio cognoscendi*, *causa essendi*, *ordo vivendi*⁴¹. Apenas as abordamos sucessivamente por exigência expositiva e por impossibilidade de, ao mesmo tempo, dar conta do tríplice âmbito. Porém, poder-se-ia começar, indiferentemente, por qualquer delas, desde que se mantivesse a visão sinóptica, uma vez que cada uma supõe e exige sempre as restantes, o que a própria imbricação cronológica da redacção legítima. Pode, pois, aplicar-se-lhes o mesmo esquema triangular de leitura proposto para as primeiras três obras.

Do ponto de vista da descoberta, o percurso começa por refutar o cepticismo em ordem a um conhecimento verdadeiro e indubitável — estabelecimento de uma *ratio cognoscendi*, cujo núcleo será a auto-evidência da interioridade, a qual se dá ordenada no exacto momento em que se reconhece como *cogito*, isto é, em que tem a intuição experiencial de *si mesmo*, e daí se alça à Verdade subsistente. Para cumprir o desiderato principal de toda a vida racional — *beatus esse* — o *cogito* exige, quer a montante, como condição, quer a jusante, como consequência, uma *rectitudo vivendi*. A reflexão agostiniana neste particular assume e continua as reflexões do helenismo tardio, acerca dos *finis do hominem*, fecundadas já pela novidade moral e revelacional do Cristianismo.

Foi esta a ordem que decidimos seguir. Todavia, na exposição cruzámos continuamente os textos, procurando com esta circularidade compreendê-los sempre mais. Outras vezes, contudo — apesar de ser esse o processo que Agostinho utiliza preferencialmente — reconhecemos que a rede tecida deste

⁴⁰ Cf. *De ciuitate Dei*, XI, 29.

⁴¹ Este esquema, que a maturidade de *De ciuitate Dei* apresenta nas suas principais linhas-força, já se encontra presente na primeira *trilogia* de Cassiciaco. É isso que procuramos mostrar. *De ciuitate Dei*, VIII, 4: «Fortassis enim qui Platonem ceteris philosophis gentium longe recteque praelatum acutius atque ueracius intellexisse atque secuti esse fama celebriore laudantur, aliquid tale de Deo sentiunt, ut in illo inueniatur et *causa subsistendi*, et *ratio intellegendi*, et *ordo vivendi*: quorum trium, unum ad naturalem, alterum ad rationalem, tertium ad moralem partem intellegitur pertinere.» (itálico nosso)

modo pode ser ainda ilusória. Certos textos perdem a sua acutilância peculiar, a sua força provocatória original se os cruzamos com outros que os explicam, enquadram e, de algum modo, os prendem. Em alguns momentos compreendemos *por dentro* que a palavra escrita pode ser mais luminosa por si só, colhida na familiaridade e na cumplicidade ontológicas de autor e leitor, do que através de interpostas hermenêuticas, fossem do próprio autor ou de outrem. Mas o trabalho tem as suas exigências.

Posto isto, como na I Parte da investigação analisámos *per speculum*, as linhas fundamentais do que Agostinho considera a *desordem* da sua vida e do seu pensamento — materialismo/maniqueísmo, tendo aí ficado bem patente a dificuldade de encontrar ordem entre *ser, pensar e agir* — até ao progressivo esclarecimento da consciência e à sua decisão definitiva pela experiência cristã, no Verão de 386, vamos ver a seguir como, e a partir de que categorias, Agostinho configura tal ordem.

De qualquer modo, as três dimensões que relevamos no pensamento temporão do futuro pastor de Hipona, são meras guaritas e nesgas de observação, ou então canais aonde tentamos conduzir o *mar* de Agostinho, certos, porém, de que muita água transbordará destas calhas inevitavelmente apertadas.

CAPÍTULO I

*Ratio cognoscendi*⁴²

⁴² *Contra academicos*, III, 20, 43: «— Ita enim iam sum affectus, ut quid sit uerum non credendo solum sed etiam intellegendo apprehendere impatienter desiderem.»

1.1. Soliloquia ou uma 'protréptica da alma'

A obra onde Agostinho recolheu as suas meditações e diálogos íntimos — *Soliloquia* —, no que diz respeito à questão do conhecimento, ou seja, quanto à possibilidade de verdade em geral, e do conhecimento de si e de Deus em particular, pode chamar-se o seu *discurso do método*.

De facto, esta *meditatio*⁴³ fortemente platonizante, pertencente ao ciclo de Cassiciaco e concluída em Milão, nos princípios de 387, marca transversalmente toda a posterior orientação agostiniana sobre o conhecimento. Basta folhear *Confissões* ou *De Trinitate* para confirmar imediatamente esta consideração genérica.

Todavia, não é qualquer conhecimento regional que Agostinho procura, mas um conhecimento total, que informe toda a sua vida afectiva, intelectual e ética⁴⁴. É por causa disso que ele escreve — «*ergo scribendum est*» — como se a passagem ao acto de escrever mobilizasse as energias catalisadoras da própria mudança de vida. Não bastam bons propósitos e intenções; importa agir, cumprir efectivamente. Não basta querer: é preciso que a vontade mova à acção. E escrever pode ser uma primeira e ainda incoativa forma de um *agere* mais comprometido, porque escrever é testemunhar, com tudo o que isso supõe e implica.

Problematizemos, contudo, este ponto de partida: se Agostinho procura a ordem do conhecimento, cujo alcance se quer ético, significará isso que é preciso primeiro saber, para depois agir rectamente? Este *solilóquio* visa justamente mostrar o equívoco de tal perspectiva⁴⁵. Um conhecimento com escopo ético supõe desde logo uma ética do conhecimento. Daí a importância da

⁴³ A dramatização interior é um fecundíssimo modo de procura da verdade — *Soliloquia*, II, 7, 14: «Cum enim neque melius quaeri ueritas possit, quam interrogando et respondendo (...)». Neste caso a dramatização entre a *Razão* e *Agostinho* é uma forma de procura de verdade através de um desdobramento interior, cujas conclusões, sejam da *Razão*, são *públicas*, isto é, estão num plano de verdade inteligível por qualquer ser racional (cf. *Confessiones*, XI, 3, 5; XII, 25, 34-35). Assim, só se for imprescindível na economia da argumentação é que atribuiremos discriminadamente uma consideração à *Razão* ou a *Agostinho*.

⁴⁴ *Soliloquia*, I, 1, 1: «Quaerenti memeteipsum ac bonum meum, quidue malum vitandum.»

⁴⁵ O mesmo problema se coloca no âmbito da relação fé-razão: importa crer para compreender, ou é preciso primeiro compreender para depois crer? Agostinho está apostado em fazer explodir esta lógica exclusivista, na medida em que ela não dá conta que a acção *absolve* naturalmente as aporias (cf. *De ordine*, II, 6, 18).

protreptica, cuja finalidade é fomentar um clima de cordial procura, de purificação e rectidão interiores⁴⁶, o que, por seu turno, implica a existência de um horizonte pré-compreensivo no acto de conhecimento. Importa por isso, encontrar as nervuras fundamentais, bem como as aporias internas, do mais neoplatónico de todos os diálogos de Agostinho, para avaliarmos da sua importância no tocante à questão epistemológica.

No que diz respeito ao estilo, o diálogo nada fica a dever aos outros de Cassiciaco, notando-se mesmo um aprimoramento retórico que nalguns momentos atinge uma beleza extraordinária. Um destes momentos é, desde logo, a invocação inicial para que Deus o ajude na busca. É uma autêntica apóstrofe de poeta, não se dirigindo já a nenhuma das *filhas da Memória* em busca da inspiração, mas àquele *Centro* fonte de toda a inspiração e Luz⁴⁷. Ao longo do diálogo, se Agostinho impetra de Deus essa luz, não é menos verdade que bastas vezes resiste a um conhecimento que lhe viesse exclusivamente por via revelacional, como o dos poetas, se não lhe fosse possível persuadir, comunicar racionalmente⁴⁸.

Independentemente, porém, do tipo de conhecimento que Agostinho procura, é certo que, em qualquer dos casos, a *oratio* inicial remete desde logo para a autognose que se cumprirá sempre por via de uma Alteridade relacional, isto é, através do conhecimento progressivo de Deus. A *captatio benevolentiae divinae* vive já de uma fé que estimula a esperança de ser atendido. Assim, já se acredita em Deus como o garante da ordem gnosiológica, ontológica e antropológica⁴⁹. Isto mesmo, todavia, é o que deverá ser demonstrado racionalmente ou, ao menos, estabelecido com convincente razoabilidade. Por isso Agostinho, em forma propositiva, clarifica a concepção do Deus em que crê: *princípio e causa de tudo, garante verdadeiro das coisas verdadeiras*⁵⁰.

⁴⁶ A *protreptica* é uma forma literária com uma longa história, que remonta a Sócrates, Platão e Aristóteles, e que exorta a uma mudança de vida, fazendo recurso à retórica. Apesar de não ser utilizado como estereótipo, foi um estilo aceite e transformado pelos autores cristãos, como vemos pelo *Protrepticus*, de Clemente de Alexandria, linhagem em que Agostinho se insere.

⁴⁷ Viktor Warnach, «Erleuchtung und Einsprechung bei Augustinus», in *Augustinus Magister...*, I vol., pp. 429-450, pretende justamente ligar a *teoria do conhecimento* agostiniana, no que diz respeito à Iluminação, ao modelo da Inspiração.

⁴⁸ *Soliloquia*, I, 1, 3: «Deus Pater sapientiae, Pater uerae summaeque uitae, (...) pater intelligibilis lucis, Pater euigilationis atque illuminationis nostrae (...). Deus, intelligibilis Lux, in quo et a quo et per quem intelligibiliter lucent quae in intel-ligibiliter lucent omnia.» A ambiência neoplatónica não poderia ser mais evidente, se bem que já altamente cristianizada. A dificuldade está — esteve sempre — em determinar se foi o seu cristianismo neoplatonizado, ou antes o seu neoplatonismo cristianizado.

⁴⁹ *Soliloquia*, I, 1, 3: «Deus, per quem melius nostrum deteriori subiectum non est» (cf. na íntegra *Soliloquia*, I, 1, 2).

⁵⁰ Cf. *Soliloquia*, I, 1, 3 [cf. José Oroz Reta, «La conversión en los primeros escritos. El retorno a Dios en Casiciaco», in *Augustinus* 35 (1990), pp. 7 ss.].

Inicialmente, Agostinho não insiste tanto na potência inteligente. É certo que quer conhecer, mas ainda não vê, nem sabe bem como. Daí a afirmação: para já «*nihil aliud habeo quam uoluntatem*»⁵¹. Interessa-lhe antes de mais purificar-se, limpar a *acies mentis* para que então, sim, possa contemplar a luz da verdade.

O segundo capítulo inaugura, efectivamente, a demanda pelo conhecimento verdadeiro, definindo desde já os pólos de tensão que orientarão o trânsito: «— *Deum et animam scire cupio. — Nihilne plus? — Nihil omnino.*»⁵² A estrutura desiderativa do sujeito é o *leit-motiv* da procura: o desejo, que no *De beata uita* é tensão para a felicidade, é aqui, outrossim, desejo de verdade. Verdade acerca de si mesmo, donde que verdade acerca de Deus. *Um abismo chama outro abismo*. Agostinho *desconhece-se e sabe que se desconhece*; crê, contudo, que só poderá conhecer-se, se conhecer Aquele que tudo conhece. Importa, pois, aproximar-se. E tal apenas é possível se voltar para si mesmo: assim, ainda antes de conhecer algo de Deus, já começou a conhecer-se a si mesmo *como desejo* de conhecer Deus.

Quando a *Razão* lhe pergunta, porém, até que grau deseja conhecer Deus, Agostinho não sabe determinar; não tem termo de comparação. Sabe pelo *desiderare*, isto é, apenas pela *consideração* da falha⁵³. E se lhe dessem um termo de comparação, por exemplo, o seu amigo Alípio: não gostaria de conhecer Deus como o conhece a ele? Mas isso seria tentar conhecer Deus também pelos sentidos, hipótese que impugnara de início⁵⁴, e que, a aceitar-se de novo, deitaria por terra todas as suas esperanças. Seja como for, o problema agora não está no que gosta, crê ou espera, seja em sentido positivo ou negativo, mas *no*

⁵¹ *Soliloquia*, I, 1, 5. *Querer conhecer*, porém, é já o primeiro grau de sabedoria, tal como em termos éticos, o *querer querer* supre a fraqueza de um primeiro *querer* ainda sujeito às paixões e ao apetites carnis. Esta «dialéctica positiva da vontade» Agostinho desenvolveu-a a partir de uma máxima de inspiração estoica que ele atribui a Terêncio: «Quoniam non potest id fieri quod uis, id uelis quod possis.» Múltiplas vezes Agostinho retornará a este tropo (*De beata uita*, 4, 25; *Confessiones*, VIII, 8, 20-9, 21; *De Trinitate*, XIII, 7, 10; *De ciuitate Dei*, XIV, 25). Refere Joaquim Cerqueira Gonçalves, «La dialectique du vouloir et du pouvoir chez Saint Augustin (Résumé)», in *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie, Wien. 2-9 September 1968*, Herder Wien, p.474, que «Dans *De Beata Vita*, Augustin accepte volontiers la maxime de Térrence puisque, si l'on partait de l'idée que la possession est fondamentale à la félicité, on ne voyait pas moyen d'y parvenir que par l'ajustement de la volonté à tout ce qui est possible. La félicité sera définie relativement à la partie la plus excellente de l'homme, à savoir, la raison, et l'idéal de la vertu, ce sera l'idéal d'équilibre, de sobriété et du juste milieu.»

⁵² *Soliloquia*, I, 2, 7. Evódio, em *De quantitate animae*, I, 1, também deseja conhecer a alma, mas já concretiza o que efectivamente quer conhecer: «Quaero igitur unde sit anima, qualis sit, quanta sit, cur corpori fuerit data, et cum ad corpus uenerit qualis efficiatur, qualis cum abscesserit?»

⁵³ *Soliloquia*, I, 2, 7: «Nescio quomodo mihi demonstrari debeat ut dicam sat est: non enim credo me scire aliquid sic, quomodo scire Deum desidero.»

⁵⁴ *Soliloquia*, I, 1, 3: «Deus, cuius regnum est totus mundus, quem sensus ignorat.»

que se pode saber⁵⁵. A delimitação noética do problema é clara, e não deixa margem para equívocos nem rodeios.

Ora o que se pode saber, só se saberá efectivamente, não por aceitação crédula da ciência que outrem possua ou diga possuir, mas pela inteligência que cada um alcance das razões. A não ser assim, a ciência de Platão e de Plotino acerca da alma e de Deus poderia bastar-nos. Além do mais, de que se tenham dito verdades acerca de tais realidades não se segue necessariamente que quem as proferiu disso tenha tido ciência. Podem dizer-se muitas coisas verdadeiras sem plena consciência da sua verdade, apenas por expressão de um desejo ou de uma convicção⁵⁶. Note-se, portanto, que o problema é o do critério distintivo do verdadeiro e do falso. Agostinho utiliza, como em tantas outras ocasiões, a sua própria experiência. Não formulara inicialmente tantos desejos? Isso foi obra da fé e da esperança informadas pela memória. *Mas o saber é outra coisa!*⁵⁷

Contudo, a *Razão* interlocutora de Agostinho força-o um pouco mais no sentido de encontrar precisamente o tipo, ou grau, de conhecimento que deseja ter acerca de Deus e da alma. É um autêntico desbravar o terreno. A *Razão* propõe-lhe então o modelo da geometria, das suas definições e axiomas fundamentais. Não sabe ele o que é uma linha? O que é uma esfera? Não sabe que a linha não pode ser dividida longitudinalmente? E que transversalmente se podem efectuar infinitas intersecções?⁵⁸

No que diz respeito a esta *scientia* Agostinho não hesita⁵⁹. Nestas verdades nem sequer os temíveis académicos o amedrontam. Contudo, o saber procurado não é o da *scientia*, mas o da *sapientia*. Agostinho, apelando para a distinção platónica⁶⁰ a que tantas vezes retornará⁶¹, distingue esses dois domínios de verdades, cujos fins diferem. E ainda que, quanto a tal saber geométrico, os sentidos tenham funcionado como *naves*, uma vez que forneceram exemplos sensíveis, úteis aos principiantes, só a inteligência pôde compreender os princípios da geometria e dar-lhe *solo firme* nesta matéria⁶². Por isso, tais conclusões

⁵⁵ *Soliloquia*, I, 2, 8: «Sed ego quid sciam quaero, non quid credam. (...) ipsum animum intellectum assequi cupio.»

⁵⁶ A *opinião verdadeira*, ainda que conduza aos mesmos resultados que o *saber* e, por conseguinte, tenha a mesma utilidade, consegue isso apenas por acaso, como o próprio Platão observara no *Ménon*, 97 a-98 a.

⁵⁷ *Soliloquia*, I, 4, 9: «Dixi enim non quae intellectu comprehendi, sed quae undecumque collecta memoriae mandavi, et quibus accommodavi quantum potui fidem: scire autem aliud est.»

⁵⁸ Cf. *Soliloquia*, I, 4, 9-10; *De quantitate animae*, 11, 17-18.

⁵⁹ *Soliloquia*, I, 4, 9: «Itaque adhuc non vereor earum rerum quas novi scientiam profiteri.»

⁶⁰ Cf. *República*, 510 b.

⁶¹ Cf. *De diuersis quaestionibus ad Simplicianum*, II, 3; *De Trinitate*, XII, 12, 17; *De ciuitate Dei*, X, 28; XIX, 4.

⁶² *Soliloquia*, I, 4, 9: «Imo sensus in hoc negotio quasi nauim sum expertus. Nam cum ipsi me ad locum quo tendebam peruenerint, ubi eos dimisi, et iam uelut in solo positus (...)» Sobre a metáfora da *terra firme* cf. *De beata uita*, I, 1; *Contra academicos*, III, 2, 3.

ao nível da geometria dão-lhe logo uma medida diferenciadora dos diversos graus de conhecimentos que possuímos e, nesse sentido, auxiliam o autoconhecimento da alma⁶³.

Além disso, o saber da geometria apresenta também uma outra virtualidade importantíssima: permite superar a dicotomia estóica entre *sábio* e *não-sábio*, tomados de modo absoluto. De facto, para o estóico só o *sábio* detém a ciência. Agostinho, todavia, que se reconhece sabedor destas matérias, sabe concomitantemente que desconhece as mais decisivas: Deus e a alma. Ora, isto permite-lhe desde já, de forma incipiente, negar o simplismo da oposição estóica e avançar no sentido de uma visão graduada e diferenciada do conhecimento⁶⁴. Este processo terá o seu correlato ao nível da concepção de realidade também dialéctica, graduada e hierarquizada, como se verá.

Reputamos este momento de axial. Ele permitir-nos-á sustentar que, se a ética estóica continua a fasciná-lo durante bastante tempo, a dicotomia inicial está desde logo superada. Simultaneamente, o conhecimento das diferentes figuras geométricas dá-lhe a certeza de haver uma *ciência indiferente de coisas diferentes*⁶⁵. Ora, não seria este um bom modelo de conhecimento para determinar, aproximativamente, o tipo de conhecimento de Deus e da alma que Agostinho procura? Sem dúvida. Porém, bastaria conhecer Deus *como um esfera*, isto é, com um conhecimento indubitável?⁶⁶ A resposta não titubeia: *não!* Em primeiro lugar, Agostinho acredita, e a sua experiência de busca demonstrara-lho *a contrario*, que Deus não faz par com nenhuma outra realidade. No horizonte dessa experiência, Deus é reconhecido como Absoluto. Mas além disso, do ponto de vista psicológico, nunca o conhecimento das verdades geométricas provoca o *gaudium de veritate*⁶⁷ que o conhecimento de Deus proporciona. Como se pode saber isto? Por um lado, precisamente pela carência; pode medir-se pela falha, pela ausência. E positivamente é possível justificá-lo com alguma razoabilidade desenvolvendo um símile, nada mais nada menos que a analogia tão ao gosto dos platónicos: Deus está para o espírito, como o sol para os olhos⁶⁸. Mas a

⁶³ Cf. *De quantitate animae*, 6, 10 e ss.

⁶⁴ *Soliloquia*, I, 4, 9: «Non, si Stoici sinant, qui scientiam tribuunt nulli nisi sapienti. Perceptionem sane istorum me habere non nego, quam etiam stultitiae concedunt.»

⁶⁵ Isto é, uma *ciência comum*. *Soliloquia*, I, 4, 10: «At, si aequae illud atque hoc nosti, et tamen inter se, ut fateris, plurimum differunt, est ergo differentium rerum scientia indifferens.»

⁶⁶ *Soliloquia*, I, 4, 10: «Quamobrem responde utrum tibi satis sit sic Deum nosse ut pilam illam geometricam nosti: hoc est, ita de Deo nihil ut de illa dubitare.»

⁶⁷ Cf. *Confessiones*, X, 23, 33.

⁶⁸ *Soliloquia*, I, 6, 12: «Deus autem est ipse qui illustrat. Ego autem ratio ita sum in mentibus ut in oculis est adspectus» (cf. ainda I, 8, 15; 13, 23; *De beata uita*, 4, 35; *De magistro*, 2, 38; *De ciuitate Dei*, X, 2; *vide* Régis Jolivet, *Dieu, Soleil des esprits ou de la doctrine augustinienne de l'illumination*, Desclée de Brouwer, Paris, 1934).

analogia também não é ainda uma evidência; é mais uma promessa de elucidação que a *Razão* faz a Agostinho⁶⁹.

Tal compromisso da *Razão* — corresponda, ou possa corresponder, ou não, ao que Agostinho deseja e crê — para já, tem um valor exclusivamente pístico. Apesar da razoabilidade da metáfora e de toda a eloquência da *razão* ao falar do divino, em termos de ciência efectiva e demonstrável nada se avançou⁷⁰. A geometria foi o único saber que se sustentou, mas é apenas um saber regional, que não responde à totalidade do homem, nem ao problema dos seus fins últimos.

Com o desenvolvimento da metáfora, acentua-se de novo o lado protréptico e exortativo: importa purificar a «mens», a pupila espiritual, porque só com o «*oculus animae*» purificado, se pode alcançar a visão da verdade. Na promessa da razão impõe-se o paradigma óptico, e o motivo é claro: só a visão une aquele que vê com o visível, e a união é o escopo último de todo o conhecimento. No caso só a contemplação pode unir a alma e Deus⁷¹, e nisto está a *beata vita*. Importa não esquecer que o conhecimento da verdade não é o fim, mas um meio para a felicidade, como à frente procuraremos demonstrar. No entanto, só formal e analiticamente se pode fazer a destrinça, porque a visão da Verdade será ela mesma beatificante⁷².

Mas justamente porque permanecemos ainda no domínio das promessas, não será que estamos a andar em círculo, e a manter displicentemente *un entretien infini*? Agostinho, como o capítulo seguinte demonstrará, está como que a preparar o terreno para uma auto-análise, a verificar se há pureza interior para que se possa continuar a busca. No fundo, tropo comum aos *escritos de Cassiclaco*, estamos no domínio de uma protréptica à autognose. Efectivamente, como se poderia conhecer alguma coisa se antes não nos conhecêssemos? Esta vertente da filosofia antiga, mormente na sabedoria oracular, sempre se afirmara como propedêutica a qualquer tipo de conhecimento. *Importa pois observar-se!*³

⁶⁹ *Soliloquia*, I, 6, 12: «Promitti enim ratio quae tecum loquitur ita se demonstraturam Deum tuae menti, ut oculis sol demonstratur.»

⁷⁰ *Soliloquia*, I, 8, 15: «A. — Plane ut probabilia, et in spem, quod fatendum est, maiorem surrexi: nam praeter illa duo de linea et pila nihil abs te dictum est quod me scire audeam dicere. R. — Non est mirandum, non enim quidquam est adhuc ita expositum, ut abs te si flagitanda perceptio.»

⁷¹ *Soliloquia*, I, 6, 13: «Iam adspectum sequitur ipsa visio Dei (...). Ipsa autem visio intellectus est ille qui in anima est, qui conficitur ex intelligente et eo quod intelligitur.» Mas o paralelismo perde-se a partir de certo ponto. A visão sensível vê mas não se vê, ao contrário da visão interior que se vê no próprio acto de ver (*cogitatio*). Esta destrinça não é original, pois fazia parte do património dos platónicos (cf. Pierre Courcelle, *Commais-toi toi même: de Socrate a saint Bernard*, I vol., Paris, Études Augustiniennes, 1974, p. 151).

⁷² Cf. Émilie Zum Brunn, «Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin des premiers dialogues aux "Confessions"», in *Recherches Augustiniennes* 6 (1969), pp. 23 ss.

⁷³ *Soliloquia*, I, 8, 15: «A. — Hoc tu uideris, si uel in te, uel in me aliquantum adspicere potes. Ego quaerenti si quid sentio respondebo.»

E a fenomenologia da consciência revela, ou melhor, reitera, agora com motivos acrescidos, uma interioridade desejosa do conhecimento de Deus e de si mesma. Somos mais que aquilo de que temos consciência. Mas a observação revela que ainda outros *amores* se imiscuíram na memória e imaginação, provocando perturbações inesperadas neste ímpeto de conhecer Deus e a alma⁷⁴. Importa, pois, verificar a sanidade daquele que procura, de molde a verificar se não está a fruir como fins os meios que deveriam ser usados para alcançar aquele conhecimento⁷⁵. Na verdade, só se ama verdadeiramente o que se ama por si mesmo e não o que se ama em função de algo diferente⁷⁶, e o que Agostinho deseja derradeiramente é *ver sem véu*, e abraçar a Sabedoria com limpidíssimo olhar.

Nem todos, porém, conseguem desde logo contemplar a sabedoria sem véus. A esses impõe-se uma pedagogia diferenciada, por graus, de *acordo com o seu estado de saúde e força*, de molde a irem subindo a ladeira por pequenos passos⁷⁷. Esta é a via comum, proponível aos que querem progredir. É possível, contudo, chegar lá sem tal esforço: Agostinho já compreende que a ética e a gnosologia dos estóicos e neoplatónicos podem acentuar um orgulho de Ícaro. Donde a abertura à superveniência da graça, que pode dar, num ápice, o conhecimento que custosa e prometeicamente outros procuram: «é tarefa da boa disciplina chegar [à sabedoria] com ordem, mas [alcançá-la] sem ordem é uma inacreditável felicidade»⁷⁸.

Portanto, cruzam-se aqui a via do esforço, que poderia ser cometida mais ao aristocratismo espiritual neoplatónico e estóico, com a da graça indissociavelmente enlaçada com a experiência cristã. Em certo sentido também a iluminação, a vidência imediata, o êxtase neoplatónico poderiam ser encarados como

⁷⁴ Tais *perturbações* podem-se reduzir-se ao medo de perder os amigos, medo da dor e medo da morte (cf. *Soliloquia*, I, 9, 16).

⁷⁵ *Soliloquia*, I, 10, 17 — 12, 21, verifica precisamente essa sanidade. Investiga-se sucessivamente sobre a relação com a mulher, isto é, com o sexo, com a comida, com os bens exteriores, com o dinheiro que seria necessário para o *otium philosophandi*, com o círculo de amigos, com as honras, etc., para concluir que tudo isso deverá estar ordenado ao conhecimento do *summum bonum*, o que é possível mais facilmente com algumas daquelas coisas, do que com outras.

⁷⁶ *Soliloquia*, I, 13, 22: «Iam certe ostendi nihī aliud me amare, siquidem quod non propter se amatur, non amatur. Ego autem solam propter se amo sapientiam, cetera uero uel adesse mihi uolo, uel deesse timeo propter ipsam, uitam, quietem, amicos.»

⁷⁷ Lendo-se *Soliloquia*, I, 13, 23 compreende-se que alguns estudiosos defendam ter havido leitura directa de alguns excertos de Platão. Efectivamente, a passagem em questão segue quase *ad litteram* a pedagogia platónica na *alegoria da caverna*. *De ordine*, II, 14, 39: «Hinc se illa ratio ad ipsarum rerum diuinarum beatissimam contemplationem rapere uoluit. Sed ne de alto caderet, quaesiuit gradus atque ipsa sibi uiam per suas possessiones ordinemque molita est.»

⁷⁸ *Soliloquia*, I, 13, 23: «Nam ordine quodam ad eam peruenire bonae disciplinae officium est, sine ordine autem uix credibillis felicitatis.»

graças divinas. Por essa razão, Agostinho aqui acentua mais a continuidade do que a ruptura.

Esta protréptica marca intensamente a unidade entre a *ratio cognoscendi* e a *ordo vivendi*, ambas entendidas como processos mutuamente potenciadores, havendo porém primazia da dimensão ético-religiosa, já que é preciso alterar certo *modus vivendi* para aceder ao tão almejado conhecimento⁷⁹. Concretamente, que mudanças importa introduzir na vida? *Fugir das coisas sensíveis; não enlamear as asas da alma* para que possamos voar das *trevas* para a *luz*, da *prisão* para a *liberdade*⁸⁰. Mas aqui reside a dificuldade! Quão longe o filho de Mónica se reconhece daquela visão, tão apegado está ao amplexo da carne. Solicita pois, um atalho para se ir aproximando da luz, sem o que se arrisca a permanecer na cegueira⁸¹. Refira-se de novo que, em termos de conhecimento, ainda não se avançou quase nada. Todo o primeiro livro de *Soliloquia* é um prolegómeno a qualquer conhecimento; é uma admoção, o estabelecimento das condições para conhecer.

Pelo que a *Razão*, depois deste longo périplo de *purgatio*, faz-lhe reiterar o desiderato inicial: «*Deum et animam scire cupio*»⁸². E deseja *verdadeiramente* conhecer. Ora dum ponto de vista lógico, para que possa conhecer *verdadeiramente* Deus e a alma deverá previamente determinar o que é a verdade, a fim de que, por ela possa conhecer o que mais deseja.

«*Não fazemos nós a distinção entre o verdadeiro e a verdade?*», interroga-se Agostinho, respondendo logo afirmativamente. E por que razão? Porque o verdadeiro parece aplicar-se às realidades concretas, enquanto que a verdade parece ser a essência daquilo que é verdadeiro. *O verdadeiro é pela verdade*⁸³. A noção de participação ontológica, como condição da verdade do conhecimento, não poderia ser mais explícita⁸⁴. Todavia, não foram distinguidos os planos

⁷⁹ *Soliloquia*, I, 14, 24: «Da quaeso (...) iam si potes illum ordinem. Duc, age qua uis, per quae uis, quomodo uis.»

⁸⁰ *Soliloquia*, I, 14, 24: «Penitus esse ista sensibilia fugienda, cauendumque maganopere, dum hoc corpus agimus, ne quo eorum uisco pennae nostrae impediatur, quibus integris perfectisque opus est ut ad illam lucem ab his tenebris euolemus: quae se ne ostendere quidem dignatur in hac cauea inclusis nisi tales fuerint ut ista uel effracta uel dissoluta possint in auras suas euadere» (cf. *De ordine*, II, 19, 50; *De quantitate animae*, 3, 4).

⁸¹ *Soliloquia*, I, 14, 26: «Sed quaeso te, si quid in me uales, ut me tentes per aliqua compendia ducere ut uel uicinitate nonnulla lucis illius, quam, si quid profeci, tolerare iam possum (...).»

⁸² *Soliloquia*, I, 5, 27: «R. - Animam te certe dicis et Deum uelle cognoscere? A. - Hoc est totum negotium meum. R. - Nihilne amplius? A. - Nihil prorsus.»

⁸³ *Soliloquia*, I, 15, 27: «Ita etiam, si quid uerum est, ueritate utique uerum est.» Esta é uma ideia reiterada em *De diuersis quaestionibus octoginta tribus*, q. 1 — «Omne uerum a ueritate uerum est» —, cuja composição da primeira parte começa ainda em Milão, ao tempo da conversão, e se prolonga até África (cf. *Retractiones*, I, 26, 1).

⁸⁴ Mathias Smalbrugge, «La notion de la participation chez Augustin. Quelques observations sur le rapport Christianisme-Platonisme», in *Collectanea Augustiniana. Mélanges Tarcisius Jan van Bavel*, Institut Historique Augustinien, Paris, 1990, pp. 333-347.

lógico e ontológico, dando Agostinho o mesmo valor de realidade a ambos, o que na investigação e no diálogo com os discípulos será fonte de alguns equívocos. Para já, a equivalência permite-lhe encontrar verdade mesmo na transiência — *in motu* —, uma vez que ainda aí permanece a *verdade da mudança*. Mudando ou desaparecendo as realidades verdadeiras, continua a permanecer a verdade. Outrossim, verdadeira é a *falsidade das coisas falsas*. Conclui-se que a verdade não perece com(o) as coisas perecíveis, mas é imperecível, eterna, necessária, transmitindo carácter verídico às coisas, mesmo às corruptíveis, na medida em que as sustenta no seu *estarem a ser*.

Encontramos assim um horizonte transcendental da verdade eterna, imutável, necessária, que se impõe a quem procura. Este horizonte de verdade, porém, apesar da necessidade com que se patenteia, permanece ainda resposta escolar, demasiado formal para responder ao ardor da procura. Onde que Agostinho sinta necessidade de recomeçar de novo, desde o início, procurando uma evidência que se imponha desde logo, mas mais próxima de si. É como se Agostinho estivesse a fazer variações em torno de um tema, retornando ao ponto de partida quando a insatisfação ou as aporias de uma via inviabilizam o prosseguimento.

Por isso, estes diálogos requerem dupla e tripla leituras, que refaçam sucessivamente a ordem das razões que a exposição mistura e/ou sobrepõe, uma vez que a argumentação se organiza como uma *teia-de-aranha*, cujos fios orbitam em torno dum *Centro* que lhes dá uma unidade que por si só não teriam.

1.2. Da certeza e da verdade

Parecendo recomeçar tudo de novo, o livro segundo inicia-se com a famosa apóstrofe-oração — «*Noverim me, noverim te*» —, intensificando dramática e existencialmente o desejo. Poderíamos compreender as duas expressões como coordenadas entre si: *que me conheça, que te conheça*. Mas o seguimento do soliloquio demonstra, retrospectivamente, como se deve ler: *que me conheça, para que te conheça*. Repare-se a subtil inflexão que Agostinho faz ao expressar o seu desejo fundamental. A segunda afirmação subordina-se à primeira na ordem da descoberta. Contudo — ressalte-se o efeito paradoxal —, Agostinho crê que só o conhecimento de Deus proporciona o verdadeiro conhecimento do eu que demanda⁸⁵. Poderia, e deveria então dizer-se: *noverim me, noverim te, ut vere noverim me*. Cada grau de conhecimento é animado por um dinamismo vectorial que o conduz sempre a uma alteridade que, revelando-se, revela a si

⁸⁵ Vide Gérard Verberke, «Connaissance de soi et connaissance de Dieu chez s. Augustin», in *Augustiniana* 4 (1954), pp. 495-516.

mesmo aquele que interroga⁸⁶. Se assim não fora haveria o perigo de o homem se perder pelos infundos caminhos da alma, equívoco de cuja possibilidade logo se irá aperceber⁸⁷.

De qualquer modo, tudo arranca do «*noverim me*». Na *ordo inveniendi*, aquele *me* expressa já uma excedência reduplicativa só possível a uma natureza espiritual. O *cogito* assume-se, assim, como *cozeiro* cuja firmeza permite *abrir a porta e entrar*. Desta forma, a tarefa de fundamentação do conhecimento requer, antes de mais, o (re)conhecimento de *quem* procura, por mais incoativo e imperfeito que inicialmente ele seja. Este é um daqueles *vectores-força* de que falávamos inicialmente e que se vai manter na obra de Agostinho.

Exige-se, portanto, determinar o lugar do sujeito na arquitectura gnosiológica. Vejamos então, qual o valor de verdade que o constitui como ponto de partida certo e seguro.

«Ratio — *Tu qui uis te nosse, scis esse te?* Augustinus — *Scio*»⁸⁸: eis a evidência primeira, o ponto arquiédico que resiste a toda a dúvida. Que conhecimento mais certo e seguro que o desta *evidentia intima*, experiência da autoconsciência tomando posse de si? Certamente ainda não sabe *como*, ou *donde* lhe vem esta certeza. Todavia, sabe indubitavelmente que existe, e compreende concomitantemente que a autoconsciência desse facto excede a simples existência. Se unicamente existisse como teria disso notícia? Agostinho sabe que existe, e sabe que isso só é possível a partir de outro nível de realidade: «Ratio — *Cogitare te scis?* Augustinus — *Scio*. Ratio — *Ergo uerum est cogitare te*. Augustinus — *Verum.*» Poderíamos exigir maior clareza e distinção? É este o *cogito*⁸⁹ agostiniano, cuja auto-apercepção se dá imediatamente ordenada num escala ontológica. Sabe que existe porque pensa; mas aquilo que existe e pensa, também vive⁹⁰.

⁸⁶ Cf. *De musica*, VI, 13, 40. É plausível, como alguns alvitram, que as leituras bíblicas que Agostinho estava a fazer — Ecl, Eclo, Pr, Ct, Is; *verbi gratia*, Is 46, 8: «(...) caí em vós mesmos» — preparando-se para o baptismo, o tenham confirmado nesta autognose. É consabido que Ambrósio, desenvolvendo a anterior tese do plagiato (cf. Eusébio de Cesareia, *Preparatio Evangelica*, 1-3; 9, 4; 16, 3; *et passim*; tese que aparece em *De ciuitate Dei*) considera a sabedoria délfica devedora de Moisés e dos Profetas. Seja como for, esse era também o horizonte da filosofia helenística anterior e coeva, donde que Agostinho deveria ver aí uma recíproca confirmação (cf. *Confessiones*, IV, 12, 18).

⁸⁷ Cf. *De uera religione*, 39, 72. Cf. S. Mennel, «Augustines's I: The "Knowing Subject" and the Self», in *Journal of Early Christian Studies* 2 (1994), pp. 291-324; *Retractationes*, I, 1, 4.

⁸⁸ Cf. *Soliloquia*, II, 1, 1.

⁸⁹ Cf. *Soliloquia*, II, 1, 1; *De beata uita*, 2, 7: «Scis ergo habere te uitam, siquidem uiuere nemo nisi uita potest.» *De libero arbitrio*, II, 3, 7; Mariano Brasa Díez, «El contenido de "cogito" agostiniano», in *Augustinus* 21 (1976), pp. 277-285; Étienne Gilson, *Introduction...*, p. 53 ss.

⁹⁰ *Soliloquia*, II, 1, 1: «Iam uideo, totum quod cupis: nam quoniam neminem scientia miserum esse creditis, ex quo probabile est ut intelligentia efficiat beatum: beatus autem nemo nisi uiuens, et nemo uiuit qui non est: esse uis, uiuere, et intelligere; sed esse ut uiuas, uiuere ut intelligas. Ergo

Existir, viver, pensar é pois uma determinação triádica ínsita na ordem do próprio *cogito*. Isto será de uma importância extraordinária e decisiva na fundamentação racional da gnosiologia, ontologia e ética agostinianas⁹¹. *Existir, viver e pensar* não se encontram ao mesmo nível, constituindo ao invés níveis hierarquizados, ordenados segundo um princípio de integração progressiva⁹². Nem tudo o que existe, vive e pensa; nem tudo o que vive, pensa; mas o que pensa, existe e vive necessariamente. Donde se segue que a existência é condição de viver e pensar. Mas o viver e o pensar acrescentam perfeição ao existir. Pelo que viver, e sobretudo pensar, é princípio e possibilidade de perfectibilização do existir. Portanto, realiza Agostinho, *a ordem que se mostra ao pensar é também a ordem de perfeição do real*. Existir é de si um bem; viver é uma perfeição em relação ao existir; pensar, é perfeição do existir e do viver, pois *a alma é muito melhor que o corpo*⁹³. Isto permite estabelecer simultaneamente uma ordem teleológica na realidade: a um ser por natureza pensante, mas que *vive na opulência e não reflecte, como os animais que são abatidos*, é exigível um agir conforme a sua natureza racional. Em suma, o *cogito* agostiniano é um *cogito ordinis*.

Mas como é que Agostinho pode saber tudo isto exclusivamente a partir da evidência de que existe e vive, enquanto pensa? Não estaria ele impossibilitado de falar daquilo que apenas existe, já que só pode ter a certeza de si, da sua própria existência pensante? Este é precisamente um ponto complexo na fundamentação, e exige alguma subtileza. Como é que Agostinho pode afirmar que há coisas que *apenas existem*? Não pode invocar a experiência exterior, porque isso será cair nas objecções dos cépticos em relação à experiência. Não estaria também condenado ao solipsismo da *res cogitans*? Como fugir-lhe?

esse te scis, uiuere te scis, intelligere te scis.» Cf. *Beata uita*, 1, 10; *De libero arbitrio*, II, 3, 9; cf. Manuel Sanchez del Bosque, «Que significa "vivir" en los diálogos de Casiciaco?», in *La Ciudad de Dios* 200 (1987/2-3), pp. 210 ss.

⁹¹ Cf. Olivier du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité...*, pp. 173-177; Ragnar Holte, *Béatitude et Sagesse...*, p. 215: «Augustin peut formuler l'échelle ontologique selon la série *esse-vivere-intelligere*, dans laquelle *esse* représente la forme inférieure de l'*esse*, *vivere* le degré inférieur de la *vita* et où l'*intelligere* dans sa forme parfaite (=sapiencia) est identique à la *beata uita*» (cf. a n. 3 que explica e fundamenta a afirmação).

⁹² Em *De quantitate animae*, 35, 79, estes três níveis desenvolver-se-ão em sete graus — animatio, sensus, ars, uirtus, tranquillitas, ingressio, contemplatio —, número que Agostinho escolhe também em virtude da sua importante pregnância simbólica (filosófica, cósmica, histórica, bíblica, pneumática, ...).

⁹³ Cf. *De quantitate animae*, 30, 59. Efectivamente, entre a alma e o corpo parece haver um contúbio morganático. *De ordine*, I, 8, 24: «Alios autem uiros uel, ut uerius loquamur, alias animas, dum hoc corpus agunt, iam thalamo suo dignas coniux ille optimus ac pulcherrimus quaerit, quibus non uiuere, sed beate uiuere satis sit.»

Ora, Agostinho está cōscio de que nem sempre teve a compreensō concomitante de que pensar exigia e supunha a existēcia. E certíssimo é que já *então* existia, senão não poderia *agora* dar-se conta disso, isto é, descobrir-se como *cogito*⁹⁴. De *iure*, o facto de pensar exige aquelas condiçōes *sine quibus non*. Pode portanto, generalizar e afirmar que existem realidades que apenas sō, sem terem acedido à consciēcia concomitante. O mesmo raciocínio é vāldo para todo o viver *infra-humano*. Donde poder sustentar que existem à partida trēs planos de realidade — ser, viver e pensar — que nō existem exclusivamente em funçō da sua convicçō, isto é, que nō sō projecçōes ou fabulaçōes da sua experiēcia interna subjectiva⁹⁵.

Esta certeza, que Agostinho considera como *autēntica verdade*, porém, tem uma natureza muito diferente das verdades da geometria que inicialmente também reputara de evidentes. Esta verdade toca-o, diz-lhe respeito; é princípio de resoluçō nō de *problemas*, mas da *magna quaestio* que é para si mesmo. O *cogito* nō é um *cogito* separado, mas é como se a própria vida sensível tivesse sido amplificada num ressalto de consciēcia⁹⁶.

O problema da fundamentaçō da *ratio cognoscendi* enxerta-se assim no desejo de felicidade, que deverá também ser respondido no âmbito ético-religioso. Saliente-se mais uma vez o carácter total da reflexō de Agostinho, o qual, só metodológica e regionalmente, e com plena consciēcia de que isso reduz a realidade, admite restringir a procura.

Justamente em virtude dessa intençō de completude, e do carácter total da busca, dá-se conta de que ter uma certeza apodíctica sobre si mesmo ainda nō lhe garante decisivamente a felicidade. Isso é apenas uma condiçō de possibilidade, necessária, mas nō suficiente. Nō pode retirar da evidēcia de que existe, vive e pensa, pelo menos para já, a conclusō de que é imortal, condiçō sem a qual a felicidade é ilusória — e mesmo a pior das infelicidades, porque efēmera. Depois da certeza da sua existēcia cogitante, esta seria a questō que mais gostaria de ver solucionada, dói-se Agostinho.

De novo a dinâmica lógica do conhecer se cruza com o *axioma psico-ontológico* do desejo de felicidade, neste caso por via da *imprescindível* imortalidade da alma. De facto, se da sua investigaçō sobre a ordem do conhecimento, resultasse a evidēcia de que nō era possível progredir e superar a ignorācia e a escuridō actuais, e que, conseqüentemente, a felicidade era uma quimera, a vida perderia literalmente a *razão* de ser⁹⁷. O ressalto de consciēcia por que

⁹⁴ A consciēcia de si é sucessivamente *nosse*, isto é, uma intuiçō ou notícia primeira, auto-evidente, irreflexa, incōscia, como que um sentimento ou *pressentimento* difuso, a que sucede imediatamente o *cogitare*, ou seja, uma *vontade de pensar*, que toma posse reflexiva da *notitia*.

⁹⁵ Cf. na íntegra *Soliloquia*, II, 1, 1.

⁹⁶ Cf. Mariano Brasa Díez, «El contenido de "cogito"...», p. 280.

⁹⁷ *Soliloquia*, II, 1, 1: «A. - Inno tantum flebo ut uita nulla sit.»

compreenderia tal impossibilidade, em vez de absolver superiormente o fracasso, seria precisamente a ferida insanável, o derradeiro desengano quanto ao sentido da sua vida⁹⁸. O travo existencial é evidente. Por aqui se vê que o cepticismo de Agostinho fora profundamente diferente da ironia indiferente e irénica, ou mesmo sarcástica, do académico; nō era um mero diletantismo retórico; saber ou ignorar a verdade tem profundas repercussōes existenciais: é perder-se ou encontrar-se derradeiramente⁹⁹.

Por isso, rapidamente Agostinho sente necessidade de sustentar, lógica e racionalmente, que o conhecimento da verdade por parte de um sujeito exige a permanēcia deste, isto é, a sua imortalidade, pois seria impossível qualquer conhecimento de algo eterno e imortal se nō houvesse familiaridade ontológica recíproca entre sujeito e objecto. Mas tentar provar a eternidade da alma pela eternidade da verdade é um recurso dialéctico lábil, pouco persuasivo, como ele mesmo concluirá¹⁰⁰. Compreendeu que tal argumentaçō, que se pretendia formalmente probatória, tinha de transgredir o ímpeto vivo da procura. Até aí a auto-gnose fora alimentada por uma argumentaçō que visava, tão-só, estabelecer a razoabilidade da verdade. Ou seja, era legítimo esperar alcançar a verdade sob o risco de o universo epistemológico se revelar absurdo. Mas nō é fácil dar o salto de uma requerida razoabilidade para a racionalidade formal. A primeira via é negativa, opera por *reductio ad absurdum*, e deixa o ónus da prova ao adversário que o impugnar; a segunda pretende ser um saber positivamente demonstrativo em forma, probatório, o que é muito diferente.

Importa pois, procurar sustentar mais eficazmente a imortalidade da alma. Assim, continuando a aplicar o princípio de que só o *semelhante conhece o semelhante*¹⁰¹, reitera que a alma, porque lugar da verdade eterna, deverá ser também eterna.

Porém, uma dúvida que nō se pusera antes assalta-o: terá sido suficientemente estabelecida a eternidade da verdade? Realmente, atendendo a que os

⁹⁸ *Soliloquia*, II, 1, 1: «Sed, si ita est, nemo esse beatus potest.»

⁹⁹ *Contra academicos*, II, 9, 22: «Satis sit quod cum istis adulescentibus prolusimus ubi libenter nobiscum philosophia quasi iocata est. Quaere auferatur de manibus nostris fabellae pueriles. 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 libidinis atque ita temperantia uelut coniuge accepta regnaturum esse praesumit securior rediturus in caelum.»

¹⁰⁰ De facto, concluindo em *De immortalitate animae*, I, 1 que «semper igitur animus humanus uiuit», o modo como posteriormente se referirá ao opúsculo revela pouca confiança no que ali foi concluído. Cf. Émilie Zum Brunn, «Le dilemme de l'être et du néant...», pp. 36 ss.; Goulven Madec, «Le spiritualisme augustinien à la lumière...», p. 186.

¹⁰¹ Princípio básico da doutrina da percepçō em Empédocles (frgs. DK 31, A 86) que Platão aplica à *θεωρία* das Ideias por parte da alma (*Banquete*, *Fédon*) e que se tornara lugar central da teoria do conhecimento nos platônicos (cf. *De ordine*, II, 19, 51).

planos da realidade e da verdade ainda não foram distinguidos, parece possível dizer que existem verdades efêmeras, por exemplo: *esta lenha que está a arder, ontem era árvore e hoje já o não é.*

Para clarificar a natureza da verdade Agostinho vai invocar precisamente uma questão de escola: a *eternidade* ou *não-eternidade* do mundo. Se o mundo for eterno, como querem os estóicos, então *é verdade que ele é eterno*. Mas se o mundo tiver fim, então *é verdade que tem um fim*, e a afirmação de que mundo pereceu continuará a ser sempre verdadeira. A verdade permanecerá ainda que o mundo entre em colapso. Extreme-se ainda mais a hipótese: se a própria verdade percesse não *seria sempre verdade* que ela teria perecido?¹⁰² Donde que a verdade é eterna, não poder perecer e nada pode ser verdadeiro senão por ela.

Este tipo de argumentação revela-nos ainda o balancear de Agostinho. Nuns momentos recusa validade fundamentante a certas verdades — geometria, aritmética — porque demasiado formais, pouco cordiais, e então vira-se para a verdade íntima do sujeito cognoscente, condição transcendental do conhecimento em geral. Noutros momentos agrada-se desse tipo de argumentação — de que nós talvez só colhemos a forma exterior, perdendo o travo vivido que o conduzia à conclusão lógica — e concede-lhe uma força probatória que em momentos anteriores parecera recusar-lhe. Num caso ou noutro, estes exemplos mostram que a linguagem levada aos limites das suas possibilidades exige sempre a verdade como sua condição interna, como se fosse uma monstruosidade lógica¹⁰³ uma linguagem ao serviço da mentira ou da falsidade, onde perderia todo o seu poder congregador, numa *diabólica* infinda e autofágica. Agostinho sente um fascínio imenso em subir e campear por estas paragens, por estes *cosmos de vertigem*.

Todavia, apesar de amiúde levantar estes voos, está apostado em não deixar fugir o sujeito, como se já tivesse intuído que a *ratio cognoscendi* não tem outra saída senão atender antes de tudo ao *cogito*, pólo em relação ao qual os diferentes *excursus* não são meras manobras de diversão, mas como que um aguçar o apetite.

¹⁰² *Soliloquia*, II, 2, 2: «Quid si ipsa veritas occidat, nonne uerum erit ueritatem occidisse?» Este tipo de trocadilhos é muito do gosto do jovem Agostinho, denunciando ainda o seu pendor e gosto retóricos. É óbvio que com este argumento leva-se ao absurdo o absoluto de uma proposição, que acaba por negar/afirmar ao mesmo tempo aquilo que afirma/nega. É parecido com o trocadilho atribuído pelo megárico Eubulides, a Epiménides, o Cretense, que afirmava *serem mentirosos todos os cretenses*. Estes exemplos não dão lugar nem à afirmação de verdade, nem à de falsidade, mas exclusivamente à impossibilidade de decisão, exigindo ponderação do problema em dois níveis diferenciados, o que Agostinho faz por vezes, para socorrer a argumentação, mas a que não recorre noutras, para criar estas situações de aporética fecundante.

¹⁰³ E mesmo teológica, dirá Agostinho em *De Trinitate*, XV, 15 24-25. Cf. Joaquim Cerqueira Gonçalves, «Pédagogie et Langage chez saint Augustin», in *Miscelanea Medievalia. Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*. Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1981, pp. 557-550.

*Retornemos, portanto, de novo ao sujeito*¹⁰⁴. Agostinho escolhe agora, contudo, um nova via de abordagem: não a da autoconsciência cogitante, mas a da sensibilidade. Com esta inflexão, aliás, é ainda e sempre a interioridade que está em apreço, pois a sensibilidade é faculdade da alma, não do corpo. Começam a desenhar-se já algumas linhas da riquíssima topografia psíquica¹⁰⁵ que toda a obra agostiniana magnificamente desenvolverá, desde o mais exterior da alma, *as portas da carne*, passando pela faculdade representativa, pela memória das artes, pelo lugar dos afectos, pela memória do esquecimento, e daí até ao *fundo* e ao *cimo* da alma. E aí, então, eis o repto à abertura: «*et si tuam naturam mutabilem inuenieris, transcede et teipsum*», porque «*tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*»¹⁰⁶.

Limitando-nos, porém, a este lugar verificamos que ele insiste na sensibilidade porque quer deslocar o problema da verdade ou da falsidade da sensação, para o âmbito do juízo que sobre a mesma se tece. Por exemplo: se alguém dissesse que esta parede não é uma parede, que diríamos?¹⁰⁷ Das duas uma: ou que os sentidos o enganavam, ou então que essa pessoa chamava árvore ao que se chama parede¹⁰⁸. No primeiro caso, se os sentidos lhe dessem a representação de uma árvore e a nós a de uma parede, um de nós, pelo menos, não poderia estar a julgar correctamente, porque a realidade não pode ser e não ser, ao mesmo tempo, sob a mesma perspectiva¹⁰⁹.

Pode também acontecer que alguém tenha consciência de que está a receber pelas sensações uma impressão que não corresponde ao objecto. E, nesse caso, não está a ser enganado, nem engana. Contudo, tenha ou não disso consciência, nunca é propriamente na sensação que pode residir o erro, mas no juízo que assente incautamente na sensação¹¹⁰. Em suma, não pode haver falsidade sem os sentidos, mas neles não há falsidade. Eles são condição necessária, mas não suficiente. A falsidade só pode ser característica de uma

¹⁰⁴ Cf. *Soliloquia*, II, 3, 3.

¹⁰⁵ *Soliloquia*, II, 3, 3: «R. — (...) utrum tibi sentire anima uideatur an corporis? A. — Anima uidetur. R. — Quid, intellectus uidetur tibi ad animam pertinere? A. — Prorsus uidetur.»

¹⁰⁶ *De uera religione*, 39, 72: «Noli foras ire; in teipsum redi; in interiore homine habitat ueritas: et si tuam naturam mutabilem inuenieris, transcede et teipsum: sed memento cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere.» *Confessiones*, III, 5, 11.

¹⁰⁷ Cf. *Soliloquia*, II, 3, 3. Note-se o carácter *ostensivo* da coisa, que *De magistro* salientará.

¹⁰⁸ Emerge a possibilidade da mentira e/ou o problema da convencionalidade linguística.

¹⁰⁹ *Soliloquia*, II, 3, 3: «R. — Quid si et illi arboris in eo appareat, et tibi parietis, nonne poterit utrumque uerum esse? A. — Nullo modo: quia una eademque res et arbor et paries esse non potest.» Registe-se a importância deste passo: é uma ordem ontológica, aqui expressamente identificada como princípio de identidade e de não-contradição, que garante a possibilidade de verdade na ordem do conhecimento (cf. *De ordine*, I, 4, 11).

¹¹⁰ *Soliloquia*, II, 3, 3: «R. — Confitendum est igitur non eum falli qui falsa uidet, sed eum qui assentitur falsis» (cf. *De immortalitate animae*, 11, 18).

afirmação ou negação, operações que nós diríamos desde já não pertencerem à sensibilidade.

Todavia, inesperadamente, Agostinho retira uma conclusão ao arrepio desta, que parecia mais natural e consentânea com tudo o que se foi dizendo. Como a falsidade não está nas coisas, e como não erra aquele que não afirma nada a partir de dados erróneos dos sentidos, declara Agostinho que *a falsidade também não reside em nós, mas na sensibilidade*¹¹¹. É nítido aqui o seu forcejar, porque, depois de ter dito que é a alma que sente, e que nós *somos a alma*, quer agora manter que uma coisa somos nós, outra a nossa sensibilidade. Contudo, só se compreende tal afirmação se supusermos que Agostinho está, neste momento, a dar à sensibilidade uma extensão tão ampla que incluiria a própria faculdade de assentimento erróneo e acríptico aos dados da sensação, como se houvesse uma região inferior da alma sujeita ao erro, e outra superior totalmente isenta dele. Porém, como poderia a sensibilidade ser faculdade de assentir ou dissentir? Agostinho não afronta aqui este problema. A topologia psíquica ainda está *in fieri*. Fica clara a sua dificuldade, não em destrinçar, mas em atribuir funções às diferentes regiões da alma.

Mas porquê este enredamento e esta conclusão tão inusitada a propósito da sensibilidade? Porque nunca ele poderia admitir que a faculdade superior do homem, inadvertidamente, desse assentimento erróneo aos dados dos sentidos. Se estava apostado em mostrar a imortalidade da alma por força da sua semelhança com a verdade eterna, como admitir tal coisa?! Seria o mesmo que admitir a mortalidade da alma, precisamente quando pelo erro se dissemelhava da verdade. Donde importava atribuir o erro e a falsidade às instâncias inferiores da alma, apesar de isso induzir nalguma confusão. Mas também não podia atribuir o erro à sensação como tal, o que seria evidentemente absurdo. *Alarguemos, portanto, o âmbito da sensibilidade, remata Agostinho. É a finalidade visada que conduz Agostinho a esta aporia. Se não quisesse garantir a imortalidade da alma a todo o preço, veria que não poderia seguir este caminho. Mas se abdicasse dela, também a possibilidade de alcançar a felicidade se esboroaria como torrões sob canícula. Ou então teria de seguir pela via grega, platónica, aristotélica, estóica, neoplatónica: uma parte da alma é imortal — a superior — qual faúlha divina que nunca pode errar e fenecer; a outra parte — inferior — é mortal, patética, sujeita ao erro, às influências corpóreas, às paixões e vícios, tendendo para o nada, ao qual paradoxalmente nunca pode chegar*¹¹². Mas

¹¹¹ *Soliloquia*, II, 3, 3: «R. — Non igitur est in rebus falsitas, sed in sensu: non autem fallitur qui falsis non assentitur. Conficitur ut aliud simus nos, aliud sensus: siquidem, cum ipse fallitur, possumus nos non falli.» Agostinho está a querer dizer que na parte superior e consciente da alma consiste propriamente a nossa identidade.

¹¹² Cf. Émilie Zum Brunn, «Le dilemme de l'être et du néant...», pp. 38-41.57 ss.

mesmo assim nunca podemos afirmar a sensibilidade como faculdade de juízo erróneo. É um artifício, um expediente *ad hoc*, afirmar que uma é a faculdade de juízo verdadeiro, e outra a faculdade de juízo falso.

Na longa discussão que se segue, Agostinho tenta separar as noções de verdade e falsidade, das de realidade e irreabilidade. Efectivamente, na referência às coisas, ou na referência recíproca das proposições, é natural falar-se da sua verdade ou falsidade. Mas, para a consciência que compreendeu uma proposição como falsa, o facto *de que* ela é falsa, é verdadeiro; outrossim na compreensão *de que* algo é verdadeiro. Concluiríamos, portanto, que se deve falar na «verdade da verdade» e na «verdade da falsidade» e, nesse sentido, a proposição «verdadeiro é o que é», ainda que nos estivéssemos a referir ao falso, manter-se-ia sempre válida. Uma coisa é a verdade da fábula que se aprendeu na escola; outra o conteúdo da fábula, por exemplo, o voo de Dédalo¹¹³. Ora, a fábula só será *verdadeira fábula* se for falsa. Muito subtilmente foi-se perdendo a inseparabilidade da verdade em relação à realidade, e retornou-se *ao sujeito* das proposições, e então a verdade e a falsidade passarão a vincular-se definitiva e exclusivamente à proposição, sentido em que se orientara definitivamente a lógica estóica¹¹⁴.

De qualquer modo, a dificuldade muitas vezes sentida em separar os planos, real ou propedeuticamente fingida¹¹⁵, obriga a parar a investigação e a impetrar de Deus a luz de verdade para continuar. E de novo se acentua a orientação para a interioridade: que *conduzido por ti, regresse a mim e a ti*¹¹⁶.

Procuremos, pois, determinar melhor o que é o falso. Seria extraordinário que alguma coisa não tivesse certa aparência de verdade¹¹⁷. É justamente a

¹¹³ Cf. *Soliloquia*, II, 11, 20

¹¹⁴ *Soliloquia*, II, 15, 29: «R. — Recte dicis: sed non attendis illam rem quae omnino nulla sit, ne falsum quidem posse dici. Si enim falsum est, est: si non est, non est falsum. A. — Non ergo dicemus illud de Medea, nesci quid monstrum, falsum esse? R. — Non utique: nam si falsum est, quomodo monstrum est? A. — Miram rem uideo: itane tandem cum audio: *angus ingentes alites inmutos iugo*, non dico falsum? R. — Dicis plane. Est enim quod falsum esse dicas. A. — Quid quaeso? R. — Illam scilicet sententiam quae ipso uersu enuntiat. (...) Imitatur ergo ipsa enuntiatione ueras sententias falsa sententia.» A que atribuir verdade e/ou falsidade fora também um dos problemas de Platão no *Teeteto* e no *Sofista* (cf. William Kneale, Martha Kneale, *The development of Logic*, Clarendon Press, Oxford, 1978; trad. port. de M. S. Lourenço, *O Desenvolvimento da Lógica*, FCG, Lisboa, 1980, pp. 19 ss.).

¹¹⁵ Como parece evidente noutros lugares. Por exemplo, *De quantitate animae*, 29, 57: «*Euodius* — Quis id recuset? Sed nollem, si fieri potest, etiam hic tamdiu detineri, atque interrogatiunculis agitari.»

¹¹⁶ *Soliloquia*, II, 6, 9: «Deus, Pater noster (...): exaudi me palpitantem in his tenebris, et mihi dexteram porrige. Praetende mihi lumen tuum, reuoca me ab erroribus: te duce, in me redeam et in te.»

¹¹⁷ Cf. *Soliloquia*, II, 6, 10.

semelhança que origina o erro, o que é notório quer nos sonhos, quer nas incorrecção dos sentidos¹¹⁸. Melhor se dirá então: não é a *semelhança*, mas a *verosimilhança* a fonte de falsidade¹¹⁹. Todavia, é igualmente certo que a verosimilhança é critério de verdade, porque algo é tanto mais verdadeiro quanto mais se parecer com a verdade¹²⁰. Não se diz que as coisas são tanto mais falsas quanto mais dissimilares forem do original? E mais verdadeiras quanto mais semelhantes forem? A noção de verosimilhança, porque relacional, contém em simultâneo semelhança e dissemelhança: semelhança pelo que tem de comum, dissemelhança pelo que não comunga com o original¹²¹. De qualquer modo, quanto a este segundo aspecto, nunca poderia haver uma absoluta dissemelhança, porque há um vínculo ontológico entre todos os seres. Agostinho aponta aqui para a noção transcendental de ser, cuja ordem relacional impede um ser de diferir de tal modo de outro que perca qualquer possibilidade de relação¹²². Mas é precisamente o facto de serem distintos que permite também a relação e a ordem nessa relação¹²³. Com grande simplicidade, o *convertuntur* dos transcen-

¹¹⁸ *Soliloquia*, II, 6, 10: «Dicimus item falsam arborem quam pictam uidemus et falsam faciem quae de speculo redditur, et falsum turrium motum nauigantibus, falsamque infractionem remi, ob aliud nihil, nisi quod uerisimilia sunt. (...) Ita et in geminis fallimur, ita in ouis, ita in singulis sigillis uno anulo impressis, et in ceteris talibus.» Nos sonhos, então, a semelhança pode atingir um grau próximo da indiscernibilidade (cf. *De immortalitate animae*, 14, 23).

¹¹⁹ Cf. *Soliloquia*, II, 6, 12: «(...) tamen eas res falsas nominare quas uerisimiles deprehendimus.» Esta reformulação académica era tipicamente platónica (cf. *Fedro*, 259 e 260 e, *et passim*).

¹²⁰ Cf. *De orline*, II, 13, 38. Saliente-se a importância da verosimilhança para a protréptica, para o exortativo ou imperativo da ética. A retórica, como arte de persuadir, assume aqui toda a sua importância psicagógica, como, aliás, com finalidades diferentes, bem tinham observado os sofistas e Sócrates.

¹²¹ Problema que a *teoria da participação* resolvia mal, como o *Parménides* viu. Se tomada em termos absolutos, não levanta problemas. Mas quando pensada em termos relativos, torna-se complexo. Platão vira isso na *ideia de grandeza*, cuja relação exige que uma coisa participe, ao mesmo tempo, da grandeza (relativamente às que são mais pequenas) e da pequenez (relativamente às que são maiores). A solução passa pela composição da realidade a partir dos Géneros Supremos.

¹²² Quem garante esse vínculo ontológico universal é Deus *uno, bom, verdadeiro e belo*. *Soliloquia*, I, 1, 3.4: «(...) Deus Veritas, in quo et a quo et per quem uera sunt quae uera sunt omnia. Deus, Beatitudo, Bonum, et Pulchrum, in quo et a quo et per quem bona et pulchra sunt quae bona et pulchra sunt omnia. (...) Tu ueni mihi in auxilium, una, aeterna, uera substantia, ubi nulla discrepantia, nulla confusio, nulla transitio, nulla indigentia, nula mors. Vbi summa concordia, summa euidencia, summa constantia, summa plenitudo, summa uita.» II, 8, 15: «(...) quod omnia sibi ex aliqua parte similia esse negare non possum.» II, 15, 29: «(...) Sed tamen quod habeat ad uerum nonnullam imitationem.»

¹²³ Em *De quantitate animae*, 9, 15, a conclusão atinge inclusive os âmbitos jurídico e social: «Augustinus — Quia nihil, ut arbitror, dicimus esse iustitiam nisi aequitatem: aequitas autem ab aequalitate quam uidetur appellata. Sed quae in hac uirtute aequitas, nisi ut sua cuique tribuantur? Porro sua cuique, nisi quadam distinctione tribui, et prorsus assentior. (...) Quid? Distinctionem arbitrarise esse ullam, si omnia paria sint, ut nihil omnino inter se differant? (...) Ergo iustitia seruari non potest, nisi in rebus in quibus seruatur, sit quaedam, ut ita dicam, imparilitas et dissimilitudo.»

dentais está a fazer a sua entrada na filosofia e, sem o dizer explicitamente, Agostinho está também a lançar o machado à raiz das incongruências do maniqueísmo¹²⁴.

Nos capítulos finais, de forma recorrente e cruzada, com maior fôlego, o nosso autor retoma a tese que veio insinuando sucessivamente ao logo da investigação, e que os contínuos *excursus* foram protelando¹²⁵. Suposto que o semelhante conhece o semelhante, a alma é conatural com a verdade e, como já concluía da eternidade da verdade, em virtude da afectação exclusiva à proposição, cujo alcance se pretendeu ontológico — no sentido da «definição real» que os lógicos utilizam —, ao mesmo tempo que essa verdade proposicional-ontológica só pode ser reconhecida como tal num sujeito, *este tem de ter uma estrutura ontológica partícipe da verdade. A alma portanto deve permanecer sempre*¹²⁶. Isto poderia ter sido concluído antes, mas a objecção de que muitos erram e que, portanto, de facto, a falsidade existe na alma, obrigava a concluir então pela existência de almas mortais. Importava afastar antes este escolho e não atribuir a falsidade nem às coisas (porque absurdo), nem à razão (porque *mortífero* para a alma), mas à sensibilidade. E assim *de iure* se salvam a verdade e a imortalidade da alma, condições *sine quibus non* da vida feliz. A conclusão é, obviamente, muito lábil, porque assente numa paradoxal *sensibilidade judicativa*.

Mas ainda assim, *de facto*, prova-se que exista no sujeito uma tal verdade? Retoma-se de novo o figurino da geometria¹²⁷, olhada agora não como saber

¹²⁴ Agostinho não atacará logo a ontologia maniqueia. Se *De moribus...* já contém algo nesse sentido, a problemática é fundamentalmente ética, como o nome indica. Só em *Confessiones*, IV-VII, escritas entre 397-400, e em *De natura boni*, isso é feito de forma clara e dirigida. De qualquer modo, ontologicamente, e não apenas moralmente, todos os escritos anteriores já são antimaniqueus.

¹²⁵ *Soliloquia*, II, 14, 16: «Vides quam non frustra tantos circuitos egerit nostra ratiocinatio.»

¹²⁶ *Soliloquia*, II, 13, 24: «R. — Omne quod in subiecto est, si semper manet, ipsum etiam subiectum maneat semper necesse est. Et omnis in subiecto est animo disciplina. Necesse est igitur semper ut animus maneat, si semper manet disciplina. Est autem disciplina ueritas, et semper, ut in initio libri huius ratio persuasit, ueritas manet. Semper igitur animus manet. Nec animus mortuus dicitur. Imortalem igitur animum solus non absurde negat, qui superiorum aliquid non recte concessum esse conuincit.» *Soliloquia*, II, 15, 27-28; II, 18, 32: «Animus autem immortalis creditur, si ueritas, quae interire non potest, etiam in illo esse probatur.» Assim, o modo de vida *post-mortem*, depois da separação alma-corpo, é concebido de acordo com o paradigma da consciência vígil. Se pela morte a alma entrasse como que num limbo de dormência, semelhante à dos bebés recém-nascidos, ou intra-uterinos, então seria preferível a morte total (cf. *Soliloquia*, II, 20, 36).

¹²⁷ Cf. *Soliloquia*, II, 18, 32; 19, 33: «R. — Quid ergo iam opus est ut de disciplina disputationis requiramus? Siue enim figurae geometricae in ueritate, siue in eis ueritas sit, anima nostra, id est, intelligentia nostra contineri, nemo ambigit; ac, per hoc, in nostro animo etiam ueritas esse cogitur. Quod si quaelibet disciplina ita est in animos, ut in subiecto inseparabiliter, nec interire ueritas potest, quid, quae, de animi perpetua uita, nescio qua mortis familiaritate dubitamus? (...) Immortalis esse igitur anima: iamiam crede rationibus tuis, crede ueritati: clamat, et in te sese habitare, et immortalem esse, nec sibi suam sedem quacumque corporis morte posse subduci.»

certo e evidente por si mesmo, mas do ponto de vista do sujeito onde tal saber se encontra. Essas verdades certas e indubitáveis, mas *frias*, recebem alento vital, ardor, da parte do sujeito, e comunicam necessidade e eternidade a quem as descobriu. Mantém, de certo modo, as objecções iniciais sobre a geometria, quando dissera não querer conhecer Deus à maneira de um axioma. Porém, agora, apesar da fragilidade da conclusão, aceita que a geometria garanta algum saber certo e seguro acerca da alma¹²⁸. Crê assim ter estabelecido as bases para a realização do desejo formulado: «*noverim me!*» Se isso custou muito deveu-se ao olvido, por parte da alma, da sua condição primeva. A alma estava como que *dormente*¹²⁹ e precisava de reconhecer o que nela estava.

Perguntar-se-á: não está Agostinho a recuperar a reminiscência platónica, e assim a provar, não a imortalidade da alma, mas, tão-só, que ela pôde existir antes?¹³⁰ A explicação de Agostinho através de um exemplo — a diferença entre uma verdadeira figura e aquela que se figura com a imaginação — é hábil e permite-lhe evitar uma leitura da reminiscência platónica que implique a preexistência da alma. Por vezes, quando nos esquecemos de uma coisa que já não sabemos o que é, e alguém no-la quer recordar apresentando outras, costumamos rejeitar as que nos apresentam e *sabemos* que não é nenhuma dessas. Mas quando o que procuramos nos é apresentado algo em nós acorda, a memória fica iluminada e reconhece o objecto¹³¹. Isto provaria que temos um conhecimento por defeito, *a contrario*, por ausência daquilo que seria natural¹³². Em certo sentido, isto também se aplica no esquecimento/lembrança das artes

¹²⁸ *Soliloquia*, II, 19, 33: «Immortalis est igitur anima: iamiam crede rationibus tuis, crede ueritati; clamat, et in te sese habitare, et immortalem esse, nec sibi suam sedem quacumque corporis morte posse subduci. Auertere ab umbra tua: reuertere in te: nullus est interitus tuus, nisi oblitum te esse quod interire non possis.»

¹²⁹ *Soliloquia*, II, 19, 33: «R. — (...) Auertere ab umbra tua: reuertere in te: nullus est interitus tuus, nisi oblitum te esse quod interite non possis. A. — Audio, respisco, recolere incipio» (cf. *Soliloquia*, II, 19, 34.35).

¹³⁰ De facto, na *Epistula* 7, 1,1, mostra grande simpatia para com «illud nobilissimum inuentum» de Sócrates, a reminiscência.

¹³¹ Cf. *Soliloquia*, II, 20, 34. Nas *Retractationes*, I, 8, 2, rejeitando que a alma tenha vivido uma vida anterior, admite que a reminiscências seja possível «quia (a alma) natura intelligibilis est».

¹³² Agostinho nunca aceitou o esquema anamnésico platónico que supunha a preexistência da alma, senão no sentido do «connaissance par le manque», típico do *platonismo cristão*. Diz Endre von Ivánka, *Plato Christianus. La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église*, Paris, PUF, 1990, pp. 197-198, de um modo que não poderíamos superar, que «Augustin ne pense le moins du monde (...) à la "prescience" *noétique*, qui pousse l'esprit dans la "dialectique ascendante", à la montée conceptuelle jusqu'à la "cime" de l'Idée d'un être embrassant toute chose, ou d'un "Bien" au-delà de l'être (Rép., 509 b), ou de l'Un du *Parménide*, mais il se meut sur la ligne décrite par le *Banquet*, la ligne de l'effort vers le *Bien* suprême; ce qu'il vise par la "prescience", c'est l'idée fondamentale du *Banquet*, telle que la formule G. Krüger, le "savoir à partir du manque", "qui est le fait du désir, lequel connaît dans la privation ce qui lui manque". Dans la

liberais¹³³ que, uma vez aprendidas e esquecidas, ficam na *memoria* — *ventre da alma*, dirá em *Confissões* —, prontas a ser utilizadas quando a *mão do espírito* as convocar para que se apresentem perante o *seu rosto*. Neste caso a rememoração é possível porque aprendemos antes; naquele é por carência.

Em ambos os casos nunca os conhecimentos vêm dos sentidos, ou da imaginação, como se poderia suspeitar, ainda que os exemplos daquelas faculdades possam ajudar. Porém, ninguém pode imaginar a tangência de uma recta num círculo, onde toca apenas num e num só ponto. Só a inteligência compreende a tangente, e nenhuma faculdade a consegue figurar. A sua antiga imaginação materialista está, de facto, superada¹³⁴.

Todavia, a terminar, Agostinho invoca de novo o *calcanhar de Aquiles* da argumentação face à *Razão*: como pode estar a verdade na alma dos ignorantes, de molde a garantir-lhes a imortalidade, pois não seria razoável negar-lhes tal condição. De facto, esse é o grande problema que a investigação deixa por resolver. Seria um assunto para outro volume, que efectivamente Agostinho escreve, pouco depois: *De immortalitate animae*. A investigação quanto ao que aqui se propôs — provar a imortalidade da alma¹³⁵ — é parcialmente aporética. Determinou-se, contudo, o vector da investigação: importa conhecer-se a si mesmo, orientar-se para a interioridade.

1.3. Do conhecimento em *De ordine*

O primeiro livro de *De ordine* é um clássico exercício de escola, cujas intenções devem ser encaradas na mesma linha da protréptica que acima relevávamos. A discussão entre Licêncio e Trigécio, moderada por Agostinho, coluna vertebral deste livro, vai estabelecendo algumas das linhas de reflexão que confirmam e aprofundam as delineadas nos outros diálogos, ao mesmo tempo que pretendem afastar as que não devem ser trilhadas¹³⁶.

christianisation radicale qu'Augustin fait opérer à cette pensée, il s'agit là d'une évidence, mais c'est aussi ce qui donne à sa pensée, à l'opposé de la version platonicienne, sa note particulière, son caractère radicalement chrétien.»

¹³³ Cf. *Soliloquia*, II, 20, 35; *De immortalitate animae*, 4. 6.

¹³⁴ *Soliloquia*, II, 20, 36: «(...) siquidem per ipsos est inflicta, manifestum est et multum eam differre a ueritate, et illam, dum haec uidetur, non uideri.» Cf. *De quantitate animae*, 6, 10 ss.; 13, 22; 13, 24: «Magna quaedam, crede mihi, magna, sed sine ulla mole de animo cogitanda sunt.»

¹³⁵ Cf. *Soliloquia*, II, 19, 33: «A. — (...) Sed, quaeso, illa quae restant expedias, quomodo in animo imperito (non enim eum mortalem dicere possumus), disciplina et ueritas esse intelligantur? R. — Aliud ista quaestio uolumen desiderat, si eam uis tractari diligenter.» Agostinho recua perante a possibilidade de recusar a imortalidade da alma aos ignorantes, conclusão que se importaria a partir das premissas.

¹³⁶ Cf. sobretudo *De ordine*, I, 10, 29. Este ardor exortativo de Agostinho socorre-se de tudo o que pode para levar os seus pupilos ao amor pela sabedoria. Em *Contra academicos*, III, 4, 7, ao reprovar

A obra começa, justamente, por realçar uma dificuldade gnosiológica: *quão difícil é alcançar e comunicar o conhecimento da ordem*¹³⁷. Todavia, a dificuldade está na proporção directa do desejo que todos têm de a conhecer, mesmo aqueles que já alcançaram uma certa impassibilidade e *ordem* na vida. De facto, aquela dificuldade provém sobretudo da incapacidade de o pensamento se exercer relacionadamente e considerar a ordem no conjunto, escandalizando-se, por conseguinte, com as desordens regionais, particulares, mínimas, sem atender à relação com o todo. E qual é causa dessa incapacidade? Agostinho não tergiversa: *porque não se conhecem a si próprios*¹³⁸.

Ora, para se conhecer importa antes de mais não se derramar na exterioridade, pelos sentidos, mas permanecer em si, colher-se interiormente¹³⁹. A nossa sensibilidade é naturalmente *di-vertida*, virada para fora, mas só no recolhimento o *animus* pode contemplar e compreender a beleza do todo, mesmo a da exterioridade, e então nenhuma parte lhe aparecerá incongruente¹⁴⁰. E eis que Agostinho recupera de novo o saber geométrico para o comparar com o recolhimento ou a excentricidade da alma. Numa circunferência há um único *Centro* onde convergem todos os raios; e ainda que a circunferência se possa dividir infinitamente, o *ponto central* mantém-se sempre equidistante de todos os segmentos. Também o *animus*, em ordem a conhecer-se, deveria comportar-se em relação à exterioridade plural como o

a Licêncio o seu excessivo amor pelas Musas, aproveita para passar aos jovens a sua experiência de leitura do *Horténsio*. Quer atear-lhes o seu *fogo* interior, mas a sua confiança nas *artes liberales* parece fazê-lo esquecer que esse fogo não é ensinável.

¹³⁷ *De ordine*, I, 1, 1: «Ordinem rerum, Zenobi, conseqüi ac tenere cuique proprium, tum uero uniuersitatis quo coeretur ac regitur hic mundus, uel uidere uel pendere difficillimum hominibus atque rarissimum est» (cf. *De quantitate animae*, 36, 80). Um procedimento retórico cruza-se com a dificuldade real de conhecer a ordem.

¹³⁸ *De ordine*, I, 1, 1: «Cuius erroris máxima causa est, quod homo sibi ipse est incognitus.»

¹³⁹ *De ordine*, I, 1, 3: «Qui tamen ut se noscat, magna opus habet consuetudine recedendi a sensibus et animum in seipsum colligendi atque in seipso retinendi.» Pierre Courcelle, *Connais-toi toi même:...*, pp. 128-130, considera esta passagem, e mesmo toda a página de *De ordine*, dependente do *Fédon*, através dos comentários de Porfírio, talvez o *De regressu animae* ou, mais provavelmente, o *Περὶ τοῦ γνῶθι σεαυτόν*. Torna-se impossível conhecer Deus e a alma quando se está exteriorizado. *De ordine*, II, 11, 30.31: «Ratio est mentis motio, ea quae discuntur distinguendi et conectendi potens, qua duce uti ad Deum intellegendum, uel ipsam quae aut in nobis au usquequaque est animam, rarissimum omnino genus hominum potest, non ob aliud, nisi quia in istorum sensuum negotia progressu redire in semetipsum cuique difficile est. (...) Nam ut progressus animae usque ad mortalia lapsus est, ita regressus esse in rationem debet.»

¹⁴⁰ *De ordine*, I, 1, 3: «Ita enim animus sibi redditus, quae pulchritudo uniuersitatis intelligit, quae profecto ab uno cognominata est.» Cf. Giovanni Saldarini, «La conversione di S. Agostino come cammino verso la bellezza», in *Agostino e la Conversione Cristiana*, pp. 55-63; Agustín Uña Juárez, «San Agustín: la interioridad bella», in *Pensamiento* 53 (1997), pp. 135-142, e a numerosa bibliografia específica aí apresentada.

ponto se comporta em relação à inumerável multiplicidade de linhas e pontos que se lhe referem¹⁴¹.

Interessará, pois, considerar a multiplicidade exterior, sob a condição de a reconduzir ao lugar da sua compreensibilidade: a alma. É o que o diálogo procura verificar imediatamente.

Alta madrugada, estando em oração, Agostinho é alertado pelo ruído inusitado da água na levada contígua à casa, episódio a que já nos referimos. Como Licêncio e Trigécio também estivessem acordados, inicia-se a investigação sobre as possíveis causas daquele barulho desordenado, e daí a pouco ei-los, *os três*¹⁴², em demanda da própria ordem da realidade. Note-se que é uma causa exterior que desencadeia o processo. Na economia ulterior da procura chegar-se-á a um momento onde esse evento, aparentemente fora da ordem, e que por isso causara espanto a Agostinho, será inscrito dentro de uma ordem providencial, na medida em que a irregular queda de água foi a causa imediata da investigação, como se houvesse uma *ordem oculta* a presidir à própria procura de compreensão da ordem, e a própria natureza participasse na protréptica da alma¹⁴³.

Todavia, para que algo exterior possa ter eco na alma deve haver uma solidariedade ontológica entre os seres, mesmo os mais díspares. Nas entrelinhas, ainda que Agostinho nem sempre retire logo todas as consequências do que afirma, vê-se quão a sua mundividência interior já está longe do maniqueísmo. Todos os seres participam numa comunidade ontológica, cujas relações constituem a própria *ordo*. Por isso, o exterior é uma admonição constante para a alma; a realidade está cheia de sinais, assim a alma os saiba ler.

Poderíamos mesmo acrescentar que, pedagogicamente, o diálogo entre interioridades, ou da alma consigo mesma, é a continuação de uma primeira forma de diálogo entre a natureza e a sensibilidade da alma. Seja como for, é deveras significativo que o modelo de busca da verdade e da natureza das coisas

¹⁴¹ Cf. *De ordine*, I, 2, 3; *De immortalitate animae*, 1, 1; *De quantitate animae*, 11, 18 — 12, 19. A metáfora é claramente devedora de Plotino (cf. *Enéades*, I, 7, 1).

¹⁴² Apesar de estarmos convencidos da realidade do acontecimento, sublinhe-se que este trio de descobridores é profundamente simbólico. Podemos encará-lo já como índice de uma busca antropológica total, memória, inteligência, vontade. De facto, no prosseguimento do diálogo, Agostinho assumirá sobretudo o papel de memória, Licêncio o de inteligência, e Trigécio o da vontade. Não são correspondências absolutas, obviamente, mas sim polaridades. Numa passagem de *De quantitate animae*, 8, 13, bastante pitagorizante, reconhece também Agostino que só com *três* linhas — nunca só com uma ou duas —, se pode construir algo.

¹⁴³ É uma ideia recorrente nestes escritos. Cf. *De ordine* I, 8, 25, onde a luta dos galos assume o mesmo papel. Aliás, que a realidade é *semiótica* é uma ideia comum à filosofia grega (Heraclito, frg. 93; Plotino *Enéades*, II, 3, 7) e ao pensamento judaico-cristão onde os «céus proclamam a glória de Deus e o firmamento anuncia a obra das suas mãos» (Sl 19, 2-3).

seja o diálogo¹⁴⁴. Como se não houvesse outra forma de investigar e de desenrolar este *nó interior*, sem um desdobramento de si a si, ou de si com outras consciências e, ultimamente, com um Verbo interior, como *Contra academicos*, *De quantitate animae* e *De magistro* afirmam¹⁴⁵. Esta ambiência propicia também agora uma admonição por parte de Agostinho, potenciando a já iniciada pelo espanto com a desordem: fomentemos a *confiança de encontrar*, a *piedade no agir*, e *apaguemos o fogo das paixões* que obstaculizam a esse conhecimento essencial¹⁴⁶.

Do ponto de vista deste conhecimento do sujeito, a fim de que possa vir a conhecer o que quer que seja — no caso, a ordem com que Deus rege todas as coisas —, Agostinho solicita a Licêncio que guarde todos os pontos que vão sendo discutidos e as conclusões a que se chega, de molde a poderem ser usadas no prosseguimento da investigação¹⁴⁷. Repare-se como a espantosa potência que Agostinho cantará no livro X de *Confissões* faz uma entrada tão humilde no seu pensamento. A memória tem aqui um mero papel instrumental, mnésico; Licêncio crê-a uma faculdade inferior, inútil ao sábio, ainda sem alcance ontológico, convicção que se torna explícita no início e ao longo do livro segundo¹⁴⁸, sem que Agostinho aqui vá além de uma ligeira reacção interrogativa¹⁴⁹. Para Licêncio a memória permanece no horizonte da fixação, da destreza mental, técnicas mnemónicas indispensáveis ao discurso retórico e forense.

¹⁴⁴ Neste diálogo assume superior relevância a interrogação (cf. *De quantitate animae*, 15, 26; 27, 52). Mas não toda a interrogação. Importa saber perguntar. Só a interrogação bem formulada pode conduzir ao conhecimento: a pergunta pela ordem é, previamente, ordem numa pergunta. *De ordine*, I, 5, 13: «(...) cum disserentium societati quasi uinculis interrogationem coarctantur» (cf. José Oroz Reta, «El lenguaje en los primeros escritos...», pp. 114 ss.). Refira-se ainda a diferença desta metodologia dialogal relativamente à iniciação maniqueia e, de um modo geral, a toda a iniciação gnóstica, onde inicialmente só o mestre fala, explica, expõe o conhecimento que detém, sendo reservado aos destinatários o papel de meros *ouvintes*.

¹⁴⁵ Cf. *Contra academicos*, III, 20, 43; *De quantitate animae*, 36, 81: «Neque enim deerit nobis quaerentibus se, qui desuper est Magister omnium.»

¹⁴⁶ *De ordine*, I, 4, 10: «Ergo aggrediamur, Licenti, freti pietati cultores, et uestigijs nostris ignem perniciosum fumosarum cupiditatum opprimamus.»

¹⁴⁷ *De ordine*, I, 7, 20: «Simul et agendum est ne tanta bona tua, Licenti, absorbeat obliuio. Quando enim nostrae litterae non sibi haec mandari flagitent?»

¹⁴⁸ *De ordine*, II, 2, 6: «(...) uel si tota haec anima dicenda est, ei certe parti animae seruiunt atque subiectae sunt, quam solum sapientem nominari decet. In qua parte subiecta etiam ipsam memoriam puto habitare. (...) Ad illam enim uillissimam partem possunt ea pertinere quae praetereunt. Quibus autem est memoria necessaria, nisi praetereuntibus et quasi fugientibus rebus?» (cf. *Contra academicos*, II, 9, 20).

¹⁴⁹ Em *De immortalitate animae*, 3, 3, porém, já apresenta as linhas mestras da sua doutrina da memória — «Porro quod sic agitur, et exspectatione opus est ut peragi, et memoria ut comprehendí queat quantum potest. Et exspectatio futurarum rerum est, praeteritarum uero memoria. At intentio ad agendum praesentis est temporis, per quod futurum in praeteritum transit, nec coepti motus corporis exspectari finis potest sine ulla memoria» —, o que pode indicar que aquela foi uma concessão a Licêncio para não empatar mais a discussão.

Contudo, a memória assumia um papel central na economia do platonismo. Porquê, no momento mais platónico do pensamento de Agostinho, parece ser dada tão pouca relevância a esta faculdade como forma de autoconhecimento? Pensaria Agostinho que a sua valorização excessiva poderia conduzi-lo, sem querer, à teoria reminiscência, e daí à preexistência da alma, noções que compreendera talvez como contrárias à noção cristã de alma? De facto, ainda que a solução pudesse ser tentadora, nem Agostinho nem os seus pupilos alguma vez enveredam pela afirmação da preexistência da alma, nem mesmo quando Evódio, em *De quantitate animae*, o questiona directamente acerca da pátria da alma¹⁵⁰.

Parece-nos, pois, que a razão por que Licêncio desvaloriza a memória é outra. Diz respeito à importância da memória para o sábio estóico. Licêncio faz-se porta-voz dessa posição ao perguntar «para que quer o sábio a memória?» e ao responder taxativamente que «o sábio não precisa de memória». Esta fica cometida a uma dimensão inferior, pois não pode ser com ela que o sábio permanece em Deus. Não necessita dela, na medida em que o verdadeiro conhecimento é por presença contemplativa¹⁵¹. De novo parece editar-se o dualismo gnosiológico.

Alípio, porém, com a anuência de Agostinho, e confirmando aquele conhecimento *por ausência* que referíamos, diz que *não sabe como*, mas o espírito humano ao ouvir tais coisas — a exposição de Agostinho acerca da diferença entre a autoridade divina e a autoridade humana — proclama-as celestiais, divinas, absolutamente verdadeiras¹⁵². Entre a desvalorização da memória de Licêncio e a valorização anamnésica dos platónicos, Alípio assume a posição heurística, problemática, investigativa. Mas logo em *De quantitate animae* Agostinho responde à desvalorização relativa que Licêncio fez da memória, antecipando já as linhas fundamentais de *Confissões*, X-XI¹⁵³. Porém, ainda hesita no

¹⁵⁰ *De quantitate animae*, 1, 2: «Propriam quandam habitationem animae ac patriam, Deum ipsum esse a quo creata est» (cf. *Enéades*, I, 6, 8; *De ciuitate Dei*, 19, 17).

¹⁵¹ *De ordine*, II, 2, 7.8: «Quid — inquit — memoria opus est, cum omnes suas res praesentes habeat ac teneat? (...) Sapienti ergo ante illos interiores intellectus oculos habenti omnia, id est Deum ipsum fixe immobiliterque intuendi, cum quo sunt omnia quae intellectus uidet ac possidet, quid opus est, quae, memo, memoria. (...) ille semper Deo infixus est (...)» Licêncio opera ainda com a disjuntiva sábio - não sábio. É óbvio que para aquele que já alcançou a contemplação a memória é dispensável, como *Enéades*, I, 5 corrobora. O que Agostinho redarguirá é que a memória é decisiva do ponto de vista do processo, da progressão no conhecimento.

¹⁵² *De ordine*, II, 10, 28: «Nam nescio quomodo, quod utinam uel a nobis procul absit, animus humanus dum haec audiendo caelestia, diuina ac prorsus uera esse proclamet (...)»

¹⁵³ Goulven Madec, «Le spiritualisme augustinien à la lumière...», p. 187: «Le célèbre thème des trois présents, au livre XI des *Confessions*: "praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio (XI, 20, 26; cf. XI, 28, 37: "nam et expectat et attendit et meminit...")», se trouve esquissé en *De immortalitate animae*, 3, 3: "Et expectatio

que diz respeito à reminiscência¹⁵⁴. São notórias as dificuldades do jovem Agostinho em integrar o saber platónico e cristão acerca da alma.

Em determinado momento da investigação, Agostinho assume a tarefa que noutros diálogos é cometida a um interlocutor: contendor hábil, decide tomar a seu cargo a sustentação da causa dos que negam a possibilidade da ordem. Decide assumir ele mesmo a posição de *advogado do diabo*, de molde a dar argumentos de peso à posição deles. Esta atitude, porém, se pode ser vista como nobreza intelectual que recusa desvirtuar a posição do adversário para a melhor rebater, se indica a capacidade e ductilidade dos seus recursos metodológicos, não nos deve esconder uma dinâmica teatralizante que encontramos noutros lugares. Uma defesa hipotética, justamente porque levada a sério, não deixa de ser *pro domo sua*, pois está convicto de que assumir seriamente as razões cépticas e maniqueias, levando-as até ao extremo das suas possibilidades, é a melhor forma de as denegar *de dentro*. Importa pois, despistar as vias impróprias de busca, se bem que nunca haja uma decisão *a priori* sobre *como*, ou *por onde*, se deve começar e que caminhos devem ser desde logo abandonados. É no decorrer da própria investigação e análise dos argumentos que isso se manifestará. A procura tem portanto um alcance filosófico inequívoco. Apesar de acreditar na verdade da experiência cristã, Agostinho investiga-lhe a razoabilidade. A fé não é o espartilho da razão, mas

futurorum rerum est, praeteritarum uero memoria. At intentio ad agendum praesentis est temporis", illustré par l'exemple de la syllabe la plus courte, dont on ne peut entendre la fin, sans avoir cessé d'entendre le début.»

¹⁵⁴ De *quantitate animae*, 5, 5-9; 33, 71-72; 20, 34: «Augustinus — Magnani, omnino, magnam, et qua nescio utrum quidquam maius sit, quaestionem moues, in qua tantum nostrae sibimet opiniones aduersantur, ut tibi anima nullam, mihi contra omnes artes secum attulisse uideatur; nec aliud quidquam esse id quod dicitur discere, quam reminisci et recordari.» Esta passagem dependeria, porém, mais do eclectismo cicerónico, do que dos platónicos, no entender de Maurice Testard, *Saint Augustin et Cicéron II. Répertoire...*, p. 16, coligindo o «Ita nihil est aliud discere nisi recordari» (*Tusculanae*, I, 57), passagem que Licêncio desconhecia ou ignorara deliberadamente. Rangar Holte, *Béatitude et Sagesse...*, pp. 133 ss., explica este pré-conhecimento defendido por Agostinho com a teoria da *προλήψις* (*praenotio*) do estoicismo, que os medioplatónicos também aproveitaram. Esta posição é defensável, sobretudo se pensarmos que a noção de *σπέρματα*, também utilizada pelos estoicos, surge várias vezes nos primeiros escritos de Agostinho como *semina Dei*. Noutra passagem, Agostinho aceita e explicita como se deve entender a afirmação de Evódio de que a «scientia insita est nobis» (cf. *De quantitate animae*, 26, 50; 27, 53). Georges Folliet, «La correspondance entre Augustin et Nébridius», in *L'Opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano. Agostino nelle terre di Ambrogio, 1-4 ottobre 1986*, Col. Augustiniana-Testi e studi, II, Edizione Augustinus, Palermo, 1987, p.202, afirma: «Quant à la mémoire, elle est aussi nécessaire pour nous remémorer des vérités ou des idées dont on a déjà eu conscience (*haec aliquando mente uidimus, a quibus quia defluximus et aliter alia uidere coepimus ea nos reminiscendo reuiscere*). Ce passage, de l'avis des commentateurs [cf. bibliografia específica na n. 32], est une allusion directe à la théorie de la réminiscence qu'Augustin semble faire sienne à cette époque.»

o seu acicate. Esta atitude heurística coincide, sem dúvida, com o melhor da actividade filosófica.

A investigação, apesar disso, é feita já com a convicção — ou o desejo, de que por vezes não é fácil de deslindar — da falência das razões contrárias. Apesar de todas as hesitações que os diálogos patenteiam em questões que *Confissões* dão como já resolvidas nessa altura¹⁵⁵, Agostinho não duvida da verdade que encontrou. O problema está em comunicá-la. Para isso Agostinho aceita jogar ao *façamos de conta que*, já com a certeza do desfecho. Ao decidir assumir o papel dos adversários está também a refazer *in mente* o seu próprio processo vital e intelectual. É o procedimento do pescador que dá mais linha ao peixe para melhor o apanhar, depois de o cansar. Deliberando levar o cepticismo a tribunal é como se já o tivesse condenado e ganho o processo.

Para melhor poder fazer valer o seu papel Agostinho precisava de uma definição de ordem, que solicita de Licêncio¹⁵⁶. Mas só aparentemente a sua metodologia de contraditor segue a maniqueia. Como vimos na disputa com Fortunato, também entre os maniqueus o lado destrutivo da argumentação prevalecia sobre o construtivo. Bons dialectas, eram hábeis em tirar contradições e absurdidades das afirmações doutrem, mas recusavam, quase até ao limite, dar as suas próprias soluções de modo racional, sem invocarem a autoridade de Manés e das suas escrituras.

Agostinho, ao pedir uma definição de ordem a Licêncio, continua assim o tradicional método escolar de investigação, que podemos retrotrair até Sócrates, onde aquela demolição tinha a função de purificar o espírito. A resposta de Licêncio não deixa de ser curiosa: *julgas que sou inspirado?*¹⁵⁷ Tal interrogação, num aprendiz de poeta e cultor das Musas, é interessante, pois indica-nos que Licêncio acreditava que tal saber só seria possível por inspiração. De qualquer modo, é uma resposta socrática; revela a consciência da ignorância, disponível para investigar. Mostra, de facto, um Licêncio convertido à filosofia, mesmo depois de Agostinho — ao arrepio do que se poderia esperar — ter insistido na importância das *artes liberales*, nomeadamente a poesia, como preparação do espírito para o abraço da verdade e para a vida feliz¹⁵⁸, antecipando já a temática

¹⁵⁵ Charles Boyer, *Christianisme et néo-platonisme...*, p. 172.

¹⁵⁶ *De ordine*, I, 10, 28: «Ergo — inquam — Licenti, si tibi uideatur, collige in te quidquid uirium potes, elima quidquid habes acuminis et ordo iste quid sit definitionem complectere.»

¹⁵⁷ *De ordine*, I, 7, 20: «Quid hoc est rei? quid quasi tibi uideor? — inquit — an uere nescio quo aduentio spiritu me credis inflatum?»

¹⁵⁸ *De ordine*, I, 8, 24: «Si ordinem — inquam — curas, redeundum tibi est ad illos uersus. Nam eruditio disciplinarum liberalium, modesta sane atque succincta, et alacriores et perseverantiores et comptiores exhibet amatores amplectendae ueritati, ut et ardentius appetant, et constantius insequantur et inhaereant postremo dulcius, quae uocatur, Licenti, beata uita.» No segundo livro esta dimensão propedêutica das *artes liberales* em relação à filosofia, presente em Clemente de

central de *De quantitate animae*¹⁵⁹. Este episódio elucidar-nos acerca da riqueza da pedagogia agostiniana, e da relação entre a busca de Deus e os restantes saberes. Estes só devem ser rejeitados se afastam o coração da verdade, isto é, se desordenam a inteligência e a vontade. Mas uma vez ordenadas, isto é, tendo-se encontrado o seu centro de gravidade, todas as artes são importantíssimas para cultivar o espírito, potenciando a adesão à verdade que a alma anela¹⁶⁰. É por isso que Licêncio aceita enfim dar uma definição racional do que entende por ordem, a qual irá ser discutida e revista: *a ordem é aquilo por que são feitas todas as coisas que Deus estabeleceu*¹⁶¹.

Solicitando que Licêncio continue a sustentar a sua tese — que Agostinho metodologicamente continuará a atacar — diz-nos que importa começar por analisar não o *que se sabe*, mas o *que se crê*. Ora, que crença temos no divino que sustente que nada escapa à ordem? A ideia grega de divino a que Agostinho recorre afirma que *em Deus não há movimento*. Mas há tantas coisas que se movem: os céus, os elementos, os homens. Logo, a existência do movimento *de facto* não implica afirmar que há muitas coisas onde Deus não está, ou seja, que não são governadas por Ele?

Licêncio tem dificuldade em resolver o problema, que de facto só mais tarde receberá uma solução definitiva com a dialéctica da *presença-ausência* de Deus nas criaturas. Agostinho quer dar uma ajuda, e propõe que está com Deus aquele que O compreende¹⁶². Só falta saber *quem é* essa pessoa. Ora, só pode ser

Alexandria, Orígenes, São Basílio, São Justino, São Jerónimo, e mesmo no insuspeitável Tertuliano, acentuar-se-á sobremaneira (cf. *De ordine*, II, 11, 30 - 16, 44, de modo particular este último capítulo; *Confessiones*, III, 6, 11: «Nam uersum et carmen etiam ad uera pulmenta transfero.» cf. Henri-Irénée Marrou, *Saint Augustin et la Fin...*, pp. 394 ss.; Ilsetraut Hadot, *Arts Libéraux et Philosophie dans la Pensée Antique*, Études Agostiniennes, Paris, 1984, pp. 101-136).
¹⁵⁹ Cf. a importância das *artes liberales* na *exercitatio spiritalis*, por exemplo, em *De quantitate animae* 7, 12.

¹⁶⁰ Henri-Irénée Marrou, *Saint Augustin...*, pp. 174 ss., a partir da expressão agostiniana *qui bene uiuit, bene orat, bene studet* (*De ordine*, II, 19, 51) desenvolve os aspectos religiosos, morais e intelectuais que marcavam o *ordo uivendi* de Cassiciaco. No que diz respeito ao *studium sapientiae* (pp. 182-186) correspondente ao *qui bene studet*, refere justamente que (p. 182) «la part faite à la grâce et à la vertu, il reste que l'acquisition de la sagesse est essentiellement le fruit d'une activité d'ordre rationnel». O apelo de Agostinho a Licêncio para que torne a cultivar as *artes liberales*, deverá ser entendido nesta linha porque elas abrem o espírito para a investigação metafísica (*Soliloquia*, I, 2, «Deum et animam scire cupio»; «Nouerim me, nouerim te.»). Contudo este exercício racional não é a construção de um sistema «peça sobre peça», mas antes uma *meditatio cordis* que (p. 183) «(...) philosophique par sa démarche, (...) s'épanouit dans son couronnement sur un plan plus vaste, qu'il faut bien appeler mystique, encore qu'il s'agisse d'une mystique qui demeure très intellectuelle.»

¹⁶¹ *De ordine* I, 10, 28: «Ordo est — inquit — per quem omnia quae Deus constituit.»

¹⁶² *De ordine*, II, 2, 4: «Vide ergo — inquam — utrum haec tibi saltem definitio placeat: cum Deo est quidquid intelligit Deum.»

o sábio, por definição, porque a sua *mens* está unida a Deus. A autognose, portanto, terá de passar por aí obrigatoriamente. Ao invés, aquele que se volta para as realidades sensíveis, não só se alheia de Deus, mas também de si mesmo. Ou seja, *desconhece-se* porque uma coisa é sentir, outra é compreender¹⁶³.

Todavia, quando tudo já parece estar resolvido, Agostinho enleia de novo as coisas para testar a capacidade de ressaltar da consciência dos seus interlocutores. Delicia-se nos ressaltos de nível de compreensão, à vezes para se fingir em dificuldades e adensar a problemática, outras vezes para levar o adversário à parede, sobretudo se incauto e pouco ágil na dialéctica. A forma que Agostinho aqui utiliza para forçar certas conclusões é utilizar um silogismo onde a universal afirmativa se confunde com a particular afirmativa — justamente por *particular e singular* serem subrepticamente supostos como equivalentes — utilizando ainda uma conversão imprópria. Ora, com esta confusão, e com a atribuição, quer aos termos, quer às proposições, de um alcance ontológico, estava aberto caminho a conclusões mirabolantes.

Exemplifiquemos: estar com Deus é conhecer Deus; o sábio conhece Deus; logo, estão com Deus todas as coisas que o sábio conhece. Mas o sábio compreende a estultícia, logo ela estará com Deus. Este tipo de argumento deixa perplexos Licêncio e Trigécio. Alípio, chamado a intervir, dá uma preciosa ajuda. O problema dos jovens foi terem concedido irreflectidamente que «com Deus está tudo o que conhece o sábio». De facto, esta afirmação não poderia ser mantida, na medida em que já se tinha recusado ao sábio um conhecimento memorial, ou seja, de algo que não estivesse presente. Logo, para se ser coerente, deve afirmar-se que o sábio apenas conhece a sabedoria — não a estultícia.

Mas ainda assim, a aceitar-se que ele pudesse fazer uso da *sua serua*, a memória, o problema estava resolvido à partida, tendo em conta que o saber da ignorância, tal como em *Soliloquia*, operou um ressaltar em relação à própria ignorância. Saber a ignorância e a estultícia, enquanto tais, é destruí-las, *matá-las*¹⁶⁴. Logo, em Deus tal como no sábio, poderia haver o saber da ignorância,

¹⁶³ *De ordine*, II, 2, 5: «Nam quidquid sensu isto corporis nouit non est cum Deo, sed illud quod animo percipit. Plus etiam fortasse audeo dicere; sed tamen dicam: uobis enim existimatoribus aut confirmer aut discam. Quisquis enim ea sola nouit quae corporis sensus attingit, non solum cum Deo esse non mihi uideatur, sed ne secum quidem.» *De ordine*, II, 2, 5: «Aliud est enim sentire, aliud nosse. Quare si quid nouimus, solo intellectu contineri puto et eo solo posse comprehendere.» *De quantitate animae*, 24, 45.46: «— Aliud est ergo sentire, aliud cognoscere? — Omnino aliud: nam sentimus fumum, quem uidemus; et ex eo ignem quem non uidemus, subesse cognoscimus. (...) — Vnde ergo illud nosti? — Ratione id colligo.» 29, 57: «— Aliud ergo sensus, aliud scientia.»

¹⁶⁴ As fórmulas através das quais Agostinho expressa o seu pensamento vão-se apurando com o tempo. Veja-se, por exemplo, neste caso o *De Trinitate*, XV, 10, 17: «Nemo enim falsa nouit, nisi cum falsa esse nouit: quod si nouit, uerum nouit: uerum est enim quod illa falsa sint.»

tal como o saber do saber. Tal conclusão, porém, teria obrigado a mudar de paradigma epistemológico: até aqui mantivera-se o princípio de que o *semelhante conhece o semelhante*; mas a dialéctica de Agostinho obrigava a inverter o princípio e afirmar que, neste caso, pode conhecer-se o *dissemelhante pelo dissemelhante*, ou seja, que o sábio pode conhecer a ignorância sem com isso ficar ignorante. É esse ressaltado que Trígécio não consegue dar¹⁶⁵. O exemplo que Agostinho apresenta de seguida reitera a argumentação já aventada por Alípio: considerando os sentidos do corpo instrumentos da alma, é indubitável que ninguém pode ver as trevas¹⁶⁶. O conhecimento das trevas é por carência, por ausência de luz. Se as trevas estão para a visão, como a necessidade para a inteligência, quando esta compreende a estultícia, não é a estultícia que compreende, mas o que nela é ausência de sabedoria¹⁶⁷. Se retirarmos as consequências deste ressaltado de consciência, diremos, analogamente, que também seria possível ter um conhecimento da ordem, não apenas analógico, mas também a *contrário*. Mas neste caso porquê a protréptica, o esforço exortativo? Não perderia assim o sentido? De modo nenhum, porque o reconhecimento da ignorância como tal, sobredetermina a consciência; é um acréscimo. Neste preciso sentido se diz que Agostinho, através de uma longa cadeia de transmissores, recolhe a douta ignorância socrática¹⁶⁸.

¹⁶⁵ Cf. *De ordine*, II, 3, 10. Licêncio tinha-se ausentado temporariamente.

¹⁶⁶ *De ordine*, II, 3, 10: «(...) neminem posse uidere tenebras.»

¹⁶⁷ *De ordine*, II, 3, 10: «Vt enim oculis tenebras uitamus eo ipso quo nolimus non uidere, sic quisquis uolet uitare stultitiam, non eam conetur intelligere, sed ea quae possunt intelligi per hanc se non intelligit, sed quo alia minus intelligit sentiat.» Segundo Plotino, este conhecimento por ausência é particularmente importante na vida ética. Concedendo que o conhecimento acontece segundo o princípio do *semelhante pelo semelhante*, então só conheceríamos o mal, a desmesura, o vício, etc., se tivéssemos em nós estas determinações. Mas isso não é necessário, pelo menos em sentido parcial, isto é, se não tomarmos aquelas determinações em sentido absoluto, já que a regra («κανών») permite saber, por exemplo, «se uma linha é recta ou não» (cf. *Enéades*, I, 8, 9).

¹⁶⁸ *De ordine*, II, 18, 47: «Hic est ordo studiorum sapientiae, per quem fit quisque idoneus ad intelligendum ordinem rerum, id est ad dignoscendos duos mundos et ipsum parentem uniuersitatis, cuius nulla scientia est in anima, nisi scire quomodo eum nesciat» (cf. Pierre Courcelle, *Connais-toi toi même...*, pp. 113-164). Esta leitura linear é a mais difundida e aceite. Porém, se interrogarmos o sentido do «γνώθι σεαυτόν» talvez a relação seja mais problemática. De facto, aceita-se que o «χαίρε» délfico significava «alegra-te, sê sábio!», mas também «conhece os teus limites! Guarda-te da ὕβρις, fonte de todos os males humanos. Lembra-te que és mortal! Aprende a morrer!». Ou seja, teríamos aqui uma autognose diferenciadora. Refere Aristóxeno de Tarento que um dia Sócrates encontrou em Atenas um indiano, o qual lhe perguntou que filosofia ele praticava. E diz-nos o autor que, quando Sócrates lhe disse que as suas investigações se debruçavam sobre a vida humana, ele se pôs a rir, e disse que não podia contemplar as coisas humanas, quem ignorava as coisas divinas. Enquanto a gnose socrática parecia afastar do saber divino, e conduzia ao *saber próprio de um homem*, Agostinho, nisto *estranhamente indiano*, só depois de conhecer Deus tanto quanto possível, estaria apto a conhecer-se (cf. *Confessiones* X, 1, 1). Acerca de uma eventual homologia do pensamento de Agostinho com o hinduísmo, cf. Fr.-J. Thon-

Todavia, a par deste conhecimento por carência, como se fora uma *epistemologia negativa*, há a possibilidade de um conhecimento analógico. E de novo são retomados os clássicos exemplos, da música, da geometria, da astronomia, da aritmética¹⁶⁹. Estas disciplinas participam na *ratio cognoscendi* da ordem na medida em que possibilitam o trânsito de uma *ordo visibilis* para uma *ordo invisibilis*. E quem chega aos altos cumes da consideração da ordem, na sua totalidade, compreende a cegueira dos que, com um *entendimento particular*, defendem a realidade ontológica da desordem e do mal¹⁷⁰. Aos que não forem capazes de integrar a desordem na ordem, resta a fé como atitude propedêutica ao conhecimento, neles talvez só escatológico.

Até lá temos os dois caminhos conducentes à verdade: a *razão* e a *autoridade*¹⁷¹. Para alguns, pouquíssimos, será preferível seguirem com a sua razão; para a maioria existe a autoridade. É que conhecer a origem da alma, o seu destino neste mundo, a sua diferença de Deus, em que sentido morre e em que sentido é imortal, isso são assuntos de uma ordem elevada, que não é para ser investigada por ignorantes nas *artes*.

Estes dois caminhos que nos levam à verdade diferem profundamente se forem considerados na *ordem do tempo* e na *ordem da razão*. A autoridade vem antes, na ordem do tempo; mas, do ponto de vista ontológico, é a razão que está em primeiro lugar. De facto — Agostinho faz logo a aplicação na ordem do agir —, uma é a ordem da intenção, isto é, a finalidade em vista da qual seleccionamos meios; outra é a ordem executiva que efectiva esses meios¹⁷². Assinale-se a utilização clara do esquema da *causalidade final* na ordem da acção e do conhecimento. Utilizando a analogia entre a tarefa do mestre-escola — ensinar os seus alunos a ler — e a do filósofo — ensinar aquele que quer *colher* (ler) a

nard, «Augustinisme et sagesse hindoue», in *Recherches Augustiniennes* 5 (1968), pp. 157-177, texto que foi escrito a propósito da obra de Dom le Saux, *Sagesse hindoue, Mystique chrétienne. Du védanta à la Trinité*, Centurion, Paris, 1966.

¹⁶⁹ Cf. *De ordine*, II, 5, 14.

¹⁷⁰ Cf. *De ordine*, II, 5, 14.

¹⁷¹ *De ordine*, II, 5, 17: «Duplex enim est uia quam sequimur, cum rerum nos obscuritas mouet, aut rationem, aut certe auctoritatem. Philosophia rationem promittit et uix paucissimos liberat, quos tamen non modo non contemere illa mysteria, sed sola intelligere, ut intelligenda sunt, cogit. Nullumque aliud habet negotium, quae uera, et, ut illa dicam, germana philosophia est, quam ut doceat quod sit omnium rerum principium sine principio (...).» *Contra academicos*, III, 19, 43: «Nulli autem dubium est gemino pondere nos impelli ad discendum auctoritatis atque rationis.» *De quantitate animae*, 7, 12: «Aliud est enim cum auctoritati credimus, aliud cum rationi. Auctoritati credere magnum compendium est, et nullus labor.»

¹⁷² *De ordine*, II, 9, 26: «Ad discendum item necessario dupliciter ducimur, auctoritate atque ratione. Tempore auctoritas, re autem ratio prior est. Aliud est enim quod in agendo anteponitur, aliud quod pluris in appetendo aestimatur.» A causa final é a primeira na ordem intencional e a última na ordem da realização.

ordem do mundo —, não seria estulto o mestre-escola que ensinasse as sílabas sem antes ter ensinado as letras? Em duas palavras, é necessário *ordem para compreender a ordem*. Só com *disciplina* se pode alcançar uma certeza, no tocante à ordem, que possa ter um valor fundacional superior ao das verdades aritméticas¹⁷³. Agostinho, ele mesmo, debate-se entre dois movimentos: um, pedagogicamente analítico, valoriza conseqüentemente a ordem do tempo, da erudição, do esforço; outro, ontologicamente sintético, reconhece que só o todo dá sentido às partes.

Podemos, pois, dizer que, se a autoridade abre a porta, a razão mantém-na aberta, porque investiga sucessivamente aquilo que fora aceite sem completa compreensão. Ultimamente, poderá haver mesmo uma compreensão intelectual do princípio de todas as coisas, e como esse princípio é superior ao universo¹⁷⁴. Agostinho delinea já neste texto temporão três momentos de um processo de conhecimento — *autoridade, razão, contemplação* — cuja ordem se complexificará e aprofundará mais tarde. Agora, ainda na linha do aristocrático neoplatónico, aceita que aquele último grau — o conhecimento contemplativo —, seja possível já em vida, ainda que para poucos. *E não é de esperar outro melhor na vida futura*¹⁷⁵. Correlativamente, não sabe como pode chamar bem-aventurados, aqueles que se contentam com a via da autoridade¹⁷⁶. Agostinho compreenderá progressivamente que este seu entusiasmo quase-gnóstico — de orientação alexandrina, contrária à gnose maniqueia, obviamente¹⁷⁷ — deverá ser corrigido. É então que a contemplação do princípio começará a ser remetida para um horizonte escatológico, e ainda aí imbuído de um dinamismo inesgotável. Em relação a isso resta a esperança¹⁷⁸.

¹⁷³ Porque a disciplina é a própria lei de Deus. *De ordine*, II, 8, 25: «Haec autem disciplina ipsa Dei lex est, (...)» (cf. esta *disciplinarum ordo* em *De ordine*, I, 2, 3; *De musica*, VI, 10; et *passim*). Ilsetraut Hadot, *Arts Libéraux...*, pp. 101 ss.).

¹⁷⁴ *De ordine*, II, 9, 26: «(...) et quid sit ipsa ratio quam post auctoritatis cunabula firmus et idoneus iam sequitur atque comprehendit et quid intellectus, in quo uniuersa sunt, uel ipse potius uniuersa, et quid praeter uniuersa uniuersorum principium.»

¹⁷⁵ *De ordine*, II, 9, 26: «Ad quam cognitionem in hac uita peruenire pauci, ultra quam uero etiam post hanc uitam nemo progredi potest.»

¹⁷⁶ *De ordine*, II, 9, 26: «Qui autem sola auctoritate contenti bonis tantum moribus rectisque uotis constanter operam dederint, ut contemntes, aut non ualentes disciplinis liberalibus atque optimis erudiri, beatos eos quidem, cum inter homines uiuunt, nescio quomodo apellem.»

¹⁷⁷ Ragnar Holte, *Béatitude et Sagesse...*, p. 308, fala de uma «gnose de type alexandrin.»

¹⁷⁸ Cf. *De ordine*, II, 7 24. É esta esperança paulina na perfeição da *imago* e na visão contemplativa que sempre animará Agostinho. *De Trinitate*, XV, 11, 20-21: «Verum haec huius imaginis est quandoque futura perfectio. Ad hac consequendam nos erudit magister bonus fide christiana pietatisque doctrina, ut *reuelata facie* a Legis uelamine quod est umbra futurorum, *gloriam Domini speculantes*, per speculum scilicet intuentes, in *eandem imaginem* transformemur de *gloria in gloriam, tanquam a Domini Spiritu*, secundum superiorem de his uerbis disputationem. Cum ergo hac transformatione ad perfectum fuerit haec imago renouata similes Deo erimus, quoni-

Mas enganar-nos-íamos se considerássemos *auctoritas* num sentido exclusivamente obediencial do homem perante Deus, a sua Palavra, a Igreja, o poder civil, ou perante a palavra de outro homem. Há a *auctoritas* da própria realidade a dar-se à inteligência, mesmo quando a linguagem racional não consegue colher e traduzir totalmente a sua inteligibilidade¹⁷⁹.

De qualquer modo, se esta autoridade deve ser entendida de uma forma tão lata, não deixa de ser verdade que Agostinho aplicará este esquema, de forma predominante, às relações entre a compreensão racional e a *auctoritas Christi*¹⁸⁰. E para dar mais força à sua intervenção e convicção, certo de que a sua autoridade é meramente humana, solicita que apenas o aceitem quando raciocina e demonstra, afirmação que dá o tom à investigação em Cassiciaco¹⁸¹. Em princípio, há uma equidistância de todas as inteligências em relação à verdade, e o facto de uma se adiantar a outras, não significa que, por isso, se possa impor às restantes, queimando-lhes as etapas, cometendo-lhe, ao invés, um desvelo para que também cheguem a ver. Neste sentido, não há autoridade senão aquela que *cuida*, que *faz crescer*, que *umenta*, que é *crescente* como o fermento levedante, sem se substituir a outra inteligência, ao mesmo tempo que aceita

am uidebimus eum, non per speculum, sed sicuti est; quod dicit apostolus Paulus: *facie ad faciem*.»

¹⁷⁹ Por exemplo, depois de Licêncio ter vindo de novo para a conversação, Agostinho quis retomar o problema que estavam a tratar anteriormente, ou seja, as relações entre o conhecimento do sábio e a natureza incomutável de Deus. Agostinho objectara que o sábio nesta vida tem de se mover, de andar, etc., donde não é possível que a sua mente possa estar imóvel, *infixa* no seu objecto, isto é, em Deus, sem o que deixaria de ser sábio (formalmente), pois perderia o conhecimento da permanente Sabedoria. A resposta de Licêncio leva Agostinho a pedir-lhe que defina o movimento, o que irrita Licêncio, numa intervenção abespinhada e caprichosa — *De ordine*, II, 6, 18: «(...) nam manet postulatio mea et ne me rursus interrogas, utrum mihi definire placeat; quando id facere potuero, ipse profitebor.» Aliás, Agostinho parece tolerar-lhe algumas respostas demasiado abruptas, como se não quisesse melindrar o jovem, um pouco caprichoso e vaidoso, por consideração a alguém, provavelmente o pai. É então que, antes de terem definido o movimento, chega um criado para os chamar para a mesa. Todos se levantam e movimentam para ir comer. Aquilo que não conseguiram definir mostram-no em acto, já que se têm de mudar de um lugar para outro — *De ordine*, II, 6, 18: «Quid sit — inquam — moueri, non definire nos puer iste, sed ipsis oculis cogit ostendere.» Há um carácter ostensivo na realidade que *tem autoridade* sobre a inteligência ao impor-se-lhe (não é difícil que Agostinho conhecesse a facécia de Diógenes com os megáricos).

¹⁸⁰ Cf. *De ordine*, II, 9, 27; *Contra academicos*, III, 20, 43; *Confessiones*, V, 14, 25.

¹⁸¹ *De ordine*, II, 10, 28: «(...) quod non propter te dicendum mihi putauit, sed propter istos adolescentes, ne in eis quasi auctoritatem meam iure contemnant. Nam mihi omnino illos nolo credere, nisi docenti rationemque reddenti, propter quos pro rerum magnitudine concitandos etiam te arbitror istum interposuisse sermonem.» *De quantitate animae*, 23, 41: «Augustinus — Noli nimis ex auctoritate pendere, praesertim mea quae nulla est; et quod ait Horatius: "Sapere aude": ne non te ratio subiuguet priusquam metus.» O optimismo e a confiança na *vis demonstrativa* são evidentes.

com nobreza e galhardia o risco de nem sequer ser reconhecida como tal por intelectos tardos.

Mas a esperança de Agostinho em encontrar a verdade não o aquieta. Ao invés, isso aguça o afã de esgotar todas as vias possíveis, mesmo aquelas já trilhadas, para verificar se foram esgotadas da primeira vez, a fim de lhes ser dada maior razoabilidade. Procura-se assim, ascender a Deus de novo através do *número*, uma das manifestações de ordem que este diálogo reputa de fundamental. Porque as artes elevam os espíritos a Deus, quem as ignorar dificilmente progredirá no conhecimento de si e de Deus¹⁸². Quem conhecer a ordem abstracta dos números está mais apto a transitar para o conhecimento do Absoluto. E Agostinho é mesmo taxativo: quem não reunir estas condições — vigor de engenho, maturidade, ócio, bem-estar, entusiasmo, perseverança, e um longo e aturado exercício desde muito novo — não deve dedicar-se a tais problemas árduos¹⁸³. Apesar disso, sempre pode libertar-se do cativeiro dos sentidos e viver em continência mas não deve aspirar a conseguir o conhecimento de Deus e da alma¹⁸⁴.

Henri-Iréné Marrou não deixa de notar que o autor do *De ordine* fala contra si mesmo, já que Agostinho não detinha um profundo conhecimento das matemáticas¹⁸⁵. E talvez a conclusão do diálogo lhe dê razão, como se Agostinho estivesse a fazer uma exortação a si próprio, pois no *terminus* do diálogo os problemas iniciais retornam com maior acutilância, como se, afinal de contas, tivesse *ficado em jejum*¹⁸⁶. É uma afirmação extraordinária que Agostinho já

¹⁸² *De ordine*, II, 16, 44: «Quisquis autem uel adhuc servus cupiditatum et inhians rebus pereuntibus, uel iam ista fugiens casteque uiuens, nesciens tamen quid sit nihil, quid informis materia, quid formatum exanime, quid corpus, quid species in corpore, quid locus, quid tempus, quid in loco, quid in tempore, quid motus secundum locum, quid motus non secundum locum, quid stabilis motus, quid sit aevum, quid sit nec in loco esse, nec nusquam esse et nunquam non esse: quisquis ergo ista nesciens, non dico de summo illo Deo, quid scitur melius nesciendo, sed de anima ipsa sua quaerere ac disputare uoluerit, tantum errabit quantum errari plurimum postest.»

¹⁸³ O princípio vale desde o domínio físico ao espiritual, sem solução de continuidade: sem exercício não se actualizam as virtualidades ontológicas (cf. *De quantitate animae*, 21, 36).

¹⁸⁴ Cf. *De ordine*, II, 16, 44; 18, 47.

¹⁸⁵ Henri-Iréné Marrou, *Saint Augustin et la Fin...*, p. 450: «(...) les connaissances mathématiques d'Augustin sont, l'arithmétique mise à part, extrêmement limitées.»

¹⁸⁶ *De ordine*, II, 18, 48: «Cuius dupla quaestio est: una de anima, altera de Deo. Prima efficit ut nosmetipsos nouerimus; altera, ut originem nostram. Illa nobis dulcior, ista charior, illa nos dignos beata uita, beatos haec facit; prima est illa discentibus, ista iam doctis. Hic est ordo studiorum sapientiae, per quem fit quisque idoneus ad intelligendum ordinem rerum, id est ad dignoscendos duos mundos et ipsum parentem uniuersitatis, cuius nulla scientia est in anima, nisi scire quomodo eum nesciat.»

aplicara ao conhecimento de Deus¹⁸⁷, e agora parece querer generalizar: o verdadeiro saber é a *douta ignorância*, a consciência de que não se sabe. Donde o que mais importa é primeiro *examinar-se a si mesmo*¹⁸⁸. Era a esta ascese que ele aludia ser necessária desde muito novo. Só depois desta *douta ignorância cogitante* se terá ascendido às condições prévias a qualquer conhecimento.

1.4. *Contra academicos e pro intima eidentia*

A metodologia atrás apresentada, ainda que cronologicamente posterior do ponto de vista da exposição agostiniana, está já suposta e operante em *Contra academicos*.

Com este diálogo Agostinho pretendia mostrar a Licêncio e a Trigécio as contradições epistemológicas e éticas dos Académicos. Se ele próprio já tinha rompido com a indecisão académica, sente ainda necessidade de, com os seus amigos, aprofundar as bases da certeza e da confiança que o espírito humano tem, e demonstrar que ele é capaz de alcançar a verdade. Agostinho compreende que, para as suas conclusões poderem aspirar à universalidade inteligível a qualquer ser racional, é preciso encontrar um absoluto no conhecimento. Para o efeito vai ao terreno dos próprios académicos e coloca-lhes questões: a *felicidade consiste simplesmente na procura da verdade ou em conhecê-la de facto?* É possível defender *com verdade* que nada se pode conhecer *com verdade*? As respostas revelarão desde logo grandes contradições no cepticismo.

Mas isso é apenas a primeira parte de uma dupla finalidade, cuja articulação constitui como que o reverso e o verso da mesma moeda: por um lado, desfazer a argumentação dos académicos em ordem a demonstrar a insustentabilidade do seu cepticismo; por outro, como correlato construtivo desta primeira finalidade destrutiva, garantir uma ordem positiva no conhecimento.

A tarefa é urgente; não pode ser relegada para as calendas gregas, nem cometida a uma fortuna que *talvez* nos traga o que insistentemente procuramos. Justamente porque, *in ordine appetendo*, o que está em causa é a felicidade, importa que ponhamos nisso toda a força, toda a *virtus* por que nos opomos aos acasos ou determinismos da fortuna. E quando a essa *virtus* se junta o favor de

¹⁸⁷ *De ordine*, II, 16, 44: «(...) non dico de summo illo Deo, quid scitur melius nesciendo...». Podemos encontrar em Agostinho elementos de teologia negativa, como faz Victor Lossky, em «Les éléments de "Théologie négative" dans la pensée de saint Augustin», in *Augustinus Magister*, I, pp. 575-581, e Deirdre Carabine, *The unknown God: negative theology in the Platonic tradition. Plato to Eriugene*, Peeters, Lovaina, 1995, pp. 259-277 («Saint Augustine: a negative Theology?»).

¹⁸⁸ *De ordine*, II, 18, 49: «Hunc igitur ordinem tenens anima iam philosophiae tradita, primo seipsam inspicit.» O pendur sócrático é evidente (cf. *Apologia de Sócrates*, 37 e).

uma *ordem oculta* a que a própria fortuna não escapa¹⁸⁹, à qual só por ignorância chamamos *acaso*, então será legítimo esperar alcançar a verdade e assim saciar o desejo de felicidade que, ultimamente, determina todas as buscas humanas.

E de facto, o problema da felicidade humana parece jogar-se entre a *necessidade* e o *acaso*, querendo Agostinho encontrar um plano — a Providência divina — que transcenda e englobe as duas dimensões aparentemente opostas. O epicurismo, inflectindo em parte o racionalismo mecanicista do atomismo, recusa a providência e causalidade primeira¹⁹⁰, e admitindo um certo acaso, conduz o homem a um agir autónomo racional, onde a finalidade última se limita a uma gestão equilibrada do prazer e da dor, uma vez que os deuses estão longe e não se preocupam com os negócios humanos. No estoicismo um excesso de providência culminava numa necessidade férrea, e o autêntico saber é aquele que *quer o que não pode deixar de querer*, já que o Deus/Razão-cósmica cuida de tudo¹⁹¹. Entre a carência de uns e o excesso de outros, os cépticos gargalham displicentemente.

O conhecimento, por conseguinte, não poderia estar desligado da eticidade, o que será abundantemente confirmado. Do ponto de vista do percurso vital de Agostinho, bem pelo contrário¹⁹². Todavia, a nova orientação dada ao problema por Agostinho não se esgotará num eudemonismo ou numa 'aretologia' *ad hoc*. Em virtude do seu extraordinário alcance epistemológico, instaurará um *absoluto* no qual se funda o edifício do conhecimento, qual ponto arquiédico da filosofia.

Na medida em que a autoconsciência hierarquizada do *cogito*¹⁹³ dá expressão comunicante à *intima scientia*, à evidência da interioridade, dois vectores brotam

¹⁸⁹ Goulven Madec, «Thématique augustinienne de la Providence», in *Revue des Études Augustiniennes* 41 (1995), pp. 291-308. Jean Doignon, «L'émergence de la notion d'"ordre très secret" dans les premiers Dialogues d'Augustin. Son incidence sur l'approche de Dieu», in *Revue des Études Augustiniennes* 42 (1996/2), pp. 243-253.

¹⁹⁰ Com efeito, no epicurismo o *kósmos* vem a ser *por acaso*. Na célebre teoria do *dinamen* (declinação) dos átomos, de Epicuro (cf. Cícero, *De fato*, 10, 22; *De finibus*, 1, 18 ss; *De natura deorum*, 1, 69), nenhuma causa é apontada para tal declinação.

¹⁹¹ Por exemplo, Séneca, *Epistulae ad Lucilianum*, 65, 23.24: «Vt ad propositum reuertar, huic libertati multum conferet et illa (...) inspectio. Nemque uniuersa ex materia et ex deo constant. Deus ista temperat, quae circumfusa rectorem secuntur et ducem. (...) Quem in hoc mundo locum deus obtinet, hunc in homine animus: quod in illic materia, id in nobis corpus est.»

¹⁹² Étienne Gilson, *Introduction...*, pp. 1-2: «Or c'est un fait capital pour l'intelligence de l'augustinianisme, que la sagesse, object de la philosophie se soit toujours confondue pour lui avec la béatitude. (...) Ce qui l'inquiète surtout, c'est le problème de sa destinée; chercher se connaître, pour savoir ce qu'il faut pour faire afin de mieux être et, si possible, afin de bien être, voilà pour lui toute la question. (...) Aussi, bien qu'Augustin désire la vérité en vue du bonheur, il n'a jamais conçu le bonheur comme possible à part de la vérité. La possession du vrai absolu est la condition nécessaire de la béatitude.»

¹⁹³ Cf. passagens paralelas destas hierarquia, *De libero arbitrio*, II, 3, 7-9; *Confessiones*, XIII, 11. Mais tarde Agostinho chamará *notitia sui* a esta evidência habitual que a alma tem de si mesma, porque lhe é inerente (cf. *De Trinitate*, IX, 2, 4; X, 10, 16).

de tal evidência: um em direcção a um plano transcendental de verdade, onde é possível pela comunicação linguística aceder às evidências das outras consciências¹⁹⁴; outro em direcção ao «*interior intimo meo et superior summo meo*», até à *alteridade* absoluta, uma vez transposta a memória psicológica. Estes dois vectores do mesmo movimento encontram-se já perfeitamente delineados nos *diálogos de Cassiciaco*: o primeiro de modo particular em *De ordine*¹⁹⁵ e *Contra academicos*; o segundo em *De beata uita* e *Soliloquia*, sendo continuado em *De magistro*¹⁹⁶. De um ponto de vista estrutural, se importa referir a superior comunicação da consciência com a Verdade, do ponto de vista da descoberta cumprir dar maior atenção aos processos e mediações por que tal se consegue. De facto, se se perdem as mediações e se exageram certas afirmações de *Soliloquia*, corre-se o risco de fazer de Agostinho um intimista, ou ontologista, como chegou a ser chamado. Sem aquela orientação recuperadora de todo o conhecimento, ele permaneceria derradeiramente no solipsismo fusional neoplatónico, ou no dualismo maniqueu de que se esforçara por sair.

Ora bem, o que é que *Contra academicos* visa em primeiro lugar? Rebater o dualismo gnosiológico estóico, de que os ΣΚΕΠΤΙΚΟΙ aproveitaram parte. Expliquemo-nos: a Academia pós-platónica, em grande parte influenciada por Zenão, e já esquecida da dialéctica platónica e da figura da ἀνάμνησις que possibilitara ao mestre articular, dialéctica e gradativamente, o ΤΟΠΟΣ

¹⁹⁴ Cf. *De ordine*, I, 1,1; *De libero arbitrio*, II, 8, 21.24; 9,27; *De fide et symbolo*, 3, 4; *Confessiones*, XII, 25,35. Apesar disso, nunca uma consciência humana pode *ver* outra consciência como ela se vê. Vide Tina Manferdini, «El problema de la comunicación inteligible...», pp. 33-61; Mariano Brasa Díez, «El lenguaje en el "De ordine" de san Agustín», in *Augustinus* 24 (1979), pp. 118 ss.

¹⁹⁵ *De ordine*, II, 12, 35: «Namque illud quod in nobis est rationale, id quod ratione utitur et rationabilia uel facit uel sequitur, quia naturali quodam uinculo in eorum societate astringebatur cum quibus illi erat ratio ipsa communis, nec homini homo firmissime sociari posset nisi colloquerentur atque ita sibi mentes suas cogitationesque quasi refunderent, uidit esse imponenda rebus uocabula, id est significantes quosdam sonos, ut, quoniam sentire animos suos non poterant, ad eos sibi copulandos sensu quasi interprete uterentur.» Ao elencar as obras da razão, entre as acções que visam um fim, e o deleite desse fim alcançado, coloca Agostinho a obra da linguagem. Para Agostinho a condição linguística do homem é um vínculo natural específico que nos leva a viver em sociedade. A linguagem quase consegue o *milagre de fundir* os pensamentos. Agostinho é pois muito mais sensível ao carácter revelador da linguagem do que à sua eventual opacidade (Mariano Brasa Díez, «El lenguaje en el "De ordine"», pp. 127 ss., ao ligar o *nascimento da linguagem* com o *mal* não compreendeu bem a dimensão teológica do *dizer=criar*, em Agostinho). E se nunca esquece, certamente, que a linguagem pode ocultar, sobretudo se a intenção for enviesada, nele há o *quase-encantamento infante* da humanidade, face à possibilidade de fixação do sentido em sons que se referem às coisas. Assim, a linguagem é o veículo excelente e normal que supera em parte a solidão ontológica, abrindo as portas à comunicação das consciências (cf. Jean Pepin, *Le problème de la communication des consciences chez Plotin et Saint Augustin*, Roma, 1950; não tivemos acesso directo a este estudo).

¹⁹⁶ Cf. *De magistro*, 37 ss.

αἰσθητός e o τόπος νόητός, ao recolocar a questão da possibilidade do conhecimento caiu de novo no *tudo* ou *nada* dos diálogos aporéticos da juventude de Platão: ou se sabe, ou não se sabe, sem possibilidade de graus intermédios¹⁹⁷.

Mas a consciência da ignorância que mantinha Sócrates vigilante na contínua investigação de «*o que é*», possibilitava o ressalto da consciência para o *saber próprio de um homem*. Mas os cépticos não compreenderam a lição socrática, nem que a *busca do saber* se constitui como *saber da própria busca*, transformando interiormente aquele que investiga. É certo que eventualmente admitiriam um saber quanto às essências inteligíveis, saber reservado, secreto; mas quanto ao sensível, nenhum saber autêntico era possível.

Daqui o cepticismo da Média Academia: é preciso continuar a investigar, sem garantias de que alguma vez se encontre. Enquanto que o cepticismo pedagógico de Sócrates assumia uma feição catártica, qual exercício espiritual por que o espírito se libertava do falso saber e, pelo *só sei que não sei* se aproximava do verdadeiro saber e virtude, o dos académicos, ao invés, estava a afastar-se cada vez mais, donde poder ser chamado sobretudo um *não exercício*, uma demissão, um πάθος.

Esta dicotomia, quer na ordem gnosiológica, quer na ordem ética, era a seu modo partilhada pelo estoicismo¹⁹⁸. Se o sábio, por definição, é aquele que possui a sabedoria, então todos aqueles que a não possuem não são sábios por definição, donde que são necessariamente insipientes. Logo, não podem ser felizes. Entre *sábios* e *não-sábios*, *felizes* e *infelizes*, parece haver um abismo inultrapassável. Urgia encontrar uma saída para a aporia, um *tertium quid* cuja evidência apodíctica desfizesse a irritante impossibilidade de trânsito. O que deveria ser determinado é se a sabedoria é terminal, ou se pode haver graus neste percurso, até à culminância na sabedoria plena. Já vimos o que pensam os cépticos, com a defesa de uma tarefa semelhante à

¹⁹⁷ Licêncio faz-se portador desta disjuntiva absoluta em *Contra academicos*, I, 3, 9: «Postremo cum hominem necesse sit aut beatum esse aut miserum (...)» I, 5, 14: «Omnis autem homo aut miser aut beatus.» Contra isto, reconhece Carlos Silva, «A doutrina diferencial dos graus...», p. 119, que «a docência de Santo Agostinho, não apenas no concreto como professor de Retórica, mas projectado no magistério episcopal ao longo da sua obra, não é a do mestre da Gnose neoplatonizante pois, outrossim, aponta para o reconhecimento daquele *saber médio que se pode generalizar* e, por conseguinte, ensinar, já não coincidindo com a errância de quem aprende, nem com a sabedoria prática da sua vivência, levando-o ainda a protelar e a erradicar de humanas pretensões a *própria mestria*». Para aquela disjuntiva estoica, cf. ainda Luciano, *Hermitimo*, 76-77 (edição bilingue da Editorial Inquérito, Lisboa, 1986, p. 125.127).

¹⁹⁸ Cícero, *De natura deorum*, I, 6, : «Non sumus ii, quibus nihil uerum esse uideatur, sed ii qui omnibus ueris falsa quaedam adiuncta esse dicamus tanta similitudine, ut in iis nulla insit certa iudicandi et assentiendi nota, ex quo existit illud, multa esse probabilia, quibus sapientis uita regatur.»

de Sísifo. A de Agostinho, precisamente, vai toda no sentido de encontrar o saber intermédio¹⁹⁹.

Mas alguns dos neo-académicos também pensaram encontrar um certo saber intermédio que obviasse ao impasse, justamente na probabilidade. Agostinho procurará demonstrar que o *sábio*, ao dizer que segue o *provável*, está a supor a verdade que por outro lado nega, entrando assim em contradição. Para melhor clarificar a discussão, Agostinho concorda em que se exponham as razões dos neo-académicos. Alípio, intervindo na discussão, apresenta as principais diferenças entre a Antiga e a Nova Academia, e tendo Agostinho aceite defender metodologicamente os Académicos, cumpre a Alípio a tarefa de combater a ideia de verosimilhança, ou de probabilidade.

Mas só no livro terceiro o mestre dará a lição terminal, na qual se demonstra que o sábio sabe necessariamente algo com verdade e, portanto, cumpre abandonar as opiniões de que «*nada se pode perceber*», e que «*é necessário recusar dar o assentimento a alguma coisa*».

A afirmação fundamental, permitindo transitar logicamente do primeiro diálogo para o segundo e estabelecendo entre a exposição um traço de união, tem um travo existencial profundamente vincado: *da verdade depende toda a nossa vida e a nossa felicidade*. Por isso, se *Contra academicos*, relativamente aos outros diálogos, assume uma prioridade cronológica, importa relevar-lhe também a prioridade lógica. Na *ordo inueniendi* era por onde tinha de começar. Só depois de assente a possibilidade do conhecimento em geral, e de certos saberes em particular, se está em condições de avançar para a questão cosmológico-ontológica e ética.

Creemos, por isso, deveras significativo e revelador do que mais preocupava Agostinho, que as suas primeiras letras, depois de ter abandonado os maniqueus e encontrado os platónicos e o cristianismo, tenham sido *contra os academicos*. A montante de qualquer outra tarefa, Agostinho necessitava de legitimar a possibilidade de um conhecimento verdadeiro e, por conseguinte, restituir à linguagem o valor que as *fantasias* maniqueias e a crise céptica lhe haviam roubado.

Isto é perfeitamente compreensível atendendo às dificuldades a que o maniqueísmo o conduzia, opondo razão e autoridade de modo ostensivo e acrítico. Quando, porém, Agostinho lhe pedira as prometidas *razões*, na pessoa de um dos seus mais insignes representantes, Fausto de Milevo, o

¹⁹⁹ *Soliloquia*, I, 4, 9: «R. — Ergo istarum rerum disciplinarum [matemática, geometria], si qua tibi est, non dubitas uocari scientiam? A. — Non, si Stoici sinant, qui scientiam tribuunt nulli nisi sapienti. Perceptionem sane istorum me habere non nego, quam etiam stultitiae concedunt. Sed nec istos quidquam pertimesco. Prorsus haec quae interrogasti scientia teneo.» Assinale-se que tinha acabado de afirmar que não era sábio, no sentido daquele que possui o saber total: «(...) ego autem sapiens non sum».

resultado foi deveras desastroso. Se a *sumidade* maniqueia não era capaz de responder às questões cosmológicas, astronómicas, matemáticas que outros filósofos haviam resolvido razoavelmente, como poderia então pretender resolver-lhe os problemas mais candentes da sua vida? E o jovem professor começou a desesperar de alguma vez vir a encontrar a verdade: *deffidebam et desperabam de inventionem veri*²⁰⁰.

Porém, a agonia existencial, já noutros passos detectada, que ressumbra das palavras de Agostinho, não se coaduna completamente com a indiferença lúdica, e mesmo negligente, da atitude céptica, a qual dificilmente atingia tal desespero e angústia²⁰¹. Talvez por isso, se bem que os homens da Academia então lhe aparecessem como *grandes homens!* por não se deixarem enganar²⁰², Agostinho nunca tenha decidido aderir a uma escola céptica.

Além disso, só progressivamente compreendia a falência da razão maniqueia, não se decidindo de imediato a abandonar a seita apenas por inércia²⁰³. Assim, o seu desespero de alguma vez encontrar a verdade foi a reacção psicológica normal de alguém que se sentia enganado, justamente nas questões que reputara de mais importantes. Daí a promessa de nunca mais voltar a cair no mesmo erro²⁰⁴. Neste sentido, Agostinho não foi propriamente um céptico. O seu cepticismo é reactivo, transiente, mera estação no caminho.

Como já sabemos, entre outros motivos, o jovem professor de Cartago fora para os maniqueus para fugir a uma odiosa autoridade. Porém, uma fé ainda mais fantástica, absurda e odiosa acabou por lhe ser imposta²⁰⁵. Ora, quando

²⁰⁰ *Confessiones*, VI, I, 1.

²⁰¹ *Contra academicos*, II, 9, 22 ss.: «De uita nostra de moribus de animo res agitur (...).»

²⁰² Cf. *Confessiones*, VI, 2, 18. Retrospectivamente, contudo, «o magni uiri Academicici! (...)», é dito em tom irónico e jocoso.

²⁰³ *Confessiones*, V, 7, 12: «Nam posteaquam ille mihi imperitus earum artium, quibus eum excellere putaueram, satis apparuit, desperare coepi posse mihi eum illa, quae me mouebant, aperire atque dissoluere.»; V, 10, 18-19: «(...) sed, tamen iam desperans in ea falsa doctrina me posse proficere, eaque ipsa, quibus, si nil melius reperirem, contentus esse decreueram, iam remissius neglegentiusque retinebam. Et enim suborta est etiam mihi cogitatio, prudentiores illos ceteris fuisse philosophos, quos academicos appellant, quod de omnibus dubitandum esse censuerant, nec aliquid ueri ab homine comprehendi posse decreuerant. Ita enim et mihi liquido sensisse uidebantur, ut uulgo habentur, etiam illorum intentionem nondum intellegenti.»

²⁰⁴ *Confessiones*, V, 14, 25: «Itaque academicorum more, sicut existimantur, dubitans de omnibus atque inter omnia fluctuans, manicheos quidem relinquendos esse decreui, non arbitrans eo ipso tempore dubitationis meae in illa secta mihi permanendum esse, cui iam nonnullos philosophos praeponebam» (cf. *Confessiones*, VI, 4, 6). Além do mais, curiosamente, depois de si mesma, cada escola filosófica, tinha os académicos pelos mais sábios, já que não aceitavam nenhuma das propostas antagónicas. No mínimo seria de considerar a pertinência dessa doutrina que sempre tinha o segundo lugar entre todos os filósofos.

²⁰⁵ Portanto, também a conversão ao maniqueísmo, apesar do que Agostinho narra nas *Confissões*, deve ser encarada como um processo onde primeiro o atraiu o método (*ensinar* e não

realizou toda a dimensão do logro, é como se tivesse ficado transido interiormente. É por isso compreensível que se tenha abandonado aos poucos à *modorra* académica. Só mais tarde, no calor da polémica, virá a reacção a ferro e fogo contra o maniqueísmo.

Os académicos, de facto, nunca eram enganados porque nunca dariam a vida por uma verdade, ou jamais se jogariam completamente num argumento, uma vez que essa verdade seria sempre um ponto de vista sobre o que *deveria valer como verdade* e, portanto, apenas uma certeza mais ou menos subjectiva, fruto do hábito, do medo, ou do desejo. E se, supostamente, o homem pudesse alcançar a verdade, teria ele um critério objectivo que lhe permitisse aferir apodicticamente que se encontrava em sua posse?

A impossibilidade de fundar de todo um conhecimento certo e indubitável, de facto, não devia ser nada cómoda para quem dedicara a sua vida à palavra e ao argumento. Impunha-se, pois, legitimizar progressivamente o verbo por que o homem pode comunicar, sob o risco de a verdade do próprio acto comunicativo ficar irremediavelmente perdida²⁰⁶.

Mas antes desse desiderato que os escritos deste período visam, é preciso dizer que a atitude céptica teve no espírito de Agostinho uma insofismável importância terapêutica²⁰⁷. Preueniu-o contra uma credulidade acrítica e juvenil, e impôs-lhe um regimen de maior circunspecção e cautela perante qualquer doutrina²⁰⁸. O momento céptico, portanto, *a contrario*, ainda dá mais força à adesão ao neoplatonismo e à fé cristã, na medida em que vai ao arrepio do que seria natural esperar de um Agostinho desconfiado, e restabelece de novo uma sã relação entre autoridade e razão. Sanidade essa, diz Agostinho, que só poderá existir se esta se não demite perante aquela, reconhecendo-a unicamente se tiver razão, sem o que ela nunca pode considerar-se *verdadeira autoridade*.

O diálogo *Contra academicos* procura restabelecer esta mútua potenciação confiante, reconhecendo os legítimos direitos da razão. Neste sentido, cremos até ser possível reverter a ordem e dizer que o momento céptico de Agostinho não é resultado da falência do maniqueísmo em que acreditara, mas ao invés, que a atitude céptica esteve na base da desconfiança dos maniqueus, tendo

mandar crer), depois a moral, e finalmente a mitologia dogmática, cujo aprofundamento o fez entrar em dúvida.

²⁰⁶ Reitere-se, porém, que só a legitimação teológica — analogia entre o verbo humano e o Verbo divino encarnado —, satisfará inteiramente Agostinho (cf. *De Trinitate*, XV, 11, 20).

²⁰⁷ Sobre o valor terapêutico da *força céptica*, cf. Carlos Silva, «Valor e essência da Filosofia», pp. 270-271.

²⁰⁸ Em *De utilitate credendi* Agostinho tem sempre muito cuidado em separar a fé, ou a crença que fecunda o exercício racional («inquirir da idoneidade dos testemunhos»), da credulidade cega e irracional.

funcionado como indutora do seu abandono. Portanto, a querer-se estabelecer um percurso genético em que, remotamente, um fosse causa do outro, não seria o abandono do maniqueísmo que funcionaria como indutor da atitude céptica, mas ao contrário²⁰⁹.

Deste modo, o espírito que alenta *Contra academicos* é já a convicção da possibilidade do verdadeiro conhecimento. Agostinho já superou aquele desespero, a um tempo intelectual e irresolução vital, pelo que importa agora dar a essa superação e decisão uma expressão verídica, comunicável, aspectos em que ainda tem muitas dificuldades. Quando redige *Contra academicos* já está de posse dos princípios de solução às questões que outrora o atormentavam — o desejo de felicidade, problema do mal, medo da morte, dolorosíssimo depois da morte do amigo —, e se compreendia que essa felicidade exigia naturalmente a verdade, vira igualmente que a mesma só podia ser divina²¹⁰. Cumpria agora fundamentar isso em que acreditava. De facto, o recorte agostiniano por excelência é nunca ter pensado que bastava acreditar, que bastava ter uma certeza subjectiva que o pacificasse existencialmente, mas que era do mesmo modo importante apaziguar a inteligência com a compreensão.

Do ponto de vista vital, Agostinho começara já a orientar-se; o problema residia agora mais na legitimidade do λόγος, na validade da linguagem e da argumentação. Por outras palavras, o problema residia em justificar racionalmente esse encontro, de modo a não ficar na cisão maniqueia, nem no *sustine et abstine* académico²¹¹. Este é um exemplo onde a sua experiência e as suas intuições se adiantam ao verbo expresso, à comunicação lógica por onde pretende reconhecer-lhes universalidade. Esta é uma luta, porém, nunca definitivamente travada e acabada, e o tema da fundamentação retorna com insistência mesmo nas obras mais tardias.

Vejamos então como Agostinho preparou a obra até este momento, e como esgrimirá argumentos no próprio terreno académico.

1.4.1. Do absoluto do conhecimento ao conhecimento do Absoluto

A investigação *Contra academicos* apresenta-se-nos desde o início como um elogio da filosofia, ensinando e exortando para que não se dê valor absoluto ao

²⁰⁹ Cf. John Mourant, «Augustine and the Academics», in *Recherches Augustiniennes* 6 (1966), p. 68.

²¹⁰ Cf. Juan Pegueroles, «Veritas y Essentia, nombres de Dios, en San Agustín», in *Espritu* 32 (1983), pp. 135-139.

²¹¹ As expressões são múltiplas, como veremos, para expressar a ἐποχή académica: «qui nihil approbat, nihil agit» (*Contra academicos*, III, 15, 33), «nihil posse percipi, nulli rei debere assentiri» (*Contra academicos*, III, 10, 22).

relativo, mormente a tudo o que os sentidos alcançam²¹². O ponto de partida em questão propõe-nos, como tal, ainda que incoativamente, uma ἐποχή semelhante à de alguns académicos²¹³. De facto, não será pela sensação, por causa da efemeridade e do engano que a mesma pode proporcionar à judicção, que a verdade absoluta se atingirá.

Convém, porém, referir que género de absoluto é este que Agostinho procura no conhecimento. É o encontro de algo indubitável, que resista à dúvida; um *pontum inconcussum*²¹⁴ onde possa solidamente fixar-se, para daí atingir verdades universais e necessárias e, ultimamente, o Deus veríssimo e oculto em que acredita. Entre a procura de um *absoluto no conhecimento* e o *conhecimento do absoluto*, eis Agostinho em trânsito.

Ao dizer que não é na imediatez dos sentidos que esse absoluto se encontra — ainda que na sensação haja também um *absoluto*²¹⁵ —, Agostinho dá tom que determina a investigação. Se, em termos de experiência pessoal, de convicção interior e de fé, *sabe* que o percurso se encaminha por entre brumas para a verdade racional, falta mostrar as mediações por que essa demanda se pode cumprir²¹⁶. Não pode começar por apresentar aquilo que já não apresenta

²¹² *Contra academicos*, I, 1, 3: «ipsa enim docet et uere docet nihil omnino colendum esse totumque contemni oportere, quiddid mortalibus oculis cernitur, quiddid ullus sensus attingit» (cf. ainda I, 8, 22).

²¹³ No seu importante estudo, Michel Wagner, «San Agustín y el Escepticismo», in *Augustinus* 37 (1992), p. 105, começa por afirmar que «todas las referencias contemporáneas sobre el platonismo de Agustín e de *Contra Academicos* que he leído, comparten la idea de que Agustín efectivamente acepta el escepticismo académico en cuanto a la percepción y los objetos sensibles de nuestras percepciones.»

²¹⁴ A expressão arquiimédica, segundo o tropo de Epicarmo — «δὸς μοι ποῦ στῶ, καὶ κινήσω τὴν γῆν» («Dai-me onde assentar e moverei a terra») — aparece em Plutarco, *Vida de Marcelo*, 14, 12, com a forma «καὶ νεανειουσάμενος, ὡς φασί, ῥώμη τῆς ἀποδείξεως εἶπεν ὡς, εἰ γῆν εἶχεν ἐτέραν, ἐκίνησεν ἂν ταύτην μεταβὰς εἰς ἐκείνην», e quer Agostinho a conhecesse ou não — «les beaux esprits se rancoutrent» —, aparece sugerida em *Soliloquia*, I, 4, 9: «(...) et iam in solo positus (...)».

²¹⁵ Ou *inefabilidade*. Cf. *Contra academicos*, III, 10, 24; *De Trinitate*, XV, 12. Plotino deixara a porta aberta — cf. Carlos Silva, «Plotino», cols. 280 ss.; Eyjólfur Enilsson, *Plotinus on Sense-Perception: A Philosophical Study*, Cambridge University Press, Cambridge *et als.*, 1988; Étienne Gilson, *Introduction...*, p. 52: «Lorsqu'on veut définir avec précision l'attitude adoptée par saint Augustin à l'égard de la connaissance sensible, on peut la réduire aux deux thèses suivantes: considérée comme une simple apparence, c'est-à-dire prise pour ce qu'elle est réellement, la connaissance sensible est infaillible; (...) En ce qui concerne le premier point, il est clair que, comme on vient de le constater, tout donné sensible a le droit de s'affirmer comme apparence, car les sens perçoivent ce qu'ils perçoivent, comme ils le perçoivent.»

²¹⁶ *Contra academicos*, I, 1, 3: «Ipsa uerissimum et secretissimum deum perspicue se demonstraturam promittit et iam iamque quasi per lucidas nubes ostentare dignatur.» A metáfora das *nuvens* indicia que elas se encontram como um véu entre a inteligência e Deus. Tal símbolo pode indicar ao mesmo tempo a dimensão da sedução e do fascínio da inteligência pelo absoluto. De facto, o

dúvidas ao seu espírito — Deus — e que, portanto, é para ele a verdade mais evidente²¹⁷. Esta evidência do Absoluto é exactamente o que falta demonstrar, além de que propô-la sem razoabilidade seria antipedagógico, ou mesmo uma eventual obstrução à verdadeira compreensão.

Todavia, prévio a esse trânsito importa sumamente saber se convém ao homem conhecer a verdade, não vá acontecer que lhe seja mais conveniente desconhecer-la. Com este intuito Agostinho, depois de dar a ler o *Horténsio* a Licêncio e Trigécio, e de assim os inflamar com o desejo de saber, lança a discussão sobre aquela conveniência, temática que constitui propriamente o primeiro livro de *Contra academicos*. Esta disputa, prévia ao problema principal, entronca com a protréptica de *Soliloquia*, e com a temática de *De beata uita*, como aliás esta obra refere explicitamente²¹⁸.

Isto expressa quer a unidade entre os escritos, quer a justificação de que o desejo de felicidade exige o exercício da filosofia, na medida em que este é procura da verdade²¹⁹, e aquele a energia desiderativa que exige uma *ordo vivendi*. E o facto de se procurar o fundamento gnosiológico que determinará a *ratio cognoscendi* é a primeira manifestação de ordem na consciência, o que funda a leitura orgânica e anatréptica dos escritos. Só o escopo analítico e explicativo pode separar aquelas ordens que, na realidade, se dão sinteticamente, revelando-se umas às outras.

No seio da discussão, vem à colação a consabida consideração de Cícero²²⁰, quando apresentava a doutrina dos neo-acadêmicos, segundo a qual *nada pode ser compreendido pelo homem e só lhe resta buscar a verdade*²²¹, tese que Agostinho, obviamente, quer ver infirmada. Inicialmente todos estão em desacordo com a afirmação.

Licêncio, porém, atira para o meio da discussão o *pomo da discórdia*, advogando os académicos e sustentando com eles que nisto consiste a felicidade do

véu, mais do que um obstáculo é um intermediário que ao esconder, revela, e nessa ocultação parcial vai ao mesmo tempo um convite (cf. Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, «Véu», *Dicionário de Símbolos*, pp. 690-691).

²¹⁷ *Soliloquia*, I, 15, 27: «Ratio — Ergo prius ipsa cognoscenda est per quam possunt illa [animam et Deum] cognosci.»

²¹⁸ Cf. I, 14.

²¹⁹ *Contra academicos*, I, 2, 5: «Numquidnam dubitatis, inquam, uerum nos scire oportere? — Minime, ait Trygetius ceterique se uultu ipso approbasse significauerunt. — Quid, si, inquam, etiam non comprehenso uero beati esse possumus, necessariam ueri comprehensionem arbitramini?»

²²⁰ *Horténsio*, frg. 101 de Müller; apud Maurice Testard, *Saint Augustin et Ciceron I. Ciceron dans la formation et dans l'oeuvre de saint Augustin*, Études Augustiniennes, Paris, 1958, pp. 19-39.

²²¹ *Contra academicos*, I, 3, 7: «— Et Licentius: Quis ignorat eum [Cícero] adfirmasse uehementer nihil ab homine percipi posse nihilque 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?»

homem: em *buscar a verdade*²²². O esforço noético de Agostinho, no segundo livro, na disputa com Alípio, e no longo monólogo do terceiro, visará na íntegra demonstrar a contradição desta posição. Mas Trigécio, por seu turno, não é tão paciente e tenta abalroá-la desde logo, declarando que isso é permanecer no erro²²³, uma vez que quem sempre busca é porque não encontrou; e se não encontrou a verdade permanece no erro. E quem pode ser feliz no erro? Trigécio pergunta a Licêncio como um estóico interrogaria um neo-acadêmico: só sábio é feliz! Como pode ser sábio alguém que anda à procura?

Licêncio, incapaz de redarguir, pede tréguas. Quando posteriormente a questão é retomada, acaba por propor uma definição de erro que parece evitar a objecção: o erro consiste na *aprovação do falso como verdadeiro*²²⁴. Ora, como o que procura não aprova nada, não pode errar. A definição é importante na medida em que tende a deslocar o problema do plano vital em que fora colocado anteriormente, para o plano da proposição, ainda que não o consiga completamente, pois a argumentação mistura dois planos distintos: o que procura não assente em nada — do ponto de vista do conhecimento nocional —, mas a sua acção patenteia que ele aprova, praticamente, a atitude de demanda da verdade. Licêncio, sem o desejar, enfeixa o plano noético — onde nada se aprova —, com o plano prático, onde a procura infirma o dissentimento noético, pois é impossível procurar sem uma decisão prévia de procurar. É claro que Licêncio tenta demonstrar o contrário, ou seja, que há, ou pode haver, solução de continuidade entre o conhecimento e a acção²²⁵, mas a analogia que encontra trai tal tentativa. Por exemplo, alguém quer ir a Alexandria²²⁶ e, tendo seguido sempre pelo caminho indicado²²⁷, morreu antes de lá chegar. Pode dizer-se que errou? Não, pretende o jovem, mas o exemplo, como qualquer exemplo — por ser sintético —, mistura o que queria separar.

²²² *Contra academicos*, I, 3, 9: «— At hoc ipsum est beatum hominis, ait ille [Licêncio], perfectè quaerere ueritatem; hoc enim est peruenire ad finem, ultra quem non potest progredi.»

²²³ *Contra academicos*, I, 4, 10: «Nam errare est utique semper quaerere, numquam inuenire.»

²²⁴ *Contra academicos*, I, 4, 11: «Error mihi uidetur esse falsi pro uero approbatio.» É nesta definição de erro que os académicos põem toda a sua força, como refere Agostinho, *Contra academicos*, I, 9, 24: «Ubi enim arcem locauerunt Academici, quorum tueris sententiam, nisi in erroris definitione?»

²²⁵ Dá-se a si mesmo e aos outros como exemplo: *não somos tão felizes aqui, em Cassiciaco? E ontem não estivemos a procurar a verdade?*

²²⁶ *Contra academicos*, I, 4, 11: «Nam si quis Alexandriam quaerat et ad eam recto pergat itinere, non opinor potes eum errantem uocare. Quid, si eandem uiam uariis impedimentis causis longo agat tempore et in ea morte praeueniatur, nonne et semper quaesiuit et numquam inuenit nec errauit tamen?»

²²⁷ Isso permite a Licêncio dizer que ele buscava bem, porque se orientava para Alexandria. Mas repare-se como esta argumentação está longe do cepticismo, pois admite a *verdade* de Alexandria que dá sentido ao percurso.

Além disso, no símile proposto *in mente* há uma finalidade a orientar a procura. A viagem tinha um destino que lhe dava sentido, já que a cidade de Alexandria era o τέλος a solicitar o viajante. Contudo, a ideia de finalidade tinha estado ausente da argumentação anterior. Mais, se o viajante não conhecia Alexandria, pelo menos tinha notícia da sua existência, em que direcção se localiza, etc., porque acreditara em testemunhos credíveis. Todavia, na economia do academismo a crença na existência da felicidade é de erradicar.

O exemplo de Licêncio, por outro lado, é precioso e nem se compreende como é que Trigécio o não aproveita, pois é a finalidade ética — determinação da *ordo vivendi* —, que mantém a procura epistemológica de um conhecimento certo, coisa que o académico rejeita. Deixa-se porém enredar por Licêncio que é um hábil dialecta, efectivamente, mais pronto a disputar e vencer do que a promover uma procura conjunta da verdade. Tem de se pedir intervenção do árbitro Agostinho, o qual decide deixar a questão para o outro dia. Dará então a clássica definição de Cícero: a sabedoria é a *ciência das coisas divinas e humanas*²²⁸. Nesta ciência, contudo, não podem entrar os arúspices, os oniromantes e adivinhos, como Licêncio logo pretende, para embarçar Agostinho, já que ter ciência significa *completa ausência de engano*. E sabe-se que aqueles se enganam na maior parte das vezes, redargui Trigécio. De forma incoativa, este começa a delinear o famoso princípio da dúvida metódica cartesiana: deve ser tratado como falso tudo o que dê azo à mínima dúvida ou suspeita. Aponta assim, *de jure*, a determinação essencial da *pedra angular* do edifício do conhecimento: a evidência²²⁹. Além do mais — retorque —, como poderia esse Albicério, que Licêncio quer apresentar para tornar absurda a definição de Agostinho, ter ciência de alguma coisa²³⁰, se se *desconhecia a si mesmo*?²³¹ No âmbito global do diálogo este é o momento de viragem argumentativa para a interioridade. Por isso dissemos atrás que a metodologia expressa em diálogos cronologicamente posteriores ou sobrepostos, já está presente e operante em

²²⁸ *Contra academicos*, I, 6, 17: «Non enim nunc primo auditis sapientiam esse rerum humanarum diuinarumque scientiam.» Esta é a definição de Cícero em *Tusculanae*, IV, 57: «(...) sed breuissime illo modo, sapientiam esse rerum diuinarum et humanarum scientiam cognitionemque, quae cuiusque rei causa sit (...)», e *De officiis*, II, 5: «Sapientiam autem est, ut a ueteribus philosophis definitum est, rerum diuinarum et humanarum causarumque, quibus eae res continentur, scientia (...)», apud Maurice Testard, *Saint Augustin et Cicéron II. Répertoire des textes*, p. 2.

²²⁹ Cf. *Contra academicos*, I, 7, 19.

²³⁰ Possuía é certo, a arte da adivinhação. Mas isso por inspiração de abjectas *animulae*, ou seja, de demónios que povoam os ares (cf. *Contra academicos*, I, 7, 20-21).

²³¹ *Contra academicos*, I, 8, 22: «(...) quo pacto eas ille adsequi [as coisas divinas] poterat, qui quid esset ipse nesciebat?»

Contra academicos. Nesta encruzilhada, colhidas pelo pensador de Cassiciaco, encontram-se a interioridade grega e a cristã²³².

Contudo, o eclectismo de Licêncio ainda não fica vencido. O tipo de saber que o contraditório sábio académico procura, não o consegue nem o adivinho delirante, nem o sábio, *enquanto vivam no corpo*²³³, pois a ciência é prerrogativa divina, e o homem apenas pode contentar-se com a sua investigação²³⁴. Esta resposta de Licêncio acaba por mostrar que está mais próximo de Trigécio do que ambos estariam dispostos a aceitar, pois o primeiro, ainda nessa constante e paradoxal procura da sabedoria pelo sábio, acaba por reconhecer que é possível alcançá-la fora de uma condição corpórea, e que o caminho passa por uma *viragem para a interioridade*²³⁵, tal como o segundo preconizara.

Por isso Agostinho, ao concluir o primeiro livro, sintetizando os nós da discussão entre ambos, considera supérfluo continuar a investigação nesta espécie de logomaquia opinativa. Esta foi indispensável apenas como *exercitatio animi*, isto é como exercício espiritual, como exortação ética, determinando o azimute da busca em ordem à sua resolução. Além disso, esta mesma disputa não deixará de testemunhar contra os académicos quando, como réus, forem levados a tribunal²³⁶.

²³² A viragem para a interioridade agostiniana aqui patente, magistralmente descrita em *Soliloquia*, cuja apoteose *Confessiones*, X, e *De Trinitate*, X, celebram, é o ponto de encontro entre a interioridade grega outrora indicada pelo *Obscuro* efésio (Heraclito, DK, frg. 45: «Ψυχῆς πείρατα ἴων οὐκ ἂν ἐξεύροιτο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδὸν οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει» — «Os limites da alma nunca os encontrarás, nem mesmo percorrendo todos os seus caminhos, tão profundo logos ela tem» —; frg. 101: «ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν» — «Procurei-me a mim mesmo» —, continuada em muitas outras linhagens do pensamento grego, como na pitagórica busca da *ἀρμονία*, no socrático «γνώθι σεαυτόν», no platónico *diálogo da alma consigo mesma* (*Teeteto*, 189 e: «τὸ διανοεῖσθαι λόγος ὃν αὐτῇ πρὸς αὐτὴν ψυχῇ διεξέρχεται»; *Sofista*, 263 e), até chegar a ser um dos τόποι mais caros às correntes filosóficas do helenismo tardio: «Est deus in nobis», proclamava Ovídio (*Fastos*, 6). É também nessa interioridade o lugar onde Cristo disse que adviria o Reino de Deus — (Lc 17, 21) «ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν», «O reino de Deus está dentro de vós» —, e onde Deus quer ser adorado — (Jo 4, 23-24) «ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ», «em espírito e verdade».

²³³ *Contra academicos*, I, 8, 23: «Nam quod genus ueri sapiens requirit, non solum ille delirus ariolus sed ne ipse quidem sapiens, dum in hoc corpore uiuit, adesequitur.»

²³⁴ *Contra academicos*, I, 8, 23: «Quam descriptionem si partiri uelis, prima pars, quae scientiam tenet, Dei est, haec autem, quae inquisitione contenta est, hominis. Illa igitur Deus, haec aut homo beatus est.»

²³⁵ *Contra academicos*, I, 8, 23: «Nam hoc ipso, quo quaerit, sapiens est, et quo sapiens, eo beatus, cum ab omnibus inuolucris corporis mentem quantum potest euoluit et seipsum in semet ipsum colligit, cum se non permittit cupiditatibus laniandum, sed in se atque in deum semper tranquillius intenditur (...)» (cf. *Soliloquia*, I, 2).

²³⁶ Cf. *Contra academicos*, I, 9, 24.

★ ★

A exortação retórica a Romaniano, no início da segunda parte, enfaticamente, começa por expor a contradição da terminologia académica que já observámos: como se pode falar de *sábio* — aquele que não pode estar desprovido da disciplina e da sapiência —, se se aponta como sua característica *estar sempre à procura?*

Tal objecção não é original, pois já nos aparecera várias vezes na discussão. Agostinho insiste no óbvio porque a pertinácia e a estultícia sofisticas *não foram enterradas com Carnéades*: muitos ainda *agora* consideram impossível alcançar a verdade²³⁷, numa clara indirecta a Licêncio. A ciência, aparentemente, portanto, é um raro apanágio de muito poucos, como se, forjadas por Vulcano, as armas dos académicos fossem invencíveis. Não se está assim a combater com mortos, mas com doutrinas vivas, actuaentes. Com esta observação opera-se uma amplificação epistemológica do que está em questão e, deste modo, os ensaios históricos do diálogo devem olhar-se já nesta perspectiva mais alargada. Aliás, quando ao discurso faltar esse travo vivo, a disposição teatral de Agostinho chama os académicos para a discussão, contraditando-os em *discurso directo*.

Mas apesar da jactância pontual, e por vezes jocosa, com que *processa* os académicos, Agostinho teme as suas armas, pois conhece-lhe pessoalmente o fascínio²³⁸. Não é por acaso que amiúde invoca o auxílio divino para poder chegar ao *porto da filosofia* sem os ataques e as tempestades da fortuna²³⁹ pois, verdadeiramente, é isso que mais deseja: «ergo adgrederere mecum philosophiam»²⁴⁰.

²³⁷ *Contra academicos*, II, 1, 1: «(...) siue ingeniorum quodam stupore, uel socordia uel tarditate torpentium siue desperatione inueniendi (...), siue etiam, qui error omnino populorum est, falsa opinione inuentae a se ueritatis (...)». É por isso que alguns sustentam que muito mais que atacar os académicos, Agostinho tem em mente alguns epígonos do academismo, seus contemporâneos, ignorantes do saber platónico. Esta afirmação, se é pertinente, esbarra contudo com uma dificuldade: Agostinho não nomeia esses eventuais filosofastros seus coetâneos, ao contrário das bastas e precisas referências aos neo-académicos. E se refere que muitos no presente ainda acarinhavam o academismo, cremos que tal referência deve ser entendida genericamente. O *argumentum e silentio*, porém, não é absolutamente apodítico, sobretudo tendo em conta os diferentes cambiantes do cepticismo.

²³⁸ Cf. *Contra academicos*, III, 20, 43.

²³⁹ *Contra academicos*, II, 1, 1: «Quam ob rem contra illos fluctus procellasque fortunae cum obnitendum remis qualicumque uirtutum tum in primis diuinum auxilium omni deuotione atque pietate implorandum est (...)». É de assinalar este lugar, onde é notório que Agostinho contrapõe à necessidade estóica (impossibilidade de alterar a ordem cósmica) o auxílio divino. Podemos mesmo dizer que, nesta e noutras passagens dos primeiros escritos, se encontra já *implícada* toda a doutrina da graça, metaforizada na imagem marítima do *vento próspero, oportuno* — «cotidianis uotis auras tibi prosperas orare no cesso» —, mediação que os *nostros mistérios* identificam com o Filho de Deus.

²⁴⁰ *Contra academicos*, II, 2, 3.

Porém, a noção de filosofia como *amor sapientiae* afasta-se quer da posse da verdade, quer da sua ausência absoluta. Poderá isto confundir-se com o vaguear académico? Não. Filosofar é um procurar orientado, já a partir de algo certo e seguro, com a esperança de quem sabe que irá encontrar a verdade. Esta esperança pode ser potenciada pelas circunstâncias: o tempo de *otium philosophandi*²⁴¹, ali mesmo, em Cassiciaco, permite-lhes *voltarem-se para si mesmos*, pois antes do encontro da sabedoria, há a sabedoria da procura. A disjuntiva absoluta começa a desfazer-se e o vector da interioridade recorta-se cada vez mais nitidamente na procura: «*redeo ad me*»²⁴².

Nesta *conversio* para a interioridade foram sobremaneira decisivos *uns livros*²⁴³, os quais, como os perfumes das Arábias cujo espargimento de poucas gotas dá intensíssimo aroma, o *incendiaram* na demanda da verdade e na *permanência em si mesmo*²⁴⁴. E na viragem encontrou-se de novo com a religião da sua meninice, onde agora já vê brilhar o luminoso rosto da filosofia²⁴⁵.

Encontrada a *via veritatis*, Agostinho glosa indefinidamente a inflexão — «*sed ad nos redeam*» —, fazendo constantes admonições à permanência em si mesmo, e, sob o eco desta exortação, excursa em torno da necessidade da verdade, da incoerência, por parte de quem busca, em continuar sem esperança de alcançar. De dois perigosos escolhos importa afastar-se antes de mais: do desespero de encontrar e da presunção de já ter encontrado²⁴⁶. O primeiro está *ipso facto* afastado com esta investigação. Mas o optimismo gnosiológico de Agostinho é cauto; não promete demonstrar imediatamente a verdade, mas tão-só persuadir-nos, na pessoa de Romaniano, de que *provavelmente* podemos alcançar a verdade. Para vencer o segundo requer-se mais: *rectitudo cordis* e disposição para purificar a alma e abandonar as opiniões perniciosas²⁴⁷.

²⁴¹ Cf. *De quantitate animae*, 1, 1.

²⁴² *Contra academicos*, II, 2, 4: «(...) respiro respisco redeo ad me, quod quaero intensissimus ueritate, quod inuenire iam ingredior, quod me ad summum ipsum modum (...)». Com a expressão *summus modus*, ou seja a *suprema medida* de todas as coisas, Agostinho indica o próprio Deus Criador, como *De beata uita*, 4, 34 refere (cf. também *Confessiones*, IV, 15, 24).

²⁴³ Estará a referir-se aos *libri platoniarum*, como quer Goulven Madec, ou às *Cartas* de São Paulo, como sustenta John O'Meara? Cf. o estado da questão em Goulven Madec, «Pour l'interprétation de *Contra Academicos* II, 2, 5», in *Revue des Études Augustiniennes* 17 (1971), pp. 322-328.

²⁴⁴ *Contra academicos*, II, 2, 5: «Prorsus totus in me cursim redibam.»

²⁴⁵ *Contra academicos*, II, 2, 6: «Tunc uero quantulocumque iam lumine adperso tanta se mihi philosophiae facies aperuit (...)».

²⁴⁶ *Contra academicos*, II, 3, 8: «Restant duo uitia et impedimenta inueniendae ueritatis, a quibus tibi non multum timeo; timeo tamen, ne te contempnas atque inuenturum esse deseperes, aut certe, ne inuenisse te credas.»

²⁴⁷ *Contra academicos*, II, 3, 9: «Ego enim nunc aliud nihil ago, quam me ipse purgo a uanis perniciosisque opinionibus.» É óbvio que se refere às suas crenças maniqueias. Entre estas e o cepticismo académico, Agostinho segue a via da fenomenologia da consciência: observa-se.

Nesta propedêutica para o estabelecimento de uma *ratio cognoscendi*, Agostinho, apesar de recomendar que se evite a presunção, como tantas vezes fará, exclui dessa presunção a evidência matemática²⁴⁸. Esta resiste desde já a qualquer dúvida, mas ainda não lhe basta para fundamentar o conhecimento. Isto é um índice de que a verdade que Agostinho procurava, não era apenas lógica, a qual funciona regionalmente sem contradição, mas sim uma verdade que respondesse a toda irresolução vital e existencial. Uma verdade para a vida, não só para o pensar, onde tal parecia já garantido pela matemática²⁴⁹. E, contudo, Agostinho crê que se seguirmos o preceito evangélico — «*quaerite et inuenietis*»²⁵⁰ —, encontraremos uma verdade mais evidente que a das matemáticas²⁵¹. A *ordem do conhecimento* não tem pois o seu ponto inconcusso na matemática, apesar da sua manifesta veracidade, mas deverá assentar em algo diferente. E isso começou a ficar patente na orientação desde logo definida.

Depois dos sete dias de interregno provocado pela ausência de Alípio, foi decidido continuar a investigação²⁵², não sem antes o informar das conclusões a que se chegara em outro discurso, com toda a probabilidade o *De beata uita*, que entretanto tivera lugar²⁵³. Ou seja, do ponto de vista argumentativo, a partir daqui as conclusões do diálogo comemorativo do seu trigésimo segundo

²⁴⁸ *Contra academicos*, II, 3, 9: «Sed nunc ambobus dico: caute, ne quid uos nosse arbitremini, nisi quod ita didiceritis saltem, ut nostis unum duo tria quattuor simul collecta in summa fieri decem.» Contudo, além da recuperação que fará do saber matemático, quando tiver garantido a evidência do sujeito, Agostinho também recuperará posteriormente o valor pedagógico da *numeri disciplina*. A aritmética, ou melhor, a aritmologia, terá superior relevância na exegese das qualidades de certos números, já que alguns nomes bíblicos foram cifrados esotericamente pelos hagiógrafos como *equações essenciais* (cf. *De doctrina christiana*, II, 16, 25-26; 38, 56-57; 39, 59).

²⁴⁹ Em *Soliloquía*, I, 4, 9 ss., esta ideia aparece expressa com toda a clareza. É certo que Agostinho já não teme os académicos nem os estóicos quanto ao saber da astronomia e da geometria, e já compreende que esse saber não depende dos sentidos, ainda que estes possam ter servido como «veículos». Todavia (cf. I, 4, 11), «quaeso te, quamuis uehementer urgeas atque conuincas, non audeo tamen dicere ita me uelle Deum scire haec scio».

²⁵⁰ Mt 7, 7.

²⁵¹ *Contra academicos*, II, 3, 9: «(...) nec cognitionem desperandam esse et manifestiorem futuram, quam sunt illi numeri». No *De ordine*, II, 7, 24, relativamente à compreensão da desordem, Agostinho diz esperar uma certeza que exceda a verdade dos números: «(...) et tamen etiam ista omnia quae fatemur esse peruersa, non esse praeter diuinum ordinem, alta quaedam et a multitudinis uel suspicione remotissima disciplina, se ita studiosis et Deum atque animas tantum amantibus animis manifestaturam esse promittit ut non nobis summae numerorum possint esse certiores.» Contudo, quando em apuros, Agostinho não hesitará em deitar mão a este tipo de conhecimento certo e seguro.

²⁵² *Contra academicos*, II, 4, 10: «Post primum sermonem, quem in primum librum contulimus, septem fere diebus a disputando fuimus otiosi, cum tres tamen Vergilii libros post primum recenseremus (...)» Esta é uma das referências importantes na datação dos diálogos.

²⁵³ Cf. *Contra academicos*, II, 4, 10.

aniversário natalício serão consideradas como parte integrante desta discussão e utilizadas como tal pelos interlocutores.

Contudo, por ter compreendido que os passos dados em *De beata uita* ainda precisavam de maior firmeza, Agostinho insiste em continuar o interrupto debate contra os académicos. Ao mesmo tempo quer manter um forte traço de união entre os escritos, pois, como vimos atrás, acedendo ao pedido de Alípio, estiveram quase uma manhã inteira a ler-lho²⁵⁴.

1.4.2. Da doutrina académica

Retomando o fio condutor interrompido com a leitura de *De beata uita*, Licêncio pede que Agostinho lhe faça uma breve exposição da doutrina dos académicos²⁵⁵ para que mais facilmente tenha à mão argumentos em favor da sua posição. A breve exposição a que Agostinho acede, continua no essencial a argumentação terminal do *De beata uita*, acrescentando porém alguns elementos novos, nomeadamente o da argumentação probabilista que não aparecia no escrito natalício.

A primeira tese académica que Agostinho expõe é a que nega ao homem a possibilidade de alcançar a ciência, e que, apesar disso e simultaneamente, o homem pode ser sábio só com investigar a verdade²⁵⁶. Consequência desta afirmação, pelo lado prático: o *sábio* académico não dá assentimento a coisa alguma, porque erraria necessariamente se desse assentimento ao incerto²⁵⁷.

Todavia, ao pretenderem demonstrar com numerosos argumentos a sua convicção, os académicos caem necessariamente na maior contradição, pois não é possível aduzir um argumento sem, *ipso facto*, se entrar imediatamente no horizonte transcendental da verdade. Agostinho não se fartará invectivar esta

²⁵⁴ *Contra academicos*, II, 4, 10: «Antequam uos, inquit, audiam de Academicis disputantes, uolo mihi legatur sermo ille uester, quem dicitis me absente perfectum (...). Quod cum factum esset et in eo paene totum antemeridianum tempus consumptum uideremus (...)» Pode ser também, o que não é absolutamente claro, que a leitura feita se refira ao primeiro livro do *Contra academicos*. Contudo, considerando que o referido discurso está já «perfectum», isto é acabado, não nos parece que se refira àquele primeiro livro que por si só não constituía uma unidade acabada, mas ao *De beata uita*, que ficara «perfectum» no dia 15 de Novembro. Em qualquer dos casos o traço de união, isto é, a ligação temática entre ambos os escritos fica sempre salvaguardada.

²⁵⁵ *Contra academicos*, II, 4, 10: «Quaeso, inquit, ante prandium mihi breuiter totam Academicorum sententiam exponendo repetere ne graueris, ne quid in ea me fugiat, quod pro partibus meis sit.»

²⁵⁶ *Contra academicos*, II, 5, 11: «Nam et Academicis placuit nec homini scientiam posse contingere earum dumtaxat rerum, quae ad philosophiam pertinent — nam cetera curare se Carneades negebat — et tamen hominem posse esse sapientem sapientisque totum munus (...) in conquisitione ueri explicari.» Como vemos esta é uma tese assacada a Carneades.

gritante contradição: *ó estultícia!, pretender verdade para um argumento que defende a impossibilidade da verdade.*

Da exposição que Agostinho faz, a seguir, da posição de Zenão quanto à impossibilidade da verdade, compreende-se por que razão o fundador do estoicismo e os médio-acadêmicos negaram, não só a ideia de verdade da Antiga Academia, como também a concepção do Liceu. A verdade é uma relação de adequação, num juízo, entre o sujeito e o predicado, atribuído ou negado²⁵⁸. Ora, vendo que os sonhos, as alucinações, os sentidos, muitas vezes nos induzem a proferir juízos cuja adequação é ilusória, Zenão negou qualquer validade à relação de adequação presente num juízo, e aceitou unicamente alguma verdade para impressão presente na alma²⁵⁹; mas não a pôde explicar, por ignorar donde procedia. Além disso, assinale-se, teve de reformular o conceito de *verdade* dos peripatéticos e confundiu-lo com o de *realidade*. De facto, uma impressão nunca se poderia dizer verdadeira ou falsa, qualificação aplicável apenas à proposição²⁶⁰.

Deste cepticismo sensista, os neo-acadêmicos retiraram uma hostilidade figadal à δόξα, esquecendo que a dialéctica do seu mestre era a recusa de qualquer dualismo, criando uma escada, e não um abismo, entre δόξα e ἐπιστήμη. Nisso seguiam Zenão de Cício, o primeiro a incompreender Platão. Mas a lição do autor da *República* exigia o trânsito da δόξα para a ἐπιστήμη, que consistia em cerzir as opiniões verdadeiras umas com outras, impedindo assim que *fugissem como escravos cobardes*²⁶¹. E isto supunha também uma μετάνοια, isto é, um conhecimento transformador da alma que iniciava o processo de

²⁵⁷ *Contra academicos*, II, 5, 11: «Ex quo confici, ut nulli etiam rei sapiens adsentiat; erret enim necesse est, quod sapienti nefas est, si adsentiat rebus incertis. Et omnia incerta esse non dicebant solum uerum etiam copiosissimis rationibus adfirmabant.»

²⁵⁸ Em relação à impressão presente na alma não se pode falar de verdade, mas apenas de realidade. Já vimos acima que esta era também uma das dificuldades de Agostinho. A falsidade/verdade como (des)adequação poderia expressar-se sinteticamente assim, de acordo com a lógica aristotélica: *dizer do que é, que é, e do que não é, que não é, dizer do que é, que não é, e do que não é, que é* (cf. *Metafísica*, IV, 7 1011 b 25 ss.). Teríamos deste modo o quadro apofântico da lógica binária. *Soliloquia*, II, 10, 18: «(...) debemus sed illud uerum quaerere, quod non quasi biffronte ratione, sibique aduersanti, ut ex aliqua parte uerum sit, ex aliqua falsum sit». Deste modo, para Agostinho a verdade permaneceu sempre no horizonte ontológico («Veritas est quae ostendit id quod est»), e ultimamente teológico, donde que nunca se poderia reduzir à *adequatio* (cf. Tina Manferdini, «El problema de la comunicación inteligible...», pp. 47 ss.).

²⁵⁹ De acordo com Cícero (*Academicus*, II, 18, 57), Zenão chamava-a representação compreensiva (φαντασία καταληπτικός) porque produzia na alma o sentimento do verdadeiro.

²⁶⁰ *Contra academicos*, II, 5, 11: «Sed uerum non posse comprehendi ex illa Stoici Zenonis definitione arripuisse uidebantur, qui ait id uerum percipi posse, quod ita esset animo inpressum ex eo, unde esset, ut esse non posset ex eo, unde non esset» (cf. *De quantitate animae*, 30, 58).

²⁶¹ Cf. *Ménon*, 97 a - 98 e.

reconhecimento diferencial e graduado da realidade. Esquecida a visão dialéctica, os epígonos de Platão tiveram dificuldade em tocar harmonicamente a *oitava da realidade* e, quanto ao sensível, descambaram no mais crasso cepticismo, na proporção directa em que queriam reservar a ciência para o inteligível. Mas isto esconderam-no da multidão, crê Agostinho, seguindo uma opinião difundida na Antiguidade tardia²⁶².

Desprezavam, pois, a opinião e defendiam que o sábio devia abster-se de aprovar fosse o que fosse²⁶³. Isto, pelo menos aos olhos dos que os observavam, tinha uma consequência que os tornara malquistos: *qui nihil approbat nihil agit*²⁶⁴. Ora, se ficavam nesta irresolução e indecisão éticas, abandonavam, conseqüentemente, os seus deveres e tornavam-se inúteis, ou mesmo prejudiciais, à sociedade²⁶⁵.

²⁶² *Contra academicos*, II, 13, 30: «Itaque responde quaeso, utrum tibi uideantur Academici habuisse certam de ueritate sententiam et eam temere ignotis uel non purgatis animis prodere noluisse, an uero ita senserint, ut eorum se disputationes habent.» Esta tese que Agostinho desenvolverá no livro III, 16, 37 ss., seguia uma ideia que remonta a Diocles de Cnido e Sexto Empírico (cf. *Hypotyposis Pyrrhoneia*, I, 234; Cícero, *Lucullus*, 60), segundo a qual Arcesilau fazia uma análise de cada discípulo para ver se ele estava preparado para que lhe fossem apresentadas todas as doutrinas de Platão, ou se apenas se lhe devia apresentar a parte *céptica* (quanto ao sensível). «Por isso, Ariston dizia dele: "Platão adiante, Pirro atrás, Diodoro no meio" — porque se servia da dialéctica de Diodoro» (cf. Rodolfo Mondolfo, *O Pensamento Antigo...* II., p. 138). De facto, também parecia difícil a Agostinho que os Acadêmicos fossem tão incongruentes; poderia ser esse o seu pensamento? Como bons cripto-platónicos, reservaram a *filosofia perfeita*, secreta, verdadeira (doutrina dos dois mundos: o inteligível e o sensível) para os dignos, e o cepticismo para os indignos daquela. Com esta teoria, *mutatis mutandis*, assaca-se aos académicos uma espécie de «averroísmo hermenêutico» *avant la lettre*, que seduzira em tempos o jovem Agostinho, segundo a *Carta a Hemogeniano*, I, 1: «Academicos ego ne inter iocandum quidem unquam lacessere audeam (...) nisi eos putarem longe in aliam, quam uulgo creditum est, fuisse sententiam. Quare potius eos imitatus sum, quantum ualui, quam expugnaui, quod omnino non ualeo. (...) Contra huius modi homines [o vulgo] opinor ego illam utiliter excogitatum occultandi ueri artem atque rationem.»

²⁶³ *Contra academicos*, II, 5, 11: «Et cum ab eodem Zenone accepissent nihil esse turpius quam opiniari, confecerunt callidissime, ut, si nihil percipi posse esset opinatio turpissima, nihil unquam sapiens adprobaret.» Atente-se na diferença entre Zenão e a Nova Academia que aqui aparece sem a devida relevância: para Zenão pode perceber-se algo verdadeiro (a impressão sensível é aquilo que é), mas a definição feita na base dessa impressão é incerta porque não temos critério. Nesta passagem, a própria percepção, bem como a opinião, isto é, o juízo que visaria uma definição, são postas em questão. Observe-se ainda, para melhor compreendermos o percurso por que Agostinho procura restaurar a ordem do conhecer, que o autor do *Contra academicos* recua para a posição de Zenão, e desta para a própria *alma* onde permanece a impressão. Importa ainda notar que, para Agostinho, se é que ele aceita opinião expressa por Alípio, a Nova Academia se constituiu mais contra os estóicos do que contra a Academia Antiga e Média.

²⁶⁴ *Contra academicos*, II, 5, 12: «Videbatur enim esse consequens, ut nihil ageret qui nihil adprobaret.»

²⁶⁵ Sobre os efeitos nefastos que o cepticismo pode ter na sociedade, *vide* o estudo de Augustine Curley, *Augustine's Critique of Skepticism: A study of "Contra Academicos"*, Peter Lang, Nova Iorque-Berna, 1996.

Perante isto, os académicos pensaram numa solução intermédia de compromisso. Decidiram introduzir a probabilidade, também chamada verosimilhança, de modo a evitarem aquela irresolução absoluta. E deste modo, o *sábio* académico cumpriria, não os deveres que *verdadeiramente* sabia serem seus, mas tão-só os seus *prováveis* deveres, já que a verdade permanecia escondida e confusa²⁶⁶.

No seguimento da discussão, tal como Agostinho a propusera antes, cabe agora a Alípio distinguir a Antiga da Nova Academia, sendo com esta que litigam directamente na presente investigação. Porém, a leitura acentua a discordância entre o fundador do estoicismo e Arcesilau: enquanto aquele defendia, na linha de Sócrates e Platão, que há verdade na percepção, e apenas proibia que daí se retirasse legitimidade para opinar, Arcesilau foi mais longe e, pura e simplesmente, negou toda e qualquer verdade. Impunha-se, portanto, não assentir nada²⁶⁷.

Neste contexto, continua Alípio o seu ensaio histórico — com alguns lapsos cronológicos —, surgiu Antíoco de Ascalon²⁶⁸, criticando os que se haviam

²⁶⁶ *Contra academicos*, II, 5, 12: «Hic illi inducto quodam probabili, quod etiam veri simile nominabant, nullo modo cessare sapientem ab officiis asserebant, cum haberet quid sequeretur, ueritas autem siue propter naturae tenebras quasdam siue propter similitudinem rerum uel obruta uel confusa latitaret (...). Homini enim homo falsus docendus, fallax auendus debet uideri, quorum prius magistrum bonum, posterius discipulum autem desiderat.»

²⁶⁷ *Contra academicos*, II, 6, 14: «(...) atque id Arcesilas audiret, negauit huius modi quidquam posse ab homine reperiri neque illi opinionis naufragio sapientis committendam esse uitam. Vnde etiam conclusit nulli rei esse adsentendum.» Arcesilau de Pitano (Eólia) nasceu em 315 a. C., e morreu em 241 a. C., sucedendo a Crates à frente da Academia. Foi com ele que começou a designação de *Nova Academia* — porque insistia na necessidade de suspensão do juízo, cf. Cícero, *Academica*, II, 58-59 —, que também é chamada *Média Academia* por aqueles que chamam *Nova* à fase ecléctica posterior (cf. Rodolfo Mondolfo, *O Pensamento Antigo...*, II, p. 132). A Arcesilau atribui-se a defesa das duas célebres vias: uma exotérica (pirrónica) e outra esotérica (platónica). Depois de quatro escolaras irrelevantes, ficou a reger os destinos da Escola, Carnéades de Cirene, nascido em 214 a. C. e falecido em 129 a. C. Carnéades é a *peste grega* (cf. *Contra academicos*, II, 12, 27) que traz a filosofia para o mundo romano. Privilegiava a oralidade e nada escreveu. Foram os seus discípulos, sobretudo Clitómaco, que expuseram a sua doutrina, mormente a sua maior inovação: a necessidade de verosimilhança (quanto ao objecto) e persuasão (no que diz respeito ao sujeito): havendo uma convergência de várias representações ao mesmo tempo, isso inspirava maior confiança ao sujeito, podendo este orientar-se então segundo uma representação persuasiva.

²⁶⁸ Regeu a Academia entre 85-69 a. C., sucedendo a Filon de Larissa, que estivera à frente da Academia entre 100-85 a. C., e pretendia retornar à antiga Academia. Antíoco, porém, não seguiu o seu mestre, que pretendia revitalizar as antigas opiniões, *preferindo a glória à verdade*, como diz Agostinho. *Contra academicos*, II, 6, 15: «(...) gloriae cupidior quam ueritatis in simultatem adduxit Academiae utriusque sententias.» Importa salientar que ambos foram mestres de Cícero. Ainda uma precisão: começa aqui a *Nova Academia* para aqueles que chamam *Média* à fase anterior.

refugiado na verosimilhança como critério ético, para fugirem à acusação de inúteis, ociosos e preguiçosos. Em ordem a evitar tais acusações e contradições, Antíoco denegava o verosímil como regra de acção, e sustentava que o *sábio podia chegar* ao conhecimento da verdade²⁶⁹. Esta posição só aparentemente coincide com a de Agostinho. De facto, ainda que por vezes a expressão o traia, ou conceda metodologicamente, Agostinho está apostado em determinar que o *sábio* não só pode, mas detém necessariamente o conhecimento da verdade.

* *

Licêncio, assim, *já sabe* quem foram os académicos. Refrescou a memória com a argumentação e parece concluir que a sua defesa é inglória. Por isso arrepende-se momentaneamente de ter sustentado que a vida feliz possa residir exclusivamente na investigação da verdade²⁷⁰. Mas também por causa disso, insiste, não capitulará se não em face da inequívoca verdade. Parece, portanto, propor que se investigue positivamente. Todavia, Agostinho ainda está na fase de demolição: *têm os académicos a verdade?*, dispara de novo perante um Licêncio já embaraçado e hesitante, que sabe não ter seguido pelo bom caminho, mas que também não quer voltar atrás por brio, ou por considerar que a sua defesa ainda poderá ser levada mais longe. Por isso recua perante o demolidor ataque de Agostinho e respalda-se de novo na probabilidade, dizendo desconhecer se existe a verdade, sabendo porém que *existe o provável*²⁷¹. É caso para dizer que a emenda é pior que o soneto. Agostinho aproveita o que foi exposto por Alípio e pergunta se Licêncio está ao corrente de que o *provável* também se pode chamar *verosímil*, ao que ele acede. Mas alguém, se visse o seu irmão e dissesse que se parecia com o seu pai, que desconhecia, não poderia ser justamente tomado por inepto e insano por sustentar uma relação de que desconhecia um dos termos?²⁷² Licêncio tenta retorquir, mas não sabe que responder, vendo a contradição em que se mete se continua a defender o *provável* ou o *verosímil*,

²⁶⁹ *Contra academicos*, II, 6, 15: «(...) nihil tamen magis defendebat quam percipere posse sapientem.» Este fenómeno de cissura entre os próprios Académicos é muito complexo porque desabona e abona, simultaneamente, em favor das suas teses.

²⁷⁰ *Contra academicos*, II, 6, 15: «Paenitet me, inquit, tanto opere adfirmasse contra Trygetium beatam uitam in ueritatis inquisitione consistere.»

²⁷¹ *Contra academicos*, II, 6, 15: «Vtrum, ait, uerum sit, nescio; probabile est tamen.»

²⁷² *Contra academicos*, II, 7, 16: «Quaeso attende, inquam diligentius. Si quisquam fratrem tuum uisum patris tui similem esse affirmet ipsumque tuum patrem non nouerit, nonne tibi insanus aut ineptus uidebitur?» Apesar do hermetismo de algumas considerações, é pertinente a crítica de Vieira de Almeida, no «Prefácio» a *Contra os Académicos*, Atlântida, Coimbra, 1957, à identificação que Agostinho faz entre *probabilidade* e *verosimilhança*, indevida, segundo o autor.

na medida em que ambos exigem uma relação com a verdade. Dispõe-se por isso a capitular, não sem uma certa jactância retórica²⁷³.

Verifica-se aquilo que já acima havíamos salientado: nenhuma proposição pode deixar de se situar no horizonte transcendental da verdade; mesmo a mentira deliberada: para aquele que mente, a mentira só existe enquanto tal porque ele a conhece na sua verdade. Sabe que mente, e, portanto, para ele existe a *verdade da mentira*, que é ser uma «verdadeira mentira». Procedimento idêntico se aplica ao erro e ao engano. A reduplicação, que nos coloca sempre no horizonte da verdade, é incontornável.

Note-se porém, que uma das variações de Licêncio deixa Agostinho momentaneamente desorientado. Quando este o desafiou para que não ceda facilmente ao defender os académicos, Licêncio responde: «Eis-me aqui presente, disse ele, tanto quanto posso. Vejamos, portanto: esse homem que viu o meu irmão e aprendeu por ouvir dizer que ele se parece com o meu pai, pode ser chamado louco ou estúpido, se o acreditou?»²⁷⁴ Repare-se a habilidade de Licêncio na defesa da hipótese probabilista: desloca a questão quer do âmbito do saber indubitável, quer do da dúvida completa, e coloca-a num domínio em que a plausibilidade da proposição assenta na autoridade do dizer comum (*fama*). Agostinho fica momentaneamente indeciso, como se vê no seguimento. Porquê? É que uma das suas preocupações coevas passava pelo restabelecimento do equilíbrio entre *auctoritas-fides* e *ratio-scientia*, contra o maniqueísmo. Com este argumento do *sensus communis*, ou seja, da autoridade do consenso público, Licêncio parece assumir a tarefa do Agostinho antimaniqueu ao defender a autoridade contra um racionalismo exacerbado. Agora, para refutar Licêncio, Agostinho tem de lutar simultaneamente contra o probabilismo — que Licêncio quer harmonizar com a *autoridade* da opinião pública —, e contra esta aparência de autoridade que é o *diz-se*, o *rumor*, o *boato*, o *fatalório*, e defender a verdadeira autoridade da razão. Torna-se óbvio que a autoridade pública que Licêncio invocava é falsa. Não é por uma opinião ser partilhada pela maioria que passa a ser verdadeira. Mas isso não era imediatamente evidente, talvez nem para o próprio Licêncio, que introduzira esta manobra dilatória.

Por causa disso, Agostinho cede por uns instantes e solicita a Licêncio que, ao menos, conceda que o académico é pouco judicioso. Mas o filho de Romaniano não concede. Resta então a Agostinho fazer recurso dos seus dotes para o foro e, teatralmente — de facto, é um procedimento *ex machina* —, trazer

²⁷³ *Contra academicos*, II, 7, 17: «Ergo utinam, inquit ille, iam uincar, ut aliquando uos audiam disserentes et, quod plus est, uideam, quo mihi spectaculo nihil potest felicius exhiberi.»

²⁷⁴ *Contra academicos*, II, 7, 19: «En adsum — inquit — quantum possum. Quid enim, si ille fratris mei uisor fama compertum habeat eum esse similem patris, potest insanus aut ineptus esse, si credit?»

esse homem para aqui e, discutindo com ele já sem o escudo da pretensa autoridade pública donde tirava pertinência para o probabilismo, deduzir o absurdo da sua posição. *É por isso que são dignos de chacota os teus académicos, ó Licêncio, querendo seguir aquilo que é semelhante à verdade, desconhecendo esta*²⁷⁵. Tal não podia deixar de levar Licêncio a admitir que a *fama* é uma autoridade desprezível²⁷⁶, querendo, no entanto, continuar a manter o probabilismo académico, diferenciando-o do deste histrião. Notem-se os avanços e recuos da sua posição. Mas, insiste Agostinho, afinal de contas que diferença há entre esse tratante e o probabilista que diz: «*não conhecemos o verdadeiro, mas o que conhecemos parece-se com isso que não conhecemos*»²⁷⁷.

Licêncio cede, finalmente. Pede-se então a Alípio que o substitua e continue a defesa dos académicos. Alípio, bom advogado, sabe avaliar uma causa perdida e, além do mais, não quer deixar o seu cargo de juiz neste processo. Acede, enfim, para *não cair no orgulho*. Porém, diferentemente de Licêncio, Alípio irá defender os académicos metodologicamente, pois não crê na validade da sua argumentação. Contudo, aceita: até porque Agostinho precisa de um opositor²⁷⁸ a fim de que, por contraste, se tornem mais óbvias as contradições dos académicos.

Dramatizando ainda mais, Agostinho *decide* assumir no presente o que fora a sua anterior paixão académica: nada tem por certo, tem receio da argumentação céptica e, se não consegue convencer-se de que é possível alcançar a verdade, não pode investigar nem defender nada²⁷⁹. Contudo, não é comple-

²⁷⁵ *Contra academicos*, II, 7, 19: «Quidni, inquam, concludam? ipsa res clamat similiter ridendos esse Academicos tuos, qui in uita uri similitudinem sequi dicunt, cum ipsum uerum quod sit ignorent.» A seguir, quando Licêncio ceder o seu lugar a Alípio, Agostinho utilizará a mesma técnica teatralizante para lhe contraditar os argumentos (cf. *Contra academicos*, III 7, 16 - 9, 18).

²⁷⁶ *Contra academicos*, II, 8, 20: «Ille enim rationibus assequuntur quod dicunt esse ueri simile, iste autem ineptus famam secutus est, cuius auctoritate nihil est uilius.»

²⁷⁷ *Contra academicos*, II, 8, 20: «Verum quidem non nouimus, sed hoc quod uidemus eius quod non nouimus simile est.» Agostinho joga com a sinonímia entre provável e verosímil e, na argumentação, pretere o primeiro e realça o segundo porque, em virtude do paradigma óptico de que vive, é mais fácil de refutar, pois requer que já se tenha visto o original. Esta crítica não colhe completamente se feita à noção de provável, pois é possível considerar variações de probabilidade em relação a 100% de probabilidade, ou seja, à verdade tomada aqui num sentido abstracto. Ora, a crítica de Agostinho à noção de probabilidade, através da de verosimilhança, assenta toda ela em casos concretos, mais ou menos dramatizados, exemplos donde são retirados princípios indutivamente.

²⁷⁸ Cf. *Contra academicos*, II, 13, 30.

²⁷⁹ *Contra academicos*, II, 9, 23: «Tunc ergo nescis nihil me certum adhuc habere quod sentiam, sed ab eo quaerendo Academicorum argumentis atque disputationibus impedi? Nescio quo enim modo fecerunt in animo quandam probabilitatem — ut ab eorum uerbo nondum recedam — quod homo uerum inuenire non possit; unde piger et prorsus segnus effectus eram nec quaerere audebam, quod acutissimis ac doctissimis uiris inuenire non licuit. Nisi ergo prius tam mihi

tamente artificial esta decisão de assumir *no presente* as dúvidas anteriores. Agostinho não crê na sustentabilidade da posição académica, mas, a par dessa descrença, ainda subsistem réstias de academismo. Isto só faz *jus* a tudo o que é dinamismo, mormente intelectual. A clareza da reflexão racional dá-se à custa de uma redução do acontecer da realidade; é mais fácil determinar estados do que processos. O movimento, a mudança, nunca são completamente inteligíveis²⁸⁰, e a sua reconstituição mental deixa sempre algo de fora. Por um desejo de arrumação, seria fácil dizer que Agostinho já deixou de ser académico, o que é verdade. Porém, *deixar de ser* é aqui mais um *in fieri* do que um resalto de chofre.

Portanto, importa determinar se é possível encontrar a verdade; e se aos académicos *parece provável que não se pode encontrar*, a Agostinho *parece que se pode encontrar*. A divergência, *prima facie*, na sua máxima expressão resume-se a este *mínimo*. Estranhamente, neste momento axial do *Contra academicos*, depois de ter mudado de interlocutor e de, em Licêncio, ter desfeito completamente a argumentação académica, Agostinho afirma contentar-se com muito menos do que tinha vindo a anunciar: basta-lhe contrapor aos académicos a possibilidade de se poder alcançar a verdade. Por outras palavras, para estabelecer um fundamento gnosiológico contra o probabilismo pessimista dos académicos, Agostinho limita-se a propor um probabilismo optimista. Será talvez por uma réstia da antiga lealdade para com Cícero antes de, neste ponto, dele se afastar definitivamente?²⁸¹

«Eis o objecto da nossa investigação: se, segundo os seus argumentos, é provável que nada pode perceber-se e que a nenhuma coisa se deve dar assentimento. Se conseguires demonstrar isto, dar-me-ei por vencido sem custo. Se, porém, eu conseguir demonstrar que é muito mais provável que o sábio possa chegar à verdade, e que nem sempre se deve suspender o assentimento, não terás nenhuma razão para não te passares para o meu lado.»²⁸²

persuasero uerum posse inuenire, quam sibi illi non posse persuaserunt, non audebo quaerere nec habeo aliquid, quod defendam.»

²⁸⁰ Cf. isto mesmo em *De quantitate animae*, 25, 48, no que diz respeito à relação entre *experiência* e *compreensão*.

²⁸¹ John Mourant, «Augustine and the Academics», p. 92: «(...) it would appear very likely that his own ambivalent attitude toward the Academics kept him from embracing their doctrine. In part this ambivalence stemmed from a certain loyalty he felt to Cícero coupled with his own instinctive distrust of the Academic doctrine» (cf. *Contra academicos*, III, 7, 14-15; 15, 35-36; 17, 41; Cícero, *Tusculanae*, II, 2, 353: «*Nos sequimur probabilia.*»).

²⁸² *Contra academicos*, II, 13, 30: «Quaeritur ergo inter nos, utrum illorum argumentis probabile sit nihil percepi posse ac nulli rei esse assentiendum. Quod si optinueris, cedam libenter; si autem demonstrare potuero multo esse probabilis et posse ad ueritatem peruenire sapientem et adensionem non semper esse cohibendam, nihil habebis, ut opinor, cur non te in meam sententiam transire patiaris.» Mathias Albert Smalbruge, no seu texto «L'argumentation probabiliste d'Augustin

De facto, se, contra a afirmação «é provável que o sábio não possa alcançar a verdade», se argumenta «é provável que o sábio possa alcançar a verdade», que ganhámos com isso senão apenas uma réstia de esperança, cujo valor noético será sempre problemático, até que se demonstre a sua verdade? Por outras palavras, tudo até aí parece ter sido mero interlúdio em ordem a fazer pender a probabilidade para o lado positivo. Contudo, sob o risco de fazer perigar todo o projecto de fundamentação gnosiológica, a aparentemente ingénua assunção do probabilismo, a nosso ver, não deve ser tomada como *terminus ad quem*, mas antes como *terminus a quo*, primeiro degrau de uma escada que, percorrida neste e noutros escritos, adquirirá toda a sua clareza em fórmulas das obras da maturidade²⁸³. Constitui como que uma *cedência controlada*, ao jeito de uma *incursão táctica* e intencional no terreno académico, agora defendido metodologicamente por Alípio, a fim de que a superação final seja ainda mais bem conseguida²⁸⁴.

E, ao mesmo tempo, se Agostinho parece não ter posto a *fasquia demasiado alta* é porque sabe não ser fácil litigar com os astutos Académicos como um todo²⁸⁵, precisamente porque não são uma corrente filosófica unânime. Mas

dans le *Contra Academicos*», in *Revue des Études Augustiniennes* 32 (1986), pp. 41-42, n. 4, discute possíveis interpretações para este probabilismo, referindo nomeadamente a da pretensa *doutrina secreta* de Arcesilau. Mas quanto a nós, considerando a economia do diálogo, a concessão é apenas uma posição propedêutica à ulterior demonstração da insustentabilidade do probabilismo.

²⁸³ De facto *Contra academicos* ainda está longe da clareza de *De libero arbitrio*, II, 3, 7: «Quare prius abs te quaero, ut de manifestissimis capiamus exordium, utrum tu ipse sis. An fortasse tu metuis ne in hac interrogatione fallaris? Cum utique si non esses falli omnino non posses», ou de *De Trinitate*, X, 7, 10: «Quid enim tam cognitioni adest, quam id quod menti adest? Aut quid tam menti adest, quam ipsa mens?»; X, 10, 13-16, *passim*: «Viure se tamen et meminisse, et intellegere, et uelle, et cogitare, et scire, et iudicare quis dubitet? Quandoquidem etiam si dubitat, uiuit: si dubitat unde dubitet, meminit; si dubitat, dubitare se intellegit; si dubitat, certus esse uult; si dubitat, cogitat; si dubitat, scit se nescire; si dubitat, iudicat non se temere consentire oportere. Quisquis igitur aliunde dubitat, de his omnibus dubitare non debet: quae si non essent, de ulla re dubitare non posset.» «...totumque illud quod se iubetur ut nouerit, ad hoc pertinet ut certa sit non se esse aliquid eorum de quibus incerta est, idque solum esse se certa sit, quod solum esse se certa est»: e, sobretudo, em toda a sua clareza e distinção, de *De ciuitate Dei*, XI, 26: «Nulla in his ueris Academicorum argumenta formido, dicentium, Quid, si falleris? Si enim fallor, sum. Quia ergo sum si fallor, quo modo esse me fallor, quando certum est me esse, si fallor? Quia igitur essem qui fallerer, etiamsi fallerer; procul dubio in eo quod me noui esse, non fallor. Consequens est autem, ut etiam in eo quod me noui nosse, non fallor. Sicut enim noui me esse, ita noui etiam hoc ipsum, nosse me.»

²⁸⁴ Cf. *Contra academicos*, III, 3, 5.

²⁸⁵ Refere, não sem acerto, John Mourant, «Augustine and the Academics», p. 96: «Augustine (...) was never convinced of the truth of the Academics position. Not merely for the various reasons we have outlined, but also because of his own difficulty in assessing and determining the true position of the Academics.» Cf. também Pablo Garcia Castillo, «Los escépticos: incertidumbre, suspensión de juicio y felicidad», in *La Ciudad de Dios* 207 (1994/1), pp. 8.19. Além da excelente síntese, o autor apresenta ainda alguma bibliografia fundamental sobre o assunto.

esses que, *in mente* ou por interposta personagem, traz à cena, esses são obrigados a defender argumentativamente as suas teses e a dar a cara por elas. Só com esta estratégia dramática é possível desmontar a irresolução vital, argumentativamente muda, de outros académicos²⁸⁶.

1.4.3. Refutação do cepticismo

Determinado e sintetizado o percurso feito até ao momento, reitera Agostinho o único propósito que sempre o animou: a demanda da verdade em ordem à felicidade²⁸⁷. Isto é, encontrar a ordem da consciência para fundar a razoabilidade de um *desejo* e de uma *esperança*.

Todavia, repara Alípio transversalmente, a posição de Agostinho nesta investigação não tem vindo a ser clara e completamente inteligível. De facto, considerou importante a fortuna na busca da sabedoria. Todavia, diz que uma vez alcançada a sabedoria, esta exige que se despreze a fortuna. Em que ficamos?²⁸⁸ À luz do que já vimos atrás, estamos em condições de compreender as aparentes flutuações de Agostinho. Nestes textos temporais de Agostinho é a *Fortuna* estoica e a *Providência* neoplatónica que estão em vias de cristianização. Agostinho trabalha no sentido de superar a ambiguidade própria do termo 'sorte'. Uma disposição divina — *ordem oculta*, que o néscio e a turba multa confundem à partida com acaso, necessidade, sorte, azar —, é, sem dúvida, necessária para alcançar a sabedoria. Uma vez alcançada, ela faz-nos compreender que foi providencialmente encontrada, e não por mero acaso. A sabedoria, afinal, acaba por reconhecer na *fortuna* e na *sorte*, indistintas no início, a Providência divina. Também nós, quando somos pequenos, precisamos da mama da mãe. É isso que nos permite crescer até ao ponto de já não necessitar dela²⁸⁹.

²⁸⁶ Usa Paul Ricoeur, *Temps et Récit I*, Paris, Seuil, 1983, p. 20, a este propósito, e muito certamente, uma metáfora (que vem de Platão, *Sofista*, 240 c) que fala por si: «a hidra do cepticismo» sempre pronta a renascer. O cepticismo, de facto, tem inúmeras cabeças, e não é cortando cada cabeça singularmente que se resolve o problema, até porque, como no mito, parecem ter capacidade de auto-regeneração. É preciso pois cortar o pescoço à Medusa, isto é, atacar no campo dos princípios.

²⁸⁷ *Contra académicos*, III, 1, 1: «Negotium nostrum non leue aut superfluum, sed necessarium ac summum esse arbitror, magno opere quaerere ueritatem.» Vide Mario Alberto Molina, «Felicidad y sabiduría: Agustín en noviembre del 386», in *Augustinus* 18 (1973), pp. 355-372.

²⁸⁸ Cf. *Contra académicos*, III, 2, 2.

²⁸⁹ Apesar da clareza da analogia, importa não esquecer o lamento de Agostinho nas *Retractationes* I, 1, 2: «Sed in eisdem tribus libris meis, non mihi placet toties me appellasse Fortunam [I, 1, 7; (I, 1, 9; II, 1, 1; II, 3, 9; III, 2, 2; III, 2, 4)].» Cf. também Jean Doignon, «La fortuna y el hombre afortunado. Dos temas parenéticos del prólogo del libro I *Contra académicos*», in *Augustinus* 31 (1986), pp. 79-85.

Depois de alguns desaguisados retóricos²⁹⁰, tanto Agostinho como Alípio acabam por concordar que, formalmente, o sábio conhece a sabedoria, por oposição ao filósofo que deseja conhecê-la²⁹¹. Este plano lógico já bastas vezes fora utilizado por Agostinho como motor de arranque da sua crítica. Determinado, enfim, que o sábio conhece a sabedoria, e posta de lado a contradição dos académicos, pois dizem que o homem pode ser sábio sem ciência, pergunta-se: pode existir um sábio? Se sim, a questão termina já aqui²⁹². Se não, ou se há dúvidas sobre isso, urge investigar se alguém o pode vir a ser. Importa, deste modo, recuperar os graus intermédios de acesso à sabedoria.

Alípio, porém, não quer desistir tão rápido do seu papel de advogado dos académicos²⁹³. Estes sempre podem invocar que tudo é tão incerto, o assentimento tão errado, e que os argumentos de Agostinho destroem inclusive o seu probabilismo. Assim, pode simplesmente suspender o assentimento. Não será que sempre de novo os académicos fogem, como Proteu por entre algas escorregadias?

Assentemos bem o plano lógico-racional em que a dificuldade se coloca. Ficará já assente que é impossível a existência de um sábio sem a sabedoria. Igualmente que é impossível o provável e o verosímil sem referência à verdade. Mas agora a *suspensão do juízo* tem um alcance que não é exclusivamente lógico, mas também prático. Por isso, a solução a encontrar também deverá transcender o plano lógico²⁹⁴.

Alípio, numa passagem significativa²⁹⁵ afirma que *talvez só um nune os poderá ajudar*. Estará aqui incoativo o que alguns pretendem encontrar na última parte do livro, ou seja, uma teoria do conhecimento especificamente cristã, considerando a invocação da divindade uma impetração à Graça? Se assim for, então a iluminação interior deverá estar para o conhecer, como a graça para o agir²⁹⁶. Agostinho, profundamente agradado com a conclusão de Alípio, aceita Proteu como o símile da verdade, e reitera que o auxílio divino é fundamental para que se possa manter a esperança de a alcançar. Por proposta de Alípio, visto que a partir daqui só poderá concordar, Agostinho deixa de dialogar e começa o

²⁹⁰ Cf. *Contra académicos*, III, 4, 8-9.

²⁹¹ Cf. *Contra académicos*, III, 3, 5.

²⁹² Cf. *Contra académicos*, III, 4, 10.

²⁹³ Cf. *Contra académicos*, III, 5, 11.

²⁹⁴ Por isso, no final de *Contra académicos* (III, 19, 42-43) a argumentação transcenderá o plano lógico e passará a ser prática, testemunhal, plano que reforça a confiança de vencer de vez a dúvida céptica. E se se aprende pela autoridade e pela razão, não tem ele consigo a autoridade da própria Razão (Λόγος Encarnado que é Cristo), superior a todas as razões ou autoridades humanas?

²⁹⁵ Cf. *Contra académicos*, III, 5, 12; e também em *De ordine*, II, 15, 43.

²⁹⁶ Cf. *Contra académicos*, III, 6, 13; *Epistula* 13, com a alusão directa à doutrina do mestre interior.

longo discurso que vai até ao fim do livro, no qual que pretende denegar definitivamente o valor do cepticismo²⁹⁷.

Importa para já, expor e afastar a sedução do argumento cicerónico: que uma corrente filosófica tida por todas as outras em segundo lugar — porque para cada uma, ela própria é a verdadeira —, é preferível a qualquer outra²⁹⁸. Decide, no entanto, não responder directamente a esta *prudência ciceroniana*, preferindo utilizar de novo a técnica teatral. Para contestar Cícero, bem como a anterior tréplica de Alípio, segundo a qual a suspensão do assentimento poderia ser um refúgio seguro, Agostinho pronuncia as diferentes escolas filosóficas — estoicismo, epicurismo, academismo²⁹⁹ —, e leva-as à barra. Observando o tumulto e as afirmações de cada uma, tira as suas conclusões. Ora, o tribunal é o lugar onde, por natureza, não pode haver suspensão do juízo. Seria uma contradição completa nos termos e na realidade. Os acusados têm de se defender. É aí, desalojados do seu refúgio mudo, quando têm de *se mostrar* argumentativamente, que Agostinho os espera para os *levar à verdadeira escola de Platão, apartada da multidão*³⁰⁰. E então, depois de os envergonhar por causa das suas contradições³⁰¹, mostra-lhes que, qualquer que seja proposição defendida, a afirmação disjuntiva — «ou é verdadeiro ou falso» —, é sempre necessariamente verdadeira, pertencendo ao sujeito administrá-la. E não nos refugiamos de novo no «é provável», porque o provável é apenas o ponto de vista relativo da nossa (in)certeza e, de si mesmo, exige a verdade.

Abandonou-se também definitivamente a afirmação — geradora de tantos equívocos ao longo da discussão — de que «*não pode haver ciência das coisas falsas*», pois o sujeito onde se dá tal reconhecimento permite manter unidos, e em relação, os termos das disjuntivas. Portanto, a possibilidade de conhecimento das coisas *falsas como falsas* operou um ressaltado de racionalidade, manifestando-se aí a excedência da consciência, juiz da diferença entre verdade e falsidade. Mas há mais ainda mais *dardos* que Agostinho quer desferir³⁰²: não venha Carnéades perguntar se o mundo é uno, ou não é uno, de acordo com as antigas polémicas dos físicos; se há muitos mundos, ou se são em número finito ou infinito³⁰³. Seja como for, «estas proposições disjuntivas são verdadeiras e nin-

²⁹⁷ Cf. *Contra academicos*, III, 7, 14.

²⁹⁸ *Contra academicos*, 7, 15. Segundo Maurice Testard, *Saint Augustin et Cicéron II. Répertoire...*, p. 4, esta passagem depende de Cícero, *Academica posteriora*, frg. 34.

²⁹⁹ Cf. *Contra academicos*, III, 7, 16.

³⁰⁰ Cf. *Contra academicos*, III, 8, 17; 9, 18.

³⁰¹ Cf. *Contra academicos*, III, 9, 19-20.

³⁰² Cf. *Contra academicos*, III, 10, 22.

³⁰³ Exemplos clássicos nas *escolas filosóficas* da Antiguidade tardia (cf. Aimé Solignac, «Doxographies et manuels...», pp. 118 ss.).

guém pode confundí-las com o falso»³⁰⁴. *Mas opta por uma delas!*, insta o académico. *Não quero. Quero manter o saber verdadeiro das disjuntivas. Sei que a disjuntiva ou é verdadeira, ou falsa.* Saliente-se como, progressivamente e em crescendo, se foi preparando o terreno para o surgimento de uma verdade indubitável no seio da própria auto-evidência do sujeito.

Nem as objecções contra a pretensa falácia dos sentidos colhem, pois «dizeis que o falso pode aparecer aos sentidos como verdadeiro, mas não [podeis dizer] que não lhes aparece nada»³⁰⁵. Se negarem o mundo e a sensação, contradizem-se ainda mais flagrantemente porque então desaparece a própria possibilidade de determinar onde residiria supostamente a falsidade. Mas que algo se dá aos sentidos isso é de si indubitável, independentemente do que a seguir se diga da correcção da sensação, em relação à realidade: se o remo dentro de água parece quebrado, é verdade que ele parece quebrado³⁰⁶. Os objectores invocam que podemos estar a sonhar, em delírio alucinatório, etc.³⁰⁷ Mas ainda aí, dois vezes dois é igual a quatro, quer esteja acordado, *quer todo o género humano ressona*. Se retornas com os sentidos, dizendo que induzem em erro, então opta por não dizeres que o remo está quebrado ou inteiro; diz que *sabes aquilo que te aparece*. «Não vejo como o académico poderá refutar aquele que diz: “Eu sei que isto me parece branco; eu sei que isto agrada ao meu ouvido; eu sei que tenho deleite em respirar este odor; eu sei que isto é doce ao paladar; eu sei que para mim isto está frio.”»³⁰⁸ *Eu sei que*: eis a *scientia íntima* que resiste e rebate toda e qualquer dúvida, por hiperbólica que seja. Na coeva *Carta a Hermogeniano* afirma Agostinho a sua convicção de que a *verdade late no íntimo das coisas e das almas*³⁰⁹.

Uma vez encontrado aquele «*scio*», cujo valor fundacional equivale ao «*cogito*» que encontrámos noutros textos deste período³¹⁰, podem-se agora sustentar as verdades que estão no *cogito* do sábio e aprendidas na dialéctica: os princípios lógicos, o da causalidade, as regras de discussão, as regras gramaticais, e assim por diante³¹¹.

³⁰⁴ Cf. *Contra academicos*, III, 10, 23: «Vera enim sunt ista disiuncta nec similitudine aliqua falsi ea quisquam potest confundere.»

³⁰⁵ Cf. *Contra academicos*, III, 11, 24: «Si dicis nihil mihi uideri, nunquam errabo. Is enim errat, qui quod sibi uidetur, temere proba. Posse enim falsum uideri a sentientibus dicitis, nihil uideri non dicitis.»

³⁰⁶ Cf. *Contra academicos*, III, 11, 26.

³⁰⁷ Cf. *Contra academicos*, III, 11, 25.

³⁰⁸ Cf. *Contra academicos*, III, 11, 26: «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.»

³⁰⁹ *Epistula I*, 2: «(...) et in natura rerum atque animorum altissima et implicitissima latere ueritas sentiebatur.»

³¹⁰ Cf. *Soliloquia*, II, 1, 1.

³¹¹ Cf. *Contra academicos*, III, 12, 29.

Se retirarmos todas as conseqüências da evidência veremos como o pretense *não-assentir* em absoluto³¹² — a que Alípio retornara em desespero de causa —, era uma falsa posição. Não é possível recuar para um plano anterior, porque *pretender recuar* é já decidir. A própria afirmação que preconiza que não se deve assentir, é já um assentimento prévio e transversal a todo o não-assentimento. É um assentimento de primeiro grau, se assim nos podemos exprimir, e onde já há um investimento noético, mesmo que não explícito e consciente. Não é possível a nenhuma afirmação ou acção recuar para alguém dos seus pressupostos e das suas condições de possibilidade. É falso, portanto, que «*quem nada aprova nada faz*». Justamente o que faz é «*não aprovar*»³¹³. E se os académicos, irracionalmente pelo que ficou demonstrado, continuarem a refugiar-se no belo castelo do *provável* e *verosímil*, retirem-se todas as conseqüências éticas, morais, políticas, sociais, jurídicas, religiosas³¹⁴, e concluir-se-á que a doutrina académica torna impossível qualquer *ordo vivendi*. Ao limite, os académicos impossibilitam as pré-condições da vida humana *qua talis*, critério muito importante na Antiguidade para aferir da verdade de uma doutrina.

Todavia, isso são problemas que se colocam a jusante. A montante permanece a indubitável certeza de *si mesmo*, por mais que Marco Túlio Cícero se revolva no túmulo, pois «quando ele afirma que o homem nada pode saber, se alguém lhe dissesse “sei que isto me parece assim”, não encontraria nada que replicar.»³¹⁵.

Muitos disseram que a argumentação agostiniana parece reviver em Descartes³¹⁶. A questão porém não é Descartes depender ou não de Agostinho, pensador que ele conhecia, como confessa ao Pe. Mersene³¹⁷. A razão mais funda é que quando se refuta o cepticismo é impossível não encontrar idênticos argumentos.

³¹² Cf. *Contra academicos*, III, 14, 31.

³¹³ Cf. *Contra academicos*, III, 14, 33.

³¹⁴ Cf. *Contra academicos*, III, 16, 35-36.

³¹⁵ Cf. *Contra academicos*, III, 16, 36: «*cui tamen asserenti nihil scire posse hominem si hoc solum diceretur: “scio ita videri mihi”, unde id refelleret non haberet*».

³¹⁶ Octavio Derisi, «Verdad y certeza en San Agustín», in *La Ciudad de Dios* 166 (1954/2), pp. 323-341.

³¹⁷ Cf. *Lettres* 76; 219.

CAPÍTULO II

Causa essendi

Na exposição do capítulo anterior ficaram patentes as implicações e os supostos ontológicos da gnosiologia agostiniana. Com efeito, não poucas vezes a própria investigação ali nos conduziu, remetendo para o fundamento da *ratio cognoscendi*, onde sempre se encontrou uma realidade hierarquizada, estruturada em polaridades *exterior-interior*, *visível-invisível*, *inferior-superior*, *corpóreo-espiritual*, *sensível-inteligível*, *temporal-eterno*, *alma-Deus*, e assim por diante.

Determinada a estrutura *fundamental e diferenciada* do acto de conhecer, importa atender agora, de forma mais sistemática, a esse *quid* ali sempre presente. E se nesse processo o encontro dos platónicos foi decisivo, pois Agostinho esperava encontrar entre eles razões que não *repuñassem aos mistérios cristãos*, deve-se frisar agora que essas razões eram essencialmente ontológicas, pois revelaram-lhe a existência de realidades a que até aí o seu espírito estivera obscurecido.

Por esse motivo, importa aprofundar um pouco mais o significado e o alcance desse encontro, nomeadamente no que diz respeito à descoberta da realidade inteligível e espiritual, à recuperação da noção de Relação, pela descoberta da ideia de Criação da revelação judaico-cristã, e à nova compreensão do mal, no trânsito do plano ontológico para o plano ético.

2.1. Descoberta dos platónicos

Tendo concorrido ao importante lugar de retor em Milão, ao tempo cidade-residência do Imperador, lugar que ganhou não sem ajuda de Símaco³¹⁸, prefeito romano que tinha boas relações com muitos dos maniqueus de

³¹⁸ Cf. *Confessiones*, V, 13, 23. Símaco (n.340-m.c.402), além de também ser um bom orador, era um senador de extracção aristocrática, com muitas posses, que acumulava as funções religiosas de pontífice e áugure, com as funções civis de procônsul de África e prefeito da Urbe. Como toda a aristocracia romana moribunda, alegrara-se quando Juliano prometera restaurar a antiga religião dos deuses romanos. Mas a queda do Imperador gorou cedo este intento. Os *Símacos*, contudo, continuavam à espera. Sabe-se que Ambrósio, com o ascendente que tinha sobre Graciano, Valentiniano e, sobretudo, Teodósio, era um grande travão contra estas tendências, pelo que era detestado pelo seu primo, Símaco. Para além da disfarçada cobertura dada aos maniqueus (em cuja mitologia veria, talvez, um retorno do paganismo), ainda mais se fossem africanos, não custa admitir que o interesse pessoal de Símaco na escolha de Agostinho para professor de retórica da cidade imperial pudesse esconder outros fins, dos quais nem o próprio estaria consciente: espiar Ambrósio, enviar-lhe um bom rival, ter um retor fiel — um *africano* não seria fiel ao procônsul de África? — e promissor à frente de uma escola de formação de elites, na cidade imperial.

quem Agostinho continuava amigo, uma das primeiras visitas que o jovem retor faz é ao Bispo Ambrósio.

Narra-nos que viu em Ambrósio um homem bom e o detentor de uma razoável eloquência. Decide, por isso, continuar com a sua auscultação já que, no que Ambrósio ia dizendo, e que ele escutava provavelmente só aos Domingos³¹⁹, também ia encontrando algum deleite. Na leitura retrospectiva de Agostinho, este deleite retórico era o meio por onde Deus o ia trabalhando, pois não conseguia permanecer exclusivamente fixo na forma exterior do discurso, sem atender ao seu conteúdo. Assim, aos poucos, o que Ambrósio dizia ia-se insinuando e penetrava-lhe na alma, se bem que ainda não lhe desse assentimento³²⁰.

Porém, já conseguia distinguir os diferentes ensinamentos, e assim, num lento processo de restauração e iconoclastia, a antiga imagem da religião cristã que recebera na meninice, em África, vai sendo reformada e afeiçoada. Este é um momento extraordinariamente rico do ponto de vista psicológico. Inteligência e vontade litigam num complexo processo de compreensão/aceitação, com avanços e recuos. E assim, se pela mão da retórica é levado a Ambrósio, pela mão deste e do círculo neoplatónico existente na cidade, será levado até onde não espera.

Sem plena consciência do processo de transformação por que estava a passar, paulatinamente, foi-se aproximando da experiência cristã, pois começou a ver no discurso de Ambrósio que certas doutrinas do Antigo Testamento — por exemplo, a do Deus único, a da *Imago Dei*, a poligamia dos Patriarcas, a profecia — e outras do Novo — a genealogia de Cristo, a concordância dos evangelistas — eram racionalmente compreensíveis, defensáveis e compagináveis, se se atendessem aos contextos, aos textos originais e à tradição manuscrita. Compreendeu o erro da teoria das interpolações e, mais ainda, a falsidade da oposição entre Antigo e Novo Testamentos. Agostinho fica abalado. Até aí nem sequer pensara que fosse possível o exercício de uma racionalidade, ainda que regional, no interior da fé cristã. Afinal, opusera superficialmente *auctoritas fides* e *ratio scientia*, confundira equivocadamente os seus detentores, e desprezara a relação potenciadora que se poderia estabelecer entre elas. Começa agora a compreender o que fora a sua petulância juvenil e a descobrir o que até aí lhe estivera vedado. Precisamente, grande parte dos seus problemas passava pela exegese das Escrituras. Como sabemos, uma das razões por que os maniqueus não aceitavam o Antigo Testamento, dizia respeito aos antropomorfismos ali

³¹⁹ Daí que certos aspectos da sua *catequese* de adulto tenham sido incompletos, como ainda se nota em Cassiciaco, já que seguia um pouco a ordem das pregações dominicais, sem visão global da doutrina cristã.

³²⁰ Cf. *Confessiones*, V, 13-14.

presentes, pois só atendiam ao sentido literal. Se o *Génesis* diz que *Deus fez o homem à sua imagem e semelhança*, então quem aceita tal narrativa tem de admitir que Deus tem figura de homem.

Progressivamente, pela mão de Ambrósio, Agostinho acede a outros sentidos possíveis das Escrituras — alegórico, simbólico, moral —, conseguindo uma exegese diferenciada que escapa à literalidade maniqueia³²¹. E assim, através do platonismo milanês acede a um platonismo cristão mais amplo, movimento iniciado pelos autores cristãos e Padres dos séculos anteriores, em virtude da real afinidade³²² que tinham visto entre o *divus Plato* e a doutrina cristã.

Com efeito, Agostinho foi profundamente marcado pelo círculo milanês onde vogava um neoplatonismo de pendor bastante plotiniano e porfiriano³²³. Contudo, não devemos circunscrever o platonismo milanês a estes autores, como alguns quiseram, já que para aí converge toda uma tradição de Padres e escritores eclesiásticos anteriores, que, por seu turno, já tinham dialogado com o medioplatonismo e a filosofia grega em geral, e tentado elaborar sínteses com o cristianismo. Procuravam, sobretudo, uma linguagem reconhecidamente capaz de dar universalidade às afirmações da doutrina cristã. Com efeito, se nos primeiros três séculos a pregação cristã se centrou no κήρυγμα τοῦ Κυριοῦ, chegou um momento em que o processo de tradução do anúncio, em ambiente helenístico, colocava naturalmente certas questões. *Quem foi Jesus? Qual a sua*

³²¹ O aprofundamento dos vários sentidos das Escrituras, mormente do sentido alegórico, foi uma das dimensões mais marcantes do neoplatonismo alexandrino (cf. Pierre Hadot, *Le problème du néo-platonisme alexandrin. Hiérodote et Simplicius*, Paris, 1978). Esta exegese fascinou Porfírio que, tendo criticado o uso que dela faziam os exegetas cristãos, também a utilizou, por exemplo, ao comentar alegoricamente Homero, sob Longino, em Atenas [cf. Pablo Garcia Castillo, «Longino e Plotino: filologia y filosofía», in *La Ciudad de Dios* 201 (1988/3), pp. 223-237]. Ela preparou também a inteligência e o coração de muitos catecúmenos — entre os quais Agostinho — na compreensão e aceitação de que a «littera occidit, spiritus autem vivificat» [*Confessiones*, VI, 4, 6; cf. Jean Pepin, «Saint Augustin et la fonction protreptique de l'allégorie», in *Recherches Augustiniennes* 1 (1958), pp. 243-286].

³²² Cf. Enrico Peroli, «Sulla recezione del platonismo nella patristica», in *Rivista di Filosofia neoscolastica* 83 (1991/1-2), p. 4: «Ma solo nei confronti della metafisica platonica essi [autori cristiani] sentirono una reale affinità, in quanto in essa potevano riconoscere molti aspetti che erano in accordo con la loro fede e con la loro vita interiore, e che potevano essere integrati nella struttura cristiana con poche alterazione.»

³²³ Cf. Aimé Solignac, «Le cercle milanais», in *Les Confessions*, Bibliothèque Augustinienne, Paris, 1962, Notes complémentaires, pp. 529 ss. 536; Aimé Solignac, «Il círculo neoplatónico milanese...», pp. 43-56; John O'Meara, «Porphyry's Philosophy from Oracles in Eusebius Praeparatio Evangelica and Augustine's Dialogues of Cassiciacum», in *Recherches Augustiniennes* 6 (1969), pp. 103-139; Amy Clarke, «Claudian and the Augustinian circle of Milan», in *Augustinus* 13 (1968), pp. 125-133; J. Weismann, «La libertad como búsqueda de la Verdad en el joven Agustín», in *Stromata* 46 (1990), pp. 65-73; Olivier du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité...*, pp. 60 ss.

relação com Deus? Donde provinha a sua autoridade? Que estatuto racional têm as afirmações de fé? Que validade e universalidade tem a sua doutrina? Que desafios colocam os sinais por ele operados? Por outras palavras, as exigências internas da fé impunham um novo tipo de reflexão, a qual foi prosseguida e aprofundada por homens como Justino Mártir, Clemente de Alexandria, Orígenes, Gregório Taumaturgo, Basílio de Cesareia, Gregório de Nissa, Gregório de Nazianzo³²⁴, etc. E, embora rapidamente, Ambrósio contactou com obras destes autores. Portanto, também a recepção do platonismo não pode ser encarada numa perspectiva estática, como um conjunto de teses cuja apropriação é independente do tempo, mas antes no seu dinamismo e fecundidade subsequentes. Ou seja, essencialmente, o platonismo dos Padres é «un platonisme en marche»³²⁵, e isso é determinante para verificar os graus de influência recíproca entre cristianismo e platonismo.

Mas se Ambrósio o fascina em virtude da sua retórica, da glória e da fama que alcançara, dos conhecimentos e da abertura que lhe proporciona no acesso às Escrituras, a vida celibatária do pastor milanês repugna-lhe sobremaneira. Seduzem-no de tal forma os enlevos da mulher que ele não acredita ser capaz de conseguir manter-se casto. E porquê? «Pensava que a castidade se conseguia com as forças próprias, e que eu não as tinha.»³²⁶ Agostinho ainda não compreendera completamente o sentido e o alcance da graça, ou seja, do influxo gratuito do Espírito. Isto quadra muito bem com a sua forma de ser até então. Profundamente voluntarista, Agostinho sempre acreditara, em todas as empresas, na sua capacidade, convicção que o orgulho estóico e platónico confirmava. Por temperamento, era um pelagiano *avant la lettre*. Mas agora o espinho da sua sensualidade desperta-o para uma dependência que não consegue sanar sozinho.

A dada altura, tendo já decidido abandonar de vez os maniqueus, mas não querendo entregar-se a qualquer doutrina onde não houvesse o nome de Cristo, faz-se catecúmeno na Igreja Católica, ou seja, aceita dialogar sem reservas e aprofundar aquilo que a *Catholica* ensina. Não que tenha compreendido tudo, e muito menos aceitado. É um dar crédito à possibilidade de haver nos ensinamentos da Igreja Católica algo que se sustente perante a razão.

Até porque, se bem que a sua concepção de realidade ainda fosse materialista, o seu espírito já começava a abrir-se aos poucos para uma *ordem* diferen-

³²⁴ Na elucidação deste processo, continua a ser obrigatória a obra de Werner Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge, Mass., 1961 (trad. port. de Teresa Louro/Artur Morão, *Cristianismo Primitivo e Paideia Grega*, Edições 70, Lisboa, 1991).

³²⁵ Cf. René Arnou, «Platonisme des Pères», in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. 12^e, II^e Partie, Létouzey et Ané, Paris, col.2250.

³²⁶ Cf. *Confessiones*, VI, 11, 20.

ciada da realidade³²⁷. Atendendo ao modo como Agostinho nos narra essa abertura, o *despertar* foi primeiramente linguístico. Não é de admirar que um profissional da palavra, que fora visitar Ambrósio sobretudo por causa da sua eloquência, e que acabara por prestar atenção ao conteúdo da sua pregação, fosse despertado para a ordem da realidade a partir do próprio acto locucionário. De facto, se ainda não conseguira libertar-se completamente do materialismo, já compreendia que aquilo *que é corruptível deve ser inferior ao que é incorruptível*, e que o que se deteriora *deve ser posposto ao que não se deteriora*, assim como o *imutável é preferível ao mutável*³²⁸. Desta *ordem*, a que Agostinho começa a ser sensível ao nível da linguagem, transitará para a ordem ontológica da realidade, processo que culmina na leitura de alguns *livros dos platónicos* que, entretanto, lhe chegara às mãos³²⁹.

Em várias passagens dos *escritos de Cassiciaco* Agostinho conta a profunda impressão que lhe fez a leitura dos platónicos. «Li, porém, alguns — poucos — livros de Platão, de quem sei que és estudiosíssimo e, comparando-os, tanto quanto pude, com a autoridade daqueles que nos transmitem os divinos mistérios, entusiasmei-me de tal modo que queria ter quebrado todas aquelas amarras, se a estima de alguns homens me não demovesse.»³³⁰

Fundamentalmente, este inflamar-se com os *libri platoniorum*³³¹ consistiu na descoberta da realidade incorpórea, espiritual, e da inteligibilidade dessa reali-

³²⁷ Cf. *Confessiones*, VII, 1, 1.

³²⁸ Cf. *Confessiones*, VII, 4, 6.

³²⁹ Charles Boyer, *Le christianisme et néo-platonisme...*, pp. 79-80, considera que devem ser excluídos desta referência diálogos do próprio Platão, já que em *De civitate Dei*, VIII, 12, ele refere que «recentiores tamen philosophi nobilissimi, quibus Plato sectandus placuit, noluerint se dici Peripateticos, aut Academicos, sed Platonicos. Ex quibus sunt valde nobilitati Graeci, Plotinus, Iamblicus, Porphyrius: in utraque autem lingua, id est et graeca et latina, Apuleius Afer extiti Platonius nobilis.»

³³⁰ *De beata vita*, 1, 4.

³³¹ Cf. o «incredibilis incendium» em *Contra academicos*, II, 2, 5. A passagem de *Confessiones*, VII, 9, 13 — «(...) procurasti mihi per quendam hominem immanissimo tyfo turgidum quosdam platoniorum libros ex graeca lingua in latinum uersos (...)» —, bem como VII, 20, 26 — «Sed tunc lectis platoniorum illis libris (...)» —, poderiam ser equívocas se, em VIII, 2, 3 — «Narravi et circuitus erroris mei. Ubi autem commemoravi legisse me quosdam libros platoniorum, quos Victorinus quondam rhetor urbis Romae, quem christianum defunctum esse audiveram, in latinam linguam transtulisset (...)» —, Agostinho não declarasse a Simpliciano que estes livros haviam sido traduzidos para latim (tradução que amiúde tendia para a paráfrase e para o comentário) por Caio Mário Vitorino. Ora sabe-se que célebre *rhetor Romae* convertido ao cristianismo traduzira para latim, não obras de Platão, mas as *Enéades* de Plotino e algumas obras de Porfírio. Contudo, isto não dirime decisivamente que aquelas referências também não possam respeitar pelo menos a excertos de Platão, se bem que seja altamente improvável. No *De beata vita*, 1, 4, temos outra *lectio* — «Lectis autem Platoni paucissimis libris, cuius te esse studiosissimum accepi, collataque cum eis, quantum potui, etiam illorum auctoritate qui diuina mysteria tradierunt, sic

dade. Tal descoberta ajudou-o a firmar razões contra o monismo estóico e o materialismo maniqueu e, ao mesmo tempo, a renovar a ideia de alma e a concepção de Deus.

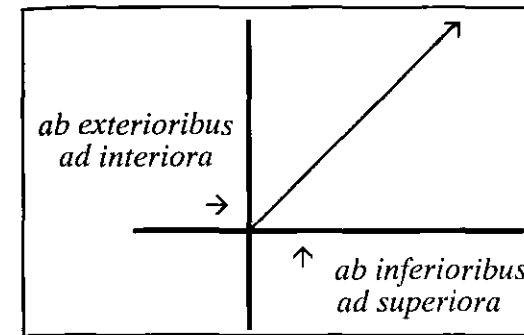
Efectivamente, a consciência de que existem realidades inteligíveis, as quais de súbito lhe fulgiram na inteligência, abriu-lhe um outro mundo até aí desconhecido. Antes de mais, ao nível antropológico, encontra-se finalmente consigo próprio, com a sua interioridade, como vimos atentamente a propósito da determinação da *ratio cognoscendi*. Nunca antes conseguira compreender que, no momento exacto em que considerava as realidades exteriores ou lógicas — regras de gramática, teoremas geométricos, números, regras aritméticas — manifestava uma excedência diferencial em relação a elas. Nunca até aí compreendera que, precisamente por ter consciência da realidade, e de *ter consciência de ter consciência*, deveria ser algo mais. Esta descoberta é ela mesma transformadora de Agostinho, pois o reconhecimento do *mundus intelligibilis* assume uma dimensão ontologizadora, onde se constata a implicação e imbricação da *ratio cognoscendi* e da *ordo essendi*.

Mas uma vez consciente da relevância ontológica da alma, Agostinho não se fica por aí. A realidade inteligente é também realidade inteligível. Compreende assim, que há um estofa inteligível e hierarquizado na realidade que se lhe dá à inteligência — ideias —, até compreender que estas requerem a existência de um Ser espiritual por excelência, garante ontológico-gnosiológico de toda a realidade³³². O que permite e exige este trânsito do *existir, viver e pensar* até uma Verdade que ultimamente deve ser divina, são as noções de participação e analogia, que travejam por dentro estes escritos³³³. O processo é sintetizado, de

exarsi, ut omnes illas uellem anchoras rumpere, nisi me nonnullorum hominum existimatio commoueret.» Há porém, bastante polémica em torno desta passagem onde Agostinho relata o seu contacto com a filosofia platónica. Segundo o tradutor da versão portuguesa de *De beata uita* (Mário Santiago de Carvalho, *Diálogo sobre a Felicidade*, Edições 70, Lisboa, impr. 1988, n. 17, p. 94) enquanto a maioria dos códices têm «Lectis autem Platonis», apenas três manuscritos (*codex Ambrosianus, Londinensis* e a ed. Knöll) recolhem a *lectio* «Lectis autem Plotini». Segundo Charles Boyer, *Christianisme et néo-platonisme...*, n. 1, p. 80, não são três mas cinco manuscritos que referem Plotino (Knöll na edição CSEL só apresenta três *lectiones*). A favor desta última lição está também o tradutor da BAC, n. 40 (*Notas ao livro VII das Confissões*), no vol. 2 das *Obras Completas de San Agustín*, BAC, Madrid, 1991, p. 303, segundo a qual «los códices más antiguos y mejores están por esta lectura, a favor de la qual están todas las razones de crítica interna. Además, las referencias doctrinales que da aquí, como las de los Diálogos, son todas de Plotino y no de Platon.»
³³² *Soliloquia*, I, 8, 15: «Intelligibilis nempe Deus est, intelligibilia etiam illa disciplinarum spectamina, tamen plurimum differunt.»

³³³ *De immortalitate animae*, 12, 19: «Siquidem ueritatem eam dicimus qua uera sunt omnia in quantumcumque sunt, in tantum autem sunt in quantum uera sunt» (cf. *Beata uita*, I, 10; *Soliloquia*, II, 1, 1; *De libero arbitrio*, II, 3, 9).

forma magistral, em *Confissões*. «Et inde admonitus redire ad memet ipsum, intraui in intima mea duce te...»³³⁴.



Este recolhimento ao interior, movimento de retorno sobre si mesmo — *ab exterioribus ad interiora, ab inferioribus ad superiora*³³⁵ — deu-lhe a conhecer, com a clareza deslumbrante de uma iluminação intelectual, a Verdade *garante* de todas as verdades, o Ser *causa* de todos os seres. O conhecimento do imutável, do necessário, do perma-

nente, do eterno — *aeternus, semper manens, semper tale, semel, summus modus, summa ratio, summa essentia*³³⁶ —, no contraste com a consciência e experiência de dependência, de mutabilidade, de contingência, de precaridade, configurase como encontro filosófico-religioso, ou seja, como uma conversão, cujo toque com o *outro* lhe provoca um *horror sagrado*³³⁷. Sustenta Charles Boyer que a conversão narrada no livro oitavo de *Confissões*, no episódio do jardim milanês, tem aqui a sua antecipação intelectual³³⁸.

O papel que o neoplatonismo teve na evolução religiosa e intelectual de Agostinho tem sido desde sempre uma ocasião de debate e de tensões. Nin-

³³⁴ *Confessiones*, VII, 10, 16: «(...) 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 ualde ab istis omnibus (...). Qui nouit ueritatem, nouit eam, et qui nouit eam nouit aeternitatem.»

³³⁵ A topografia anímica agostiniana é muito rica, como *Soliloquia*, o livro X de *Confessiones*, livros IX-V de *De Trinitate*, etc., patenteiam. Porém, após a sua conversão os vectores essenciais estão encontrados. *De musica*, VI, 2, 2: «(...) ut a corporeis ad incorporea transeamus (...).»; VI, 4, 6: «Recte putas: non enim de illis posset, nisi excelleret, iudicare». Todo o seu percurso vital, intelectual, religioso, deve ser visto simultaneamente como interiorização e elevação, conforme o esquema apresentado.

³³⁶ Cf. *De beata uita*, 2, 8, 2; 11, 4, 34; *De ordine*, I, 8, 26; II, 5, 14, e *passim*. *De immortalitate animae*, 15, 24; 8, 15: «Quod autem per se est, ne motu quidem opus habet ullo, omni copia sibi seipso existente» (cf. *De natura boni*, 22; *Confessiones*, XII, 15, 18).

³³⁷ *Confessiones*, VII, 10, 16: «Et cum te primum cognoui, tu assumpsisti me, ut uiderem, esse quod uiderem, et nondum me esse, qui uiderem. Et reuerberasti infirmitatem aspectus mei radians in me uehementer, et contremui amore et horrore.»

³³⁸ Efectivamente, o autor, em «Augustin (Saint)», in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire*, t. I, Beauchesne, Paris, 1937, col. 1103, deixa entender que esta fora sobretudo a conversão da inteligência, mas não ainda «la convérison du coeur, le renoncement pratique au péché.»

guém nega que esta corrente foi importante no desenvolvimento do pensamento do jovem professor em Milão³³⁹, mas há muitas divergências quanto ao seu valor e alcance, de modo particular no que concerne à relação com o cristianismo. Já desde o século passado alguns autores têm tentado desequilibrar o pensamento de Agostinho, ora hipervalorizando a descoberta do platonismo que eclipsaria a experiência do «tolle, lege», ora opondo o filósofo de Cassiciaco ao Bispo de Hipona³⁴⁰. Outros, pretendendo dar conta das múltiplas conversões de Agostinho, acabam por opor a *conversão do coração* e a *conversão da inteligência*, em virtude do seu pouco cuidado em unir todos esses momentos conversivos no movimento total em que consiste a conversão. Muitos autores vieram à liça demonstrando a fraqueza documental daquelas leituras extremadas que, em nome de uma evolução intelectual, culminavam em nos dar não sabemos quantos *Agostinhos*, ou, em última instância, tantos quantos quiséssemos³⁴¹. Por outro lado, alguns consideram o neoplatonismo agostiniano já batizado e

³³⁹ São infindas as obras que tratam desta fonte, a propósito de diferentes dimensões do pensamento do convertido de Cassiciaco. Cf., por exemplo, Pablo Garcia Castillo, «Antecedentes neoplatônicos de San Agustín: de la retórica a la epóptica», in *La Ciudad de Dios* 202 (1989/1), pp. 5-22. A autor realça a importância da escola ateniense de Longino (mais retórica e filológica) e a escola de Plotino, mais «existencial» (o objectivo final do ensinamento de Plotino era a apropriação pessoal do sentido dos textos, indo além do que eram anteriores comentários eruditos; este travo pessoal, existencial, Plotino tinha-o colhido do «espírito de Amônio Sacas», seu mestre), na formação de Porfírio. Esta dimensão pessoal do filosofar, comum na antiguidade tardia e aqui patente em Plotino e Porfírio, muito agrada a Agostinho. Mas quer a obra de Porfírio ἐκ λογίων φιλοσοφίας (*A filosofia dos oráculos*, onde tece aceradas críticas aos cristãos analfabetos e incultos), quer *De regressu animae* (*Do retorno da alma*, acentuadamente astrológico e teúrgico), são objecto de críticas por parte de Agostinho, mais pelo orgulho ali presente, do que por causa do apelo à interioridade — «*via universalis animae liberandae*».

³⁴⁰ Cf. John O'Meara, «Augustine and Neo-platonism», in *Recherches Augustiniennes* 1 (1958), p. 92 ss., onde faz um bosquejo de posições de autores que tentaram opor o Agostinho de Cassiciaco ao autor de *Confessiones*, ao Bispo de Hipona, etc., como por exemplo Joannes Clericus, Adrien Naville, Gaston Boissier (*La Conversion de saint Augustin*), Adolf von Harnack (*Augustinus "Confessionen"*, Giessen, 1903; «os Diálogos de Cassiciaco não confirmam a ideia de uma conversão radical ao Cristianismo»), Friedrich Loofs («em 391, cinco anos depois da sua conversão, Agostinho era nada mais do que um neoplatónico com algumas cores de cristianismo»), Louis Gourdon (*Essai sur la conversion de S. Augustin*, Cahors, 1900; «os Diálogos e as *Confissões* representam duas "conversões" distintas e mostram-nos "dois homens diferentes". Agostinho só se teria convertido inteiramente ao cristianismo por volta de 400»), H. Becker (*Augustin*, Leipzig, 1908; coloca «o começo da conversão de Agostinho ao cristianismo na morte de Mónica»), Wilhelm Thimme (*Augustinus geistige Entwicklung...*, Berlin, 1908; mais radical, afirmava que «em 386 Agostinho nem era ainda um cristão, nem estava livre da dúvida Académica, e que só gradualmente se tornou primeiro, um neoplatónico acabado e, mais tarde, cristão»). Todas estas teses convergiram, sendo aí retomadas, discutidas, reorientadas, enquadradas ou aprofundadas no trabalho de Prospero Alfarié, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, Paris, Nourry, 1918.

³⁴¹ Pierre Courcelle, *Recherches...*, pp. 168-174.

cristianizado e, nesse sentido, para eles Agostinho nunca foi um platónico puro, já que o encontro dos *libri platoniconum* ter-se-ia dado ao mesmo tempo, e pelos mesmos meios, que a descoberta de um cristianismo capaz de manter um diálogo com a razão³⁴².

Enfim, em certo sentido, esta polémica é inevitável e mesmo profícua: extremam-se teses, aparecem diferenças. A uma luz forte é que se revelam com clareza as cores e contornos do negativo. Mas importa não perder de vista que o pensamento, tal como a vida, é movimento. E o movimento é, simultaneamente, um dinamismo em equilíbrio e desequilíbrio. Abordar um pensamento e uma vida a *fazerem-se*, com o intuito de os compreender, é regressar a Eleia e afrontar os argumentos de Zenão. Todas as tentativas de compreensão do pensamento de Agostinho, pela sua própria natureza, inevitavelmente, procuram encontrar permanência, estabilidade, inteligibilidade, pontos de apoio mais ou menos seguros. Importa, por isso, cultivar a consciência de que tais procedimentos nunca podem totalmente dar conta de um dinamismo vital para onde convergiam tantas experiências.

No fundo, este renovado fascínio pelos infindos caminhos da alma de Agostinho denota a permanência de um fundo mítico no *modus operandi* do pensamento ocidental, o qual parece crer que, por remontar à origem dos problemas e, por assim dizer, *assistir à sua génese*, esses problemas ficam superados. Assim, acreditar-se-ia que a compreensão genética, *ab ovo*, das visões de homem e de mundo que o Ocidente elaborou a partir de Agostinho, permitiria como que anular as suas consequências e renascer para uma ordem nova. Poderíamos ver neste movimento a mesma estrutura simbólica de *retorno aos começos* que Mircea Eliade detectou em todos os mitos de origem. Talvez nesta óptica se compreenda melhor o carácter quase hipnótico que o pensamento de Agostinho exerceu no Ocidente.

Por isso é muito vago, e não resolve o problema central, dizer que «os escritos temporários de Agostinho não deixam qualquer dúvida sobre a influência exercida sobre ele pelos neoplatónicos»³⁴³. O problema para nós já não reside aí, mas em determinar o mais exactamente possível o grau dessa influência, bem como o modo como se compagina com a sua genuína conversão ao

³⁴² G. Mathon, «Quand faut-il placer le retour d'Augustin à la foi catholique?», in *Revue des Études Augustiniennes* 1 (1955/1-2), pp. 107-127. Goulven Madec, em «"Si Plato uiuere..." (Augustin, *De vera religione*, 3,3)», in *Mélanges offerts à Jean Trouillard*, Paris, 1981, p. 237, a propósito das relações entre platonismo e cristianismo em Milão/Cassiciaco, tendo em conta as referências dos diálogos a Cristo e à Encarnação, cunhou uma expressão tão concisa, quanto verdadeira: Agostinho viu no cristianismo «l'accomplissement du platonisme».

³⁴³ Cornelius Mayer, «Hermenéutica agustiniana. Principios y problemas», in *Augustinus* 31 (1986), p. 200

cristianismo, no Verão de 386³⁴⁴. Influuiu nessa conversão? Terá sido uma descoberta simultânea, mutuamente potenciadora? Agostinho apercebeu-se das diferenças? Terá sido a aproximação de Ambrósio³⁴⁵ e o encontro de uma experiência cristã dialogante com a razão que o atraiu e, posteriormente, o levou a estudar o platonismo? Terá sido o platonismo que o preparou para a aceitação do cristianismo? Todavia, o que significa acolher ou apropriar-se de uma filosofia, ou de uma religião? A *translatio*, pondo alteridades em diálogo, não é um processo enigmático onde se cruzam coisas sempre antigas e sempre novas? Não viverá o pensamento de Agostinho precisamente numa *fusão de horizontes*? Enfim, a montante, são estas as questões a que importa responder porque, para além do fundo de platonismo alexandrino, capadócio e neoplatónico que converge para Milão/Cassiciaco, Agostinho mantém com os platónicos uma discussão autónoma³⁴⁶.

Ambrósio, de uma forma natural e pouco estruturada, também lhe transmite nas homilias uma inteligência platónica que ele próprio recolhera de Filon, Clemente, Orígenes, Plotino, Vitorino, com ajuda de Simpliciano. Todavia, este estudo rápido e indirecto do platonismo fora feito sobretudo em função das exigências da inesperada função episcopal. E depois dos estudos de Pierre Courcelle, tornou-se patente que a influência platonizante de Ambrósio é menor do que se pensara. O bispo milânês, do ponto de vista filosófico, mais do que um platónico, é antes um cristão eclético, recolhendo qualquer indício de verdade onde quer que o vislumbre, para o reorientar para Cristo.

Foi sobretudo Simpliciano, esse personagem «*expertus*» e «*edoctus*»³⁴⁷, instrutor do próprio Ambrósio e principal animador do *círculo platónico milânês*, que

³⁴⁴ Nunca estiveram em causa as disposições subjectivas, ou seja, as intenções de Agostinho, mas antes o modo como platonismo e cristianismo se articulam no pensamento do neófito.

³⁴⁵ John O'Meara, *Neoplatonism...*, p. 99: «Courcelle has set out the evidence which leads him to believe that St. Ambrose's sermons, notably the *Hexameron*, *De Isaac* and *De Bono Mortis*, showing as they do a demonstrable debt to Neo-Platonism (for ultimately Porphyry), at one and the same time prepared Augustine for conversion to Christianity and set him on fire with enthusiasm for Neo-Platonism. Through the influence not only of Ambrose, but of the Neo-Platonist priest Simplicianus and the Neo-Platonist layman Theodorus — and probably other Christians Neo-Platonists in Milan — and through his own reading of Neo-Platonist books, Augustine was intellectually persuaded that he would and should become a Christian and Neo-Platonist at the same time.»

³⁴⁶ W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt am Main, 1972, *apud* Enrico Peroli, «Sulla recezione del platonismo...», p. 5: «Il fatto di accogliere il pensiero altrui nel proprio orizzonte provoca una modificazione allo stesso tempo produttiva e distributiva del pensiero recepito. Ciò che da questa modificazione risulta è una forma di pensiero *nuova* — a volte sorprendentemente nuova e resta evidentemente possibile soltanto da questo processo.»

³⁴⁷ *Confessiones*, VIII, 1, 1: «Et immisti in mentem meam visumque est bonum in conspectu meo pergere ad Simplicianum (...). Audieram etiam, quod a iuuentute sua deuotissime tibi uiueret; iam uero tunc senuerat et longam in tam bono studio sectandae uitae tuae multa expertus, multa

estimulou Agostinho na leitura dos *libri platoniconum*, provavelmente cedidos por Teodoro. É quase com um suspiro de alívio que Simpliciano toma conhecimento de que foram os platónicos, e não outros, aqueles que o ajudaram a progredir espiritualmente. *Ainda bem que foram esses escritos que andaste a ler, e não os de outros filósofos falazes*³⁴⁸, quase desabafa. Ele sabe que esses mesmos escritos não foram alheios à conversão de Mário Vitorino, quando este os vertera para latim, tanto mais que o conhecera intimamente em Roma.

O velho presbítero soube ler com clarividência os escaninhos da alma de Agostinho e, inclusive, utilizar o que ainda nele era indecisão hesitante e amor pelo corpóreo, para o impelir a caminhar, pelos platónicos, quer para a água baptismal, quer para o Λόγος do *Prólogo* joânico. Com certeza, após a narração do «*circuitus erroris mei*»³⁴⁹, reconheceu quanto o desejo de fama e glória atraía Agostinho. Nada melhor do que explorar esse fascínio em seu benefício e narrar-lhe como o famosíssimo retor romano com quem privara, cidadão com estátua no fórum, de quem Agostinho começara a ler a tradução das *Enéades* de Plotino, se convertera a Cristo. Este exemplo calou fundo no jovem retor. *Não era um qualquer...*, pensaria Agostinho. *Era uma das inteligências mais brilhantes da Cidade, mestre de senadores, um sábio. Nunca ele teria aderido ao cristianismo, e às narrações das Escrituras, se aí não tivesse descoberto a Verdade.* Fora também o paciente trabalho de Simpliciano que ajudara Vitorino a ver aí os mistérios escondidos aos soberbos. Pressentimos mesmo uma pontinha de emulação, quando sugere que *o mesmo* presbítero que ajudara na conversão do grande Mário Vitorino, também tivera um papel determinante na sua própria conversão.

O exemplo de Vitorino *fê-lo arder* em desejos de o imitar³⁵⁰, mas ainda estava preso por muitas *cadeias* — certos *hábitos* haviam-se transformado em *necessidades* — se bem que a inteligência já estivesse elucidada³⁵¹. Os motivos, porém, acastelavam-se. Ia no mesmo sentido o exemplo do seu piedoso conterrâneo, Ponticiano, que lhe narrou os feitos de Antão, anacoreta do Egipto que se retirara para o deserto. A necessidade de anacorese era também confirmada pela própria filosofia neoplatónica, de modo peculiar por Plotino e Porfírio. E apesar

edoctus mihi uidebatur: et uere sic erat.» (cf. Aimé Solignac, «Il circolo neoplatonico milanese al tempo della conversione di Agostino», in *Agostino a Milano. Il Battesimo*, Edizione Augustinus, Palermo, 1988, pp. 45-46).

³⁴⁸ Cf. *Confessiones*, VIII, 2, 3: «(...) gratulatus est mihi, quod non in aliorum philosophorum scripta incidissem (...).»

³⁴⁹ Cf. *Confessiones*, VIII, 1, 3.

³⁵⁰ *Confessiones*, VIII, V, 10: «Sed ubi mihi homo tuus Simplicianus de Victorino ista narravit, exarsi ad imitandum.»

³⁵¹ *Confessiones*, VIII, V, 11: «Et non erat iam illa excusatio, qua uideri mihi solebam propterea me nondum contempto saeculo servire tibi, quia incerta mihi esset perceptio ueritatis: iam enim et ipsa certa erat.»

da crescente distância que aos poucos irá tomando em relação às teses platônicas que não se coadunarem com a doutrina cristã, afirma ainda na insuspeita *De ciuitate Dei* que «nenhum deles [dos filósofos] está mais próximo de nós do que os platônicos»³⁵². Por isso, a fórmula de Goulven Madec é clara, precisa e certa. «Convertendo-se, Agostinho encontrou no cristianismo a verdade do platonismo»³⁵³. Isto supõe que entre os platônicos, mormente em Plotino, Porfírio e Vitorino, Agostinho encontrou *razões, inteligência*, respostas pertinentes às suas perguntas.

Efectivamente, aquela sopesada afirmação acerca do lugar e valor dos platônicos entre todos os filósofos confirma a orientação de Agostinho no final de *Contra academicos*³⁵⁴. Relativizada e considerada na justa proporção que os longos anos de estudo lhe haviam alcançado, não deixa dúvidas sobre o diálogo privilegiado que a reflexão agostiniana sempre manteve com o pensamento platónico. E se isto é verdade nesta obra tardia, onde Platão e epígonos são reconduzidos ao seu lugar próprio — mera preparação para o cristianismo —, fora-o ainda mais naqueles escritos temporãos em que, com eles, descobrira a existência da realidade espiritual e inteligível, como iremos tentar demonstrar.

2.2. Da ordem ontológica

Já dissemos acima que o próprio acto de conhecer, alcançada a verdade fundamental de si mesmo, tem um alcance ordenador e ontologizador. Por

³⁵² *De ciuitate Dei*, VIII, 5: «Nullo nobis, quam isti propius accesserunt.»; *Epistula* 118, 16: «Inter eos autem, qui fruendum deo, a quo et nos et omnia facta sunt, unum atque summum bonum nostrum esse dicunt, apud illos eminuere Platonici (...).»

³⁵³ Goulven Madec, «Diagramme...», p. 94: «En se convertissant, Augustin a trouvé dans le christianisme la vérité du platonisme.» Ao dizer isto, o autor não faz mais do que aplicar ao próprio Agostinho a hermenêutica que, no *De uera religione*, 4, 7, ele faz dos platônicos: «Itaque si hanc uitam illi uiri nobiscum rursus agere potuissent, uiderent profecto cuius auctoritate facilius consuleretur hominibus, et paucis mutatis uerbis atque sententiis christiani fierent, sicut plerique recentiorum nostrorumque temporum platonici fecerunt.» Parece ser óbvio que na linha de alguns discípulos de Plotino (cf. *Epistula* 118, 5, 33), de Mário Victorino, de Simpliciano, entre outros, também Agostinho, fazendo-se cristão, cumprira a natural vocação do platonismo. Ainda na *Epistula* 118, 2, 11, parece aplicar o mesmo raciocínio ao platónico Dióscoro que lhe escrevera sobre a interpretação de alguns diálogos de Cícero: «Sed si hoc te scire iam dicis idique ipsum Christianam doctrinam esse responde, quam te omnibus praeponere nouimus et in ea sola esse praesumere spem salutis aeternae (...).» Não admira assim que, psicologicamente, a sua conversão tenha sido mais um processo que um momento.

³⁵⁴ III, 20, 43: «Mihi ergo certum est nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere; non enim reperio ualentiores. Quod autem subtilissima ratione persequendum est — ita enim iam sum affectus, ut quid sit uerum non credendo solum sed etiam intellegendo apprehendere impatienter desiderem — apud Platonicos me interim, quod sacris nostris non repugnet, repertum esse confido.»

consequente, o próprio *modus inueniendi veritatem* é compreensível sobre um fundo ontológico que o possibilita.

Esta ordem ontológica prévia que Agostinho supõe, sem alguma vez elaborar a uma obra específica de ontologia — o *De ordine* poderia ser visto nessa linha, mas permanece no horizonte literário de *uma ontologia experiencial* ou *vivida*, sem pretensões de sistematicidade; ou, nas palavras de Agostinho, preferiu falar da ordem, no que diz respeito *a saber como se pode progredir das coisas corpóreas para as coisas incorpóreas*³⁵⁵ —, surge-nos atematicamente nos escritos de Cassiciaco, conglobando simultaneamente traços da visão platónica da realidade, com características que, como veremos, já são específicas da visão de realidade judaico-cristã.

Os platônicos deram a Agostinho o «choc libérateur»³⁵⁶ do materialismo maniqueu, quando lhe revelaram a existência de uma realidade imaterial, espiritual e inteligível. Esta é a grande *revolução copernicana* de Agostinho, passe a prolepse. Mesmo as hesitações quanto à natureza da alma foram rapidamente ultrapassadas³⁵⁷, quando começou a compreender que ela só se *alimenta* das coisas inteligíveis e da ciência, ou seja, das *ideias*³⁵⁸. Haveria coisa mais absurda do que conceder ser ao que vemos com os olhos, e negá-lo ao que discernimos com a inteligência?³⁵⁹

A metáfora da nutrição, naturalmente do domínio material, aplicada às operações da inteligência será desenvolvida até à exaustão por Agostinho, índice dessa progressiva transfiguração a que o sensível e o corpóreo serão

³⁵⁵ *Retractationes*, I, 3, 1: «(...) de ordine studendi loqui malui, quo a corporalibus ad incorporalia potest profici.» Para o panorama de *Estudos* acerca de *De ordine*, cf. Maria Bettetini, «Stato della questione e bibliografia ragionata sul dialogo *De ordine* di Sant'Agostino» (1940-1990), in *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* 83 (1991), pp.196-236.

³⁵⁶ A expressão é de Paul Henry, *Plotin et L'Occident*, Lovaina, 1934, p. 78.

³⁵⁷ Cf. *De beata uita*, 1, 5.

³⁵⁸ *De beata uita*, 2, 8: «(...) nulla re alia credo ali animam quam intellectu rerum atque scientia. (...) Inde, mihi crede, et talibus epulis animus pascitur, id est theoriis et cogitationibus suis, si per eas aliquid percipere possit.» No *De diuersis questionibus octoginta tribus*, na q. 46, «De ideis», Agostinho desenvolve, de uma forma precisa, o que entende por Ideia. E, ainda que não haja certeza absoluta sobre quando a *questão* foi elaborada, atendendo ao que diz nas *Retractationes*, I, 26 — «Cum autem dispersae fuissent per chartulas multas, quoniam ab ipso primo tempore conuersionis meae, posteaquam in Africam uenimus, sicut interrogabar a fratribus, quando me uacantem uidebant, nulla a me seruata ordinatione dictatae sunt (...)» —, estas questões tinham começado a ser escritas desde os primeiros tempos da conversão, mas só foram ordenadas em África. Deste modo, pelo menos indirectamente, «De ideis» pode ainda considerar-se do ciclo dos *escritos de Cassiciaco*. Voltaremos a esta *questão* porque a articulação entre *Ideia* e *Criação*, que ali aparece, já tem a aportação tipicamente cristã.

³⁵⁹ *De immortalitate animae*, 10, 17: «Nam nihil absurdius dici potest quam ea esse quae oculis uidemus, ea non esse quae intelligentia cernimus; cum dubitare dementis sit, intelligentiam incomparabiliter oculis anteferrí.»

sujeitos³⁶⁰. A razão por que a alma se deve alimentar dessas *iguarias*, se quer atingir a *sólida região da felicidade* e não dissolver-se no *quase-nada* — e este *se* nem faz sentido, porque a alma *não pode não querer ser feliz* —, é esta: só esses bens são *permanentes, constantes, firmes*³⁶¹.

O desejo de felicidade deve, portanto, ser ordenado a partir do objecto adequado. Por outras palavras, a ordem psicológica do desejo, repercussão regional de um desejo ontológico de estabilidade, eternidade, permanência — qual *saudade de Deus* — requer e supõe uma escala ontológica a montante. Ordenar-se consistirá, pois, em autodeterminar-se livre e conscientemente de acordo com o que naturalmente se é. Assim se compreende o pedido de Licêncio a Agostinho: «Diz-nos então — disse — o que deve querer quem deseja ser feliz, e de que coisas deve ter desejo»³⁶². Existe, com efeito, uma *ordo rerum*, ordem natural da realidade — *vis naturae, lex ineffabilis et sempiterna*³⁶³ — que determina um modo de relação entre as diferentes realidades, cujos índices até uma observação empírica pode detectar.

Quando, com uma certa graça, Licêncio interroga Agostinho sobre a razão por que não terá crescido na proporção do seu apetite devorador, Agostinho responde-lhe que isso se deve a uma ordem da natureza — *modus* — que fixa limites aos seres³⁶⁴. Para evocar em nós a sua visão da *ordo*, este termo que já encontramos alhures será muitas vezes utilizado por Agostinho com os de *species, numerus, pondus, mensura, unitas*, com os quais se cruza semanticamente, tecendo aquela *rede* de que falávamos³⁶⁵. Deste modo, inicia a crítica demolidora do maniqueísmo e da ontologia dualista que substancializava o mal, preparando a crítica mais profunda e sistemática de *Contra Faustum, De natura boni*.

³⁶⁰ *De quantitate animae*, 17, 30: «Animaduertere licet a corpore ad animum multa uerba transferri, sicut ab animo ad corpus» (cf. *Confessiones*, X, 6, 8).

³⁶¹ *De beata uita*, 2, 8: «Est autem aliquid, si manet, si constat, si semper tale est (...); 2, 11: «Id ergo, inquam, semper manens nec ex fortuna pendulum nec uilis subiectum casibus esse debet. Nam quidquid mortale et caducum est, non potest a nobis, quando uolumus e quamdiu uolumus, haberi.» *De immortalitate animae*, 1, 1: «Nam quod est atque immutabile est, semper sit necesse est»; 10, 17: «(...) si ea quae uere sunt et incommutabilia permanente (...).»

³⁶² *De beata uita*, 2, 10: «Et Licentius: — Sed dicendum, inquit, tibi est, ut beatus sit quisque, quid uelle debeat et quarum rerum eum oporteat habere desiderium.»

³⁶³ *De ordine*, II, 4, 11.

³⁶⁴ *De beata uita*, 1, 9: «Modum, inquam, suum a natura constitutum habent omnia corpora, ultra quam mensuram progredi nequeant» (cf. *De quantitate animae*, 17, 29; quanto ao alcance ético-moral da noção, *De natura boni*, 23).

³⁶⁵ Cf. *De ordine*, I, 5, 14; 18, 26; II, 5, 14; 8, 26; 14, 40-41; 15, 42-43; 16, 44; 18, 47-48; 19, 50; *De beata uita*, 4, 32.34.35; *Soliloquia*, II, 18, 32: «Itaque attende: nam ego puto corpus aliqua forma et specie contineri, quam si non haberet corpus non esset.» *Epistula* 3, 2; 7, 3.7; 11, 3; *De immortalitate animae*, 2, 2; *De Genesi ad litteram*, IV, 3, 7; *De ciuitate Dei*, XI, 15; XII, 5.26; et *passim*. Cf. Vitorino Capánaga, «Introducción General - III. El universo agustiniano», in *Obras Completas de San Agustín*, vol. 1, BAC, Madrid, 1994, pp.46-63; Olivier du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité*, pp. 401 ss.

A *species*, assim como *forma* ou *numerus*, dá carácter distintivo a um ser e, ao mesmo tempo que o distingue, confere-lhe uma ordem e *aspecto* singulares (εἶδος), uma *pulchritudo* essencial só pelo facto de ser *qua talis*. «A razão, passou do que diz respeito aos olhos, percorrendo céus e terra, e compreendeu que nada lhe agradava mais do que a beleza, e na beleza as figuras, e nas figuras as proporções, e nas proporções os números.»³⁶⁶ Encontramos pois uma gradação na realidade que parte do sensível até à sua inteligibilidade suprema, o *numerus*, como se este fosse algo essencial, como que uma equação ontológica da realidade equivalente ao *nome* da tradição egípcia e hebraica.

Há, por conseguinte, uma harmonia na realidade sensível e material, em virtude de a mesma poder ser numerada. A presença de *número* na realidade sensível manifesta-se na linguagem comum quando afirmamos «é grande», «é pequeno»³⁶⁷, e com isso determinamos uma quantidade corpórea. Por isso, quem entende de *número* nada ama tanto como a *mónada*³⁶⁸. Encontramos aqui o pitagorismo explícito da última parte de *De ordine*³⁶⁹, confirmado pela expressão bíblica: *tudo criastes com conta, peso e medida*³⁷⁰. Aliás, segundo Ambrósio, tese que Agostinho perflha e expõe no final de *Contra academicos*, a filosofia teria sido introduzida na Grécia por Pitágoras, que a colheira de fontes mosaicas, nas suas viagens ao Oriente, mais propriamente, ao Egipto. Portanto, interpretar a filosofia grega à luz da revelação bíblica, nada era mais do que dar o seu a seu dono.

Por outro lado, o *numerus*, no sentido de ritmo temporal, introduz naquela estrutura ordenada um *pondus*, um dinamismo, um sinal de uma orientação mais profunda que nutre todos os seres. E se tal *peso* se encontra em todos os

³⁶⁶ *De ordine*, II, 15, 42: «Hinc est profecta in occulorum opes et terram caelumque colustrans, sensit nihil aliud quam pulchritudinem sibi placere, et in pulchritudine figuras, et in figuras dimensiones, in dimensiones numeros.» *De immortalitate animae*, 8, 13: «Quod si non id quod est in mole corporis, sed id quod in specie facit corpus esse, quae sententia inuicior ratione approbatur: tanto enim magis est corpus, quanto speciosius est atque pulchrius.» (cf. *De ordine*, II, 19, 49; *De libero arbitrio*, II, 16, 44; *Confessiones*, XII, 15, 22; 28, 38). A noção de *número* em Agostinho, porém, é muito complexa e envolve pelo menos cinco graus: *sonantes, occurrentes, progressores, recordabiles e iudiciales* (cf. Juan Pegueroles, *San Agustín. Un Platonismo Cristiano*, PPU, Barcelona, 1985, pp. 83-87).

³⁶⁷ *Epistula*, 3, 2: «(...) nam quid est aliud sensibilis numerus nisi corporeorum uel corporum quantitatis?» (cf. a identificação entre *número* e *ser*, em *Sofista*, 238 a).

³⁶⁸ *Epistula* 3, 2: «Quisquis namque intellegit istos numeros, nihil sic amat ut monadem.» A passagem evoca-nos claramente o fragmento 4, de Filolau de Crotona: «o certo é que todas as coisas que se conhecem têm número; pois sem ele nada se pode pensar ou conceber.» Reconhece Victorino Capánaga, «Introducción a "La dimensión del alma"», *Obras Completas de San Agustín*, vol. 3, BAC, 1982, p. 440, que «las matemáticas tuvieron mucha importancia en la cultura griega para interpretar la armonía del mundo, que es un cosmos, non un caos, es decir, un todo ordenado y hermoso gobernado por leyes constantes de ritmo, de armonía, de medida e de compás.»

³⁶⁹ Cf. *De ordine*, II, 20, 53-54.

³⁷⁰ Cf. Sb 11, 20: «Omnia in mensura, numero et pondere disposuisti.»

seres finitos determinando-lhe limites — *mensurae*³⁷¹ —, no homem esse *pondus* assume as figuras do amor e da inquietude³⁷². Este *pondus* traveja assim toda a vida do homem, desde o sensível ao espiritual, passando pelo psicológico. Na *unidade* de cada um destes domínios há uma *delectatio* que naturalmente ordena e orienta de um nível para o subsequente, desde que não se introduza o egocentrismo (*amor sui*) cristalizante no dinamismo amoroso³⁷³.

Algumas das *Cartas*³⁷⁴ que Agostinho escreve neste período permitem-nos também apurar elementos constitutivos da sua visão de ser. Nelas confirma-se globalmente o esquema neoplatónico que ele acabara de conhecer. O princípio fundamental diz-nos que toda a multiplicidade brotou do Uno num processo de *explicatio*, e que toda ela retornará à unidade primeva num processo de *implicatio*. Durante a longa *viagem* o princípio originário está sempre presente no fundo da realidade, inclusive na exterioridade material. Mas o *dentro* manifesta-se sobretudo na inteligência, a qual ao reconhecer a inteligibilidade do real inicia aquele processo conversivo³⁷⁵. Confirma-se pois, a superioridade da consciência, lugar de despertar e transformação, em relação à exterioridade³⁷⁶.

³⁷¹ *De quantitate animae*, 22, 38: «Quod pondus nutu anima que actu, quo inclinaverit, multum valet magnitudine propria. Sed nutus animae ad mouendum corporis pondus, neruis quasi tormentis utitur.»

³⁷² Cf. *De beata uita*, 2, 10; *De ciuitate Dei*, XI, 28.

³⁷³ *De ordine*, II, 18, 48: «Quid amor omnis? Nonne unum uult fieri cum eo quod amat, et si ei contingat, unum cum eo fit? Voluptas ipsa non ob aliud delectat vehementius, nisi quod amantia sese corpora in unum coguntur. Dolor unde perniciosus est? Quia in quod unum erat, dissicere nititur. Ergo molestum et periculosum est cum eo unum fieri quod separari potest.»

³⁷⁴ As *Cartas* de Agostinho que chegaram até nós, escritas durante a sua estadia em Cassiciaco, em Milão, ou ainda pouco depois, são documentos importantes para a compreensão da sua *ideia de ordem*. Apesar da epistolografia ser um estilo literário muito cuidado — cultivado por alexandrinos, estóicos, cristãos — e diversificado em Agostinho, nas suas primeiras *Cartas*, muito familiares, não se vislumbram intenções de publicitação. Por essa razão, isto é, por se tratar de uma partilha íntima, acrescem razões para as considerar como testemunhos privilegiados de acesso ao seu pensamento. Existem cerca de quinze classificações de *Epistulae*. As datas de algumas apenas se sabem aproximativamente. Vamos considerar aqui as *Epistulae* que os agustinólogos consideram testemunhos fundamentais deste período: 1-4, 7, 9, 11. (Cf. Henri-Irénée Marrou, *Saint Augustin...*, p. 68, n. 4; Georges Folliet, «La correspondance entre Augustin et Nébridius», p. 193, n. 17.)

³⁷⁵ Esta *conversio*, na *Epistula* 10, 2, é caracterizada como processo de *deificação* — «Deificari enim utriusque in otio licebat» — o que levou alguns intérpretes a exagerarem o seu fervor neoplatónico, dentro do qual esta referência se insere (cf. *Enéades*, VI, 9, 9). De qualquer modo, é uma expressão que Agostinho utilizará com parcimónia, sobretudo quando compreendeu que essa *ὁμολογίσις θεῶν* dos platónicos excluía a mediação de Cristo (cf. *De ciuitate Dei*, X, 24). Cf. o esclarecedor texto de Georges Folliet, «“Deificari otio”. Augustin, *Epistula* X, 2», *Recherches Augustiniennes. Homage au R. P. Fulbert Cayré*, II vol., Études Augustiniennes, Paris, 1962, pp. 225-236; Georges Folliet, «La correspondance entre Augustin et Nébridius», pp. 194 ss. («Le thème du “Retour sur soi”»).

³⁷⁶ *Epistula* 2: «Horum itaque amorem perniciosissimum poenarumque plenissimum uera et diuina philosophia monet frenare atque sopire, ut se toto animus, etiam dum hoc corpus agit

Não deixa de ser interessante, contudo, a reflexão que Agostinho faz sobre o seu próprio estado psicológico: desejaria falar com Zenóbio presencialmente, e não apenas por carta. Apesar de saber que as inteligências não precisam da presença física para comunicar, já que o inteligível não está sujeito ao espaço, nem ao tempo³⁷⁷, pelo menos psicologicamente verifica-se um conflito entre a realidade das ideias que compreende, e o realismo dos seus próprios sentimentos. Não terá sido com pouca violência interior que se alçou à compreensão da existência puramente espiritual, porque o concreto, o matéria, a carne, tinham-lhe aparecido durante muito tempo como a única existência possível.

Outra carta a Nebrídio³⁷⁸ — o grande amigo que sempre manifestou uma excepcional independência intelectual, assim como uma grande admiração por Agostinho — importa-nos sobremaneira para a elucidação do modo como o esquema ontológico neoplatónico fora compreendido. Nebrídio, uma inteligência platónica nata, *amante investigador da vida feliz e acérrimo indagador das questões mais difíceis, suspirava e flutuava a par de mim*, lembra Agostinho³⁷⁹.

Ambos concordam na compreensão do platonismo como uma filosofia de *dois mundos*³⁸⁰, prosseguindo assim a linha hermenêutica dominante da filosofia platónica que se impusera na Antiguidade, reforçada pela tese dos critoplatónicos. A relação entre ambos os *mundos* passa pela alma, e pode ser analogada à que existe entre um espelho e as imagens nele reflectidas, afirma Agostinho, recorrendo a uma óptica incipiente. Assim, em lugar intermédio entre o inteligível e o sensível encontra-se a alma, cuja faculdade imaginativa é uma espécie de *lente* com capacidade para diminuir ou aumentar³⁸¹. Mas a alma

(...).» [cf. *De ordine*, II, 19, 49: «Non ergo numerosa faciendo, sed numeros cognoscendo melior sum. (...) Quando autem melior et pecoribus praeponendus? Quando nouit quod facit. At nihil aliud me pecori praeponit, nisi quod rationale animal sum»].

³⁷⁷ Cf. *Epistula* 2; 7, 1.1; 9, 1: «(...) sed per illam cogitationem, qua intellegis non loco esse nos simul.»

³⁷⁸ A *Epistula* 3. Pelas referências a *Soliloquia* sabemos que lhe é posterior, mas não muito, datando provavelmente de começos de 387.

³⁷⁹ *Confessiones*, VI, 10, 17: «Nebridius (...) nisi ut mecum uiueret in flagrantissimo studio ueritatis atque sapientiae, pariter suspirabat pariterque fluctuabat beatae uitae inquisitor ardens et quaestionum difficilimarum scrutator acerrimus.»

³⁸⁰ *Epistula* 3, 3: «Certe sensibilis mundus nescio cuius intelligibilis imago esse dicitur» (cf. *Epistula* 18, 1).

³⁸¹ *Epistula* 7, 3.7: «Quid putas, nisi esse uim quandam minuendi et augendi animae insitam, quam, quocumque uenerit, necesse est adferat secum?» (cf. *De quantitate animae*, 5, 9). Agostinho chega à analogia observando a pupila do olho, onde as imagens como que são comprimidas num ponto (cf. *De quantitate animae*, 14, 24). Para a situação intermédia da alma, *Epistula* 9, 5; *De ordine*, II, 2, 6; e a propósito da concepção da alma como *espelho, encruzilhada ou nó*, já presente na tragédia grega e, antitragicamente, retomada pelo platonismo, estoicismo e neoplatonismo, cf. Endre von Ivánka, *Plato christianus...*, pp. 66-67, «Le noyau de l'âme»; Georges Folliet, «La correspondance entre Augustin et Nébridius», pp. 201-202.

não tem só capacidade representativa, mas sobretudo ordenadora, *numerante*³⁸². Temos portanto presentes os três tipos de naturezas, ou *três regiões de realidade*, que constituem a coluna vertebral do seu esquema ontológico: mundo, alma, Deus.

O conhecido esquema neoplatónico assume-se ainda mais em toda a sua dimensão conversiva e dinâmica, quando Agostinho exorta os *verdadeiros filósofos* a porem a sua riqueza nas *realidades inteligíveis* e reconhecerem a *pobreza das sensíveis*³⁸³. Ora Nebrídio sondara-o principalmente sobre este assunto — o da articulação entre sensível e inteligível. Numa missiva perdida, a que a *Carta 4* de Agostinho responde, pedia-lhe aquele que lhe narrasse com detalhe os progressos alcançados no discernimento da natureza sensível e inteligível³⁸⁴. Agostinho responde com parcimónia, pois o *progresso é paulatino e vem com a idade*³⁸⁵; apesar do que possa já ter avançado, continua a considerar-se *puer*, e as perturbações e preocupações ainda lhe provocam *chagas sensíveis*. Estas dificuldades podem advir precisamente de uma imaginação incontinente, reconhece ele na *Carta 7*, respondendo a Nebrídio, que o consultara acerca da relação entre imaginação e sensação³⁸⁶. Mas, por isso mesmo, cumpre *eleva o olho do espírito* e, por esse acto, compreender que a mente é melhor do que os olhos vulgares, isto é, *sensíveis*³⁸⁷. A protréptica de *Soliloquia* continua assim neste tom testemunhal.

Ora, por sua própria natureza, as realidades que se dão ao *oculus mentis* apresentam um estatuto ontológico diferente das que se apreendem pela sensibilidade³⁸⁸. Esta contemplação opera na *mens* como que uma purificação, uma catarse espiritual. «Quando começo a elevar-me para Ele e para as realidades que verdadeiramente são verdadeiras, sinto-me invadido por vezes por tal evidência dessas realidades permanentes, que às vezes me surpreende que tenha

³⁸² *De ordine*, II, 15, 43: «Tractaui (a razão) omnia diligenter, percepti prorsus se plurimum posse et quidquid posset, numeris posse. Mouit eam quoddam miraculum et suspicari coepit seipsam fortasse numerum esse eum ipsum quo cuncta numerarentur (...).»

³⁸³ *Epistula* 3, 2: «Et ideo fortasse merito philosophi in rebus intellegibilibus diuitias ponunt, in sensibilibus egestatem.»

³⁸⁴ *Epistula* 4, 1: «(...) qua petis, ut tanto nostro otio, quantum esse arbitraris tecum aut nobiscum cupis, indicemus tibi, quid in sensibilibus atque intellegibilis naturae discernentia profecerimus.»

³⁸⁵ *Epistula* 4, 1: «Ita tamen paulatim ut per aetatem proficimus.»

³⁸⁶ Relevamos acima que ela esteve na base do materialismo do jovem Agostinho. Atendendo a esta experiência pessoal, decerto que ele compreenderia bem Plotino, quando este afirma que somos *vítimas da nossa imaginação* (cf. *Enéades*, VI, 4, 12).

³⁸⁷ *Epistula* 4, 2: «Nam plerumque perturbatos et sensibilibus plagarum curis refertos illa tibi notissima ratiuncula in respirationem leuat, mentem atque intellegentiam oculis et hoc vulgari aspectu esse meliorem.»

³⁸⁸ *Epistula* 4, 2: «Quod ita non esset, nisi magis essent illa, quae intellegimus, quam ista, quae cernimus.»

de recorrer a este raciocínio para crer que tais realidades existem: pois aparecem com tão viva presença como aquela pela qual cada um está presente a si mesmo.»³⁸⁹ Temos aqui, neste escrito temporão, a extraordinária iluminação intelectual narrada posteriormente em *Confissões*³⁹⁰. A passagem é de uma relevância inesgotável para a determinação da *ordo rerum*. Se aqui Agostinho ainda atribui tanta evidência às realidades inteligíveis como a que, contra os académicos, atribuíra ao *cogito*, à *scientia intima* de si mesmo, mais tarde concederá maior evidência aos inteligíveis do que a si mesmo, hipérbole só compreensível no contexto de uma revelação noética³⁹¹.

Esta abertura de consciência permitiu-lhe reconhecer uma realidade escalonada e dialecticamente graduada. De facto, ainda que a expressão *dois mundos*, que a anterior hermenêutica do platonismo consagrara, possa sugerir uma concepção dualista, a *Carta 7* indica-nos claramente que Agostinho, tal como Platão nos livros VI e VII da *República*, perfilha uma visão dialéctica da realidade que exclui qualquer dualismo³⁹².

Com a μέθεξις Platão, precisamente, queria significar que um grau inferior de ser era imagem imperfeita do grau imediatamente superior. Relacionando imagens e objectos sensíveis, interroga Agostinho: *alguém duvidará de que as ditas imagens são ainda muito mais falsas do que os objectos sensíveis?*³⁹³ Por outras palavras, se comparados com as realidades inteligíveis, os objectos sensíveis são considerados falsos na medida em que são meros reflexos daquelas. Mas os objectos sensíveis, quando comparados com as imagens ou sombras que geram — as quais estão *três pontos afastadas da realidade*³⁹⁴, diria Platão —, surgem com muito mais ser e, por conseguinte, mais verdade. Eis a essência de uma ontologia original, relevando de uma visão de realidade relacional, diferenciada, graduada, participativa³⁹⁵, que já encontramos no jovem Agostinho, contra o maniqueísmo e a gnose. Esta perspectiva coaduna-se facilmente com a revelação judaico-cristã onde nada é mau, bem pelo contrário, tudo é muito bom³⁹⁶,

³⁸⁹ *Epistula*, 4, 2.

³⁹⁰ VII, 10, 16.

³⁹¹ *Confessiones*, VII, 10, 16: «Et non erat prorsus unde dubitarem, faciliusque dubitarem uiuere me quam non esse ueritatem, quae per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.»

³⁹² Cf. 509d - 511e; 537d et passim.

³⁹³ *Epistula* 7, 2.5: «At istas imagines quis dubitauerit istis sensibilibus multo esse falsiores? Nam illa quae putamus et credimus siue fingimus, et ex omni parte omnino falsa sunt et certe longe, ut cernis, ueteriora [esse], quae uidemus atque sentimus.»

³⁹⁴ Cf. *República*, 587 c-d; 597 a-e; *De quantitate animae*, 3, 4.

³⁹⁵ Mathias Smalbrugge, «La notion de la participation chez Augustin. Quelques observations sur le rapport Christianisme-Platonisme», in *Collectanea Augustiniana. Mélanges Tarcicius Jan van Bavel*, Institut Historique Augustinien, Paris, 1990, p.338: «Chez Augustin aussi, la participation relève donc de la hiérarchie de l'être et tente d'en renforcer la cohésion.»

³⁹⁶ *Epistula* 11, 4: «(...) quicquid enim est, nonnulla aestimatione dignum est.» (Cf. Gm 1,31).

ainda que, na comparação com «aquele que é» em grau sumo, os diferentes seres de acordo com a sua ordem, quase não sejam³⁹⁷. Todavia, o conjunto é mais belo, isto é, manifesta mais ordem do que qualquer das partes tomadas isoladamente³⁹⁸.

Se já se determinou a existência de ordem no ser, desde a ordem cosmológica à ordenação antropológica, importa atentar melhor no lugar intermédio da alma, entre Deus e os animais³⁹⁹, sobretudo para se compreender como pode começar o retorno.

A partir da pericorese entre a linguagem e a verdade, quando se analisou a *ratio cognoscendi* verificou-se que a existência indubitável do sujeito — *cogito* — resistia aos ataques académicos e destruía-lhes os argumentos. Ficou também claro que esta evidência inabalável não esgotava toda a verdade. Em vez do horizonte transcendental de um sujeito que impõe os seus esquemas *a priori* a uma realidade incógnita, sintetizando fenómenos, para Agostinho a verdade do sujeito é a diafania da própria verdade do ser que se manifesta *de muitos modos*. A gnosiologia releva da ontologia.

Por isso, o universo do conhecimento é também dialéctico, e a autocertificação do sujeito — a sua verdade —, remete imediatamente para o modo como o sujeito se dá conta disso. É por um acto de consciência traduzível num juízo: «sei que existo». Por esta mesma afirmação já se separou da pura existência corpórea⁴⁰⁰, como vimos anteriormente, porque tal afirmação pertence à razão, forma do corpo. Mas se a alma não se equivoca em relação à sua existência, em muitas outras coisas o sujeito erra, e pode dar conta disso. Tal

³⁹⁷ *De quantitate animae*, 33, 76: «Et quemadmodum tamen etiam ista omnia Deo auctore sint, et in illorum comparatione nulla sint; per se autem considerata, mira atque pulchra» (cf. *Confessiones*, XI, 4, 6).

³⁹⁸ *De quantitate animae*, 36, 80: «Id enim iudicavit esse pulcherrimum, ut esse quidquid est, quomodo est; et ita naturae gradibus ordinaretur, ut considerantes universitatem nulla offenderet ex ulla parte deformitas; omnisque animae poena et omne praemium conferret semper aliquid proportionem iustae pulchritudini dispositionique rerum omnium.» *Confessiones*, VII, 13, 19: «Non iam desiderabam meliora, quia omnia cogitabam, et meliora quidem superiora quam inferiora omnia quam sola superiora iudicio saniore pendebam.» *Enéades*, II, 9, 17: «Ἐπειτα, ὅτι οὐ ταῦτόν κάλλος ἐπι μέρει καὶ ὅλῳ καὶ πᾶσι καὶ παντί.» («[É preciso saber] em seguida que a beleza de uma parte não é, de modo nenhum, a do todo; e a de cada ser não é a do universo.»)

³⁹⁹ *De ordine*, II, 11, 31: «Homo est animal rationale mortale. (...) Uno uerbo a bestiis, quod rationale; et alio a diuinis separatur quod mortale dicitur. Illud igitur nisi tenuerit, bestia erit; hinc nisi se averterit, diuina non erit.» *De quantitate animae*, 28, 54: «Sensu enim nos bestiae multae superant, cuius rei causam non hic locus est ut quaeramus, mente autem, ratione, scientia, nos illis Deus praeponit.» (cf. 36, 80).

⁴⁰⁰ *De immortalitate animae*, 16, 25: «In quo genere est anima corpore melior et potentior. Quapropter cum per illam, ut dictum est, corpus subsistat, ista in corpus nullo modo uerti potest. Corpus enim nullum fit, nisi accipiendo per animam speciem.»

significa que não é ele que instaura a verdade. Atesta-a, mas não julga dela. Antes, ela é que é o critério do juízo. E tal verdade, precisamente por ser critério da própria razão que a reconhece, é-lhe superior. Onde se encontra a sua superioridade? No facto de ser *semper, simul et semel*. Mas quem pode ser o sujeito próprio destas determinações? Exclusivamente o divino, disseram os platónicos; exclusivamente Deus, dizem os cristãos, concentrando num Ser pessoal o que os platónicos atribuíam a uma dimensão mais difusa. Temos assim claramente estabelecido o *ordo dialecticus metaphysicus* — mundo, alma, Deus —, que encontramos igualmente na dialéctica do conhecimento⁴⁰¹.

Assim, a visão graduada de realidade conduz Agostinho, já nestes primeiros escritos, à afirmação de que, quer *de facto* quer *de jure*, tanto a ordem cósmica como a ordenação antropológica requerem um fundamento último. *E Deus, parece-vos que é eterno e permanente? Isso é tão óbvio que nem se pergunta*⁴⁰². Só assim se cumprirá, verdadeiramente, o desiderato de *Soliloquia* — «Deum et animam scire cupio» —, antecipado em *De ordine*⁴⁰³. A ideia de filosofia subjacente tem uma indesmentível tonalidade religiosa, pois orientando a investigação para a suprema Sabedoria, conclui-se que esta é Deus, que por seu turno concede à alma um influxo atrator⁴⁰⁴. À filosofia cabe, pois, procurar e ensinar o *principio sem principio de todas as coisas*⁴⁰⁵ e, ultimamente, determinar que Deus é causa criadora, exemplar e final da realidade⁴⁰⁶.

⁴⁰¹ *De quantitate animae*, 13, 22; 15, 25: «Quid enim minus ferendum et audiendum est, quam fateri nos ratione praestare bestiis, et eam rem fateri esse aliquid quam corporeo lumine sentimus, quam etiam nonnullae bestiae melius cernunt; id autem quod ratione intuemur, nihil esse contendere?» 34, 77: «Quidquid enim anima colit ut Deum, necesse est ut melius esse, quam seipsam, putet. Animae autem natura nec terra, nec maria, nec sidera, nec luna, nec sol, nec quidquam omnino quod tangi, aut oculis uideri potest, non denique ipsum quod uideri a nobis non potest, caelum melius credendum est.» Quanto ao correlato na progressão espiritual da alma, cf. o *septenário* em 32, 70-76.

⁴⁰² *De beata uita*, 2, 11: «Deus, inquam, uobis aeternus et semper manens, uidetur? — Hoc quidem ita certum est, ut interrogatione non egeat.»

⁴⁰³ *De ordine*, II, 18, 48: «Cuius duplex quaestio est: una de anima, altera de Deo. Prima efficit ut nosmetipsos nouerimus; altera, ut originem nostram. Illa nobis dulcior, ista charior, illa nos dignos beata uita, beatos haec fecit (...).»

⁴⁰⁴ Goulven Madec, «La notion agustinienne de "Philosophia"», in *Revue de l'Institut Catholique de Paris* 18 (1986), pp. 39-43. Cf. *Soliloquia*, II, 20, 35. A este propósito Charles Boyer, *Christianisme et néo-platonisme...*, p. 159 ss., faz um bom levantamento, não exaustivo mas muito elucidativo, de passagens de autores cristãos (São Justino, Taciano, Melitão de Sardes, Eusébio de Cesareia, Dioniso de Alexandria, Clemente de Alexandria, ...) onde identificam o *cristianismo e filosofia*, passagens justamente essenciais para compreender o modo como também Agostinho compreendia a relação entre fé cristã e filosofia.

⁴⁰⁵ *De ordine*, II, 5, 16: «(...) ut doceat quod sit omnium rerum principium sine principio (...).»

⁴⁰⁶ *Soliloquia*, I, 1, 3: «(...) Deus Veritas, in quo et a quo et per quem uera sunt quae uera sunt omnia. Deus, Beatitudo, Bonum, et Pulchrum, in quo et a quo et per quem bona et pulchra sunt quae bona et pulchra sunt omnia.» *De immortalitate animae*, 8, 14: «et illa effectoria uis uacare non

2.2.1. Entre dualismo e emanatismo: a Relação (Criador-criação-criatura)

Como ficou bem patente na I Parte, a solução dualista maniqueia impusera-se a Agostinho como a mais piedosa de todas, pois impedia que se atribuísse a Deus a existência do mal. Ao mesmo tempo, a certeza de que o mal era exterior, material, aquietava-lhe psicologicamente os escrúpulos e remorsos. A mitologia fundadora, enfim, vinha confirmar e justificar etiologicamente aquelas convicções com um conhecimento (*gnose*) acerca do *princípio*, do *meio* e do *fim*. Entre a separação inicial e final, temos no *meio* uma contraditória «*coinquatio*». A ideia de criação, como se viu, estava ausente do esquema maniqueu, e a *relação* relevava sempre de uma contradição entre os planos *de iure* e *de facto*. Para o que aqui pretendemos esta síntese basta, pois o seu conteúdo ficou bem explícito atrás. Era pois, natural que, contra este dualismo radical entendido como materialismo, Agostinho acolhesse com agrado uma filosofia espiritualista, onde a cisão maniqueia fosse sanada *in radice*. Em certo sentido por ricochete, Agostinho é levado do demonismo maniqueu ao panteísmo neoplatónico, onde descobre o inteligível, a superior *absolvência* do Uno e a inessentialidade do mal. Mas quer na carência de uns, quer no excesso de outros, Agostinho pressentia que algo do seu drama único, existencial, se perdia⁴⁰⁷. Toda a sua busca arrancara de uma experiência vivida, agónica, de uma existência concreta que, afinal, naquelas soluções se perdia numa *economia teodramática*. Será através das noções de Criação/criatura, descobertas na revelação cristã, que Agostinho supera as dificuldades do maniqueísmo e do neoplatonismo. Mas nestes primeiros escritos, como bem viu Marie-Anne Vannier, Agostinho avança na compreensão problemáticamente, mais pelo retirar consequências das posições contrárias, do que através de um sempre difícil esclarecimento das noções⁴⁰⁸.

potest, quin id quod ab ea factum est, tueatur, et specie carere non sinat, qua est in quantumcumque est. Quod enim per se non est, si destituatur ab eo per quod est, profecto non erit.» 15, 24: «Hoc autem ordine intellegitur a summa essentia speciem corpori per animam tribui, qua est in quantumcumque est.» *De quantitate animae*, 33, 76: «(...) per Virtutem Dei atque sapientiam ad summam illam causam uel summum auctorem, uel summum principium rerum omnium, uel si quo alio modo res tanta congruentius appellari potest.» (cf. *De ordine*, II, 17, 46; *Soliloquia*, I, 1, 3; *De diuersis quaestionibus octoginta tribus*, q. 18, «De Trinitate»; vide Christopher Stead, «Augustine's Philosophy of Being», in *The Philosophy in Christianity*, ed. by Godfrey Vesey, Cambridge University Press, Cambridge et als., 1989, pp. 71-84).

⁴⁰⁷ *Soliloquia*, I, 1, 4: «Deus qui fecisti hominem ad imaginem et similitudinem tuam, quod qui se ipse nouit, agnoscit.»

⁴⁰⁸ *De ordine*, II, 17, 46: «De rebus autem obscurissimis et tamen diuinis, quomodo Deus et nihil mali faciat et sit omnipotens, et tanta mala fiant, et cui bono mundum fecerit, qui non erat indigus, et utrum semper fuerit malum an tempore coeperit, et, si semper fuit, utrum sub conditione Dei fuerit: et, si fuit, utrum etiam iste mundus semper fuit, in quo illud malum diuino ordine dominaretur; si

Um dos homens que mais a fundo estudaram o platonismo e a sua recepção nos Padres, Endre von Ivánka⁴⁰⁹, afirma que a filosofia de Plotino elimina necessariamente a criatura e que, sem esta, simplesmente não há cristianismo, tese que Enrico Peroli tornou sua num excelente texto de síntese⁴¹⁰. Ora, se o neoplatonismo foi a corrente mais marcante do pensamento de Agostinho, importa por isso tentar compreender o lugar da criatura entre os platónicos, bem como investigar como conseguiu ele superar aquela elisão.

Em que sentido, então, o neoplatonismo destrói a criatura? No sentido em que, propriamente, nele estão ausentes a noção e a realidade da criação. Longinquamente, poder-se-ia analogar o complexo processo de derivação dos seres, desde o Uno ao Múltiplo, com o acto criador. Todavia, o estatuto ontológico reconhecido a esta multiplicidade é absolutamente diferente, se for comparado com o lugar da criatura na visão criacionista judaico-cristã⁴¹¹.

Para o neoplatonismo a processão do Uno, que está na origem do múltiplo, poderia ser dita e compreendida como se tivesse havido um *queda no divino*, e as esferas inferiores de realidade que sucessivamente surgem, à maneira de um raio de luz que cada vez mais se afasta da fonte luminosa, vão perdendo realidade na directa proporção do afastamento, até chegarem a uma réstia de luz cristalizada, um *quase-nada* que é a matéria. Contudo, esta ainda é luz, pelo que não existe nenhum dualismo, como nos maniqueus. Apesar disso, é um obstáculo, uma limitação restritiva, um obscurecimento relativamente ao Uno primordial e às emanações superiores — Νοῦς καὶ Ψυχὴ τοῦ κοσμοῦ. Ou seja, a multiplicidade e alteridade obstaculizam a inteligibilidade do real. Mas já a existência de inteligibilidade — potencialidade para ser inteligida — supõe trânsito e multiplicidade, mesmo no *mundo inteligível*⁴¹², donde que seria melhor nunca ter havido semelhante cisão no Uno. Portanto, o próprio pro-

⁴⁰⁹ *Plato christianus...*, p. 77: «Ansi [com a negatividade do finito] se trouve barrée toute possibilité de former un concept authentique de la créature, qui demeure ce qu'elle est essentiellement, même dans la transfiguration par grâce, pour la raison même qu'elle n'est pas Dieu "lui-même", et demeure ainsi de toute éternité un être distinct à coté de Dieu. Dans la perspective néo-platonicienne, l'être fini est comme suspendu entre une essentielle divinité (qu'il est au fond de son être) et une essentielle résistance au divin (dans sa réalité conduit à éprouver l'état de créature comme mauvais en soi, contraire à finie de créature). La divinisation de la créature (dans son être prétendument "authentique") conduit à éprouver l'état de Créature comme mauvais en soi, contraire à Dieu et séparé de lui. Pour le néo-platonisme, il n'existe pas: "Dieu" — et "la créature de Dieu", mais seulement: "Dieu — et ce qui en est "déchu".»

⁴¹⁰ Enrico Peroli, «Sulla recezione del platonismo...», p.11. O autor procura seguir de perto o pensamento de Endre von Ivánka, na obra já referida deste autor.

⁴¹¹ Cf. Gn 1, 20 ss.; Sl 8; 64, 10 ss.; Juan Higuera Maldonado, «Concepto agustiniano de creación como superación del emanatismo neoplatónico», in *La Ciudad de Dios* 200 (1987), pp. 335 ss.

⁴¹² Sobre este assunto, cf. o texto de Andrew Smith. «Potentiality and the Problem of Plurality in the Intelligible World», in *Neoplatonism & Early Christian Thought*, Variorum Publ., London, 1981, pp. 99-107.

cesso emanativo afasta do divino e conduz à *região da dissemelhança*. A existência de seres plurais surge como uma afronta, ou uma monstruosidade ontológica: simplesmente *não deveriam ser*⁴¹³.

Portanto, a desvalorização do que, para nos entendermos, podemos chamar *criatura* acontece porque o acto através do qual ela veio a ser não foi querido; não foi fruto de uma liberdade providente, mas antes de uma necessidade que resta por esclarecer⁴¹⁴. A fonte de todas as coisas permanece em si, *para lá do ser e da essência*, num Silêncio incompreensível. Todavia, todas as coisas são ainda esse Uno, porque nunca poderiam estar à parte, o que possibilita uma interpretação panteísta, pois não há solução de continuidade entre o divino e o mundo⁴¹⁵.

Assim, naquela *região longínqua*, as coisas adquirirão tanto maior grau de realidade quanto mais se aproximarem da sua fonte. Paradoxalmente, alcançarão a plena realização ontológica quando deixarem de ser elas, isto é, individualizadas, e se fundirem no Uno donde nasceram. Contudo, podemos dizer que a própria individuação era ilusória. Houve um adormecimento ao nível da consciência, um esquecimento, de forma que o retorno é um acordar — ou ser desperto —, para a verdadeira identidade, para o que nunca deixou de ser. Não é, portanto, devir algo diferente, mas tornar-se naquilo que é. Este é o retorno próprio do ser espiritual, quando se *volta para si mesmo* e reconhece em si um fundo divino de ser. E nesse retorno começa também o de toda a realidade. Contudo, o que nos outros seres acontece de forma inelutável e necessária, deverá ser assumido pelo homem em consciência. Temos, deste modo, ausente do esquema ontológico neoplatónico a noção de um Deus transcendente que cria de um modo livre. Também a criatura perde de certo modo a sua alteridade ontológica e a liberdade fica comprometida, tanto mais que a Providência — Πρόνοια — universal é concebida à maneira estóica⁴¹⁶.

⁴¹³ Porém, encontramos passagens que não permitem esta leitura tão directa, exigindo-se uma maior circunspeção hermenêutica. *Enéades*, IV, 9, 5: «Τὸ αὐτὸ ἐν πολλοῖς», «o mesmo em muitos» (cf. *Enéades*, V, 3, 1).

⁴¹⁴ Cf. *Enéades*, III, 2, 2. O Uno não origina seres porque quer, ou porque pensa que é preciso criar, mas porque há nele uma necessidade de produzir. Necessidade interna, natural, espontânea, não constringente.

⁴¹⁵ Vide Dominic O'Meara, *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin*, E. J. Brill, Leiden, 1975.

⁴¹⁶ Cf. *Enéades*, III, 1—2. Por exemplo, III, 2, 2: (Περὶ Πρόνοιας πρῶτον): «Τὸ γὰρ ἀπορρέον ἐκ νοῦ λόγος, καὶ αἰεὶ ἀπορρεῖ, ἕως, ἂν ἡ παρῶν ἐν τοῖς οὐσι νοῦς. Ὅσπερ δὲ ἐν λόγῳ τῷ ἐν τῷ σπέρματι ὁμοῦ πάντων καὶ ἐν τῷ αὐτῷ ὄντων καὶ οὐδενὸς οὐδενὶ μαχομένου οὐδὲ διαφερομένου οὐδὲ ἐμποδίου ὄντος, (...)» («Da inteligência emana a razão, e dela mana sempre, tanto tempo quanto aquele em que a inteligência está presente nos seres. Numa razão sensível, todas as partes de um animal estão juntas num mesmo ponto, sem que entrem em conflito, nem em diferendo, e sem que façam obstáculo umas às outras»). Muitos autores têm chamado a atenção para a relação que há entre a temática do *De ordine* e *Enéades* III, 2, 1: «Τὸ

Poucos temas deram tanto trabalho a Agostinho como o da Criação. Talvez por ser uma daquelas ideias inéditas do judeo-cristianismo e que, portanto, ia ao arrepio da filosofia grega. Se noutros domínios a continuidade e a articulação eram possíveis em função de um aprofundamento, neste caso, a reflexão deve arrancar *a contrario* de quadros totalmente novos. Não admira, assim, que Agostinho tenha retomado sucessivamente este tema cinco vezes de forma explícita e temática⁴¹⁷. Não nos interessa aqui estudar o desenvolvimento e aprofundamento da ideia no pensamento de Agostinho, trabalho já efectuado⁴¹⁸, mas tentar encontrar nos escritos de Cassiciaco algumas pistas que permitam compreender a génese e ulterior desenvolvimento da ideia. Como *positio* primeira do ser, ou *ordo conditionis*, a criação é uma *noção-chave* na compreensão da ordem ontológica presente nestes escritos e a espinal-medula da ontologia de Agostinho, pela qual a ideia de Deus e de realidade surge decisivamente renovada.

Se a afirmação da criação surge muitas vezes num contexto de oração e louvor, ou seja, no horizonte da confissão de fé, outras vezes, apesar de nunca de uma forma desenvolvida, verificamos já tentativas de lhe investigar a racionalidade⁴¹⁹. Por exemplo, em *Soliloquia* e *De musi-*

μὲν τῷ αὐτομάτῳ καὶ τύκῃ διδόναι τοῦδε τοῦ παντὸς τὴν οὐσίαν καὶ σύστασιν ὡς ἀλογον καὶ ἀνδρὸς οὔτε νοῦν οὔτε αἰσθησιν κεκτημένου (...).» («Atribuir à espontaneidade e ao acaso a essência e a formação do mundo sensível é absurdidade de homens que não compreende nem sabe observar.» (cf. toda a *Enéade*, III, II, 9, 16). Acerca das influências estóicas na πρόνοια plotiniana, vide C. Parma, *Pronoia und Providentia, der Vorsehungsbegriff Plotinus und Augustinus*, Leiden, 1972; Aimé Solignac, «Réminiscences plotiniennes et porphyriennes dans le début du "De ordine" de saint Augustin», *Archives Philosophiques* 20 (1957), pp. 446-465. Isto permite dizer que ambas as concepções convergiram para o pensamento agostiniano, quer imbricadas uma na outra, quer paralelamente. Vide ainda Charles Baguette, *Le stoïcisme dans la formation de saint Augustin* (thèse dact.), Louvain, 1968, pp. 186-211, *apud* Jean Doignon, «Le *De ordine*...», p. 116. Cf., por exemplo, *De natura deorum*, I, 2, 4: «Sunt autem alii philosophi, et ii quidem magni atque nobiles, qui deorum mente atque ratione omnem mundum administrari et regi censeant, neque uero id solum, sed etiam ab isdem hominum uitae consuli et prouideri.»

⁴¹⁷ Em *De Genesi contra manicheos* (388-389); *De Genesi ad litteram liber imperfectus* (393-394); *Confessiones*, XI—XIII (397-400); *De Genesi ad litteram* (401-414) e *De ciuitate Dei* (413-426). Julien Ries, «La Bible chez...», p. 239, citando A. Motais, diz «la page génésiaque a hanté l'esprit d'Augustin pendant vingt ans». A par deste aprofundamento sistemático e consecutivo, que bem revela as dificuldades de tratamento do tema e da apropriação intelectual da *creatio* — cabe perguntar se será completamente apropriável, ou se o único modo de apropriação não é reconhecer que tal permanecerá sempre no domínio do misterioso —, nomeadamente ao nível da exegese a fazer.

⁴¹⁸ Vide Marie-Anne Vannier, «El papel del hexamerón en la interpretación agustiniana de la creación», *Augustinus* 26 (1991/3), pp. 344 ss.

⁴¹⁹ Em *De quantitate animae*, 33, 76, as duas dimensões são expressamente imbricadas uma na outra. «Tunc agnoscemus quam uera nobis credenda imperata sint [que Deus é o criador de todas as coisas], quaque optime ac saluberrime apud matrem Ecclesiam nutriti fuerimus, quae sit utilitas lactis illius quod apostulus Paulus paruulis se potum dedisse praedicauit (1 Cor 3,2): quod

ca⁴²⁰ Agostinho proclama, sem margem para dúvidas, Deus como *criador de todas as coisas*. E se as fórmulas parecem muito devedoras do *Credo*, Agostinho não hesita em afirmar e tentar dar razões da diferença absoluta em relação ao emanatismo neoplatónico: *Deus, que criastes do nada todo o universo*⁴²¹. Por essa razão é que as coisas devem todo o seu *ser*, a sua *verdade* e a sua *bondade* a esse acto primeiro sem o qual nada seriam. Por outras palavras, toda a ordem, seja em que nível for, depende deste acto primeiro de absoluta e gratuita doação de ser⁴²². *Dizer que este mundo não foi criado é uma ingratidão e uma impiedade acreditá-lo, porque se segue que Deus não o fez*⁴²³. Corta-se, assim, radicalmente com o esquema da *fabricação* maniqueia e o da *emanação* e da eternidade material neoplatónicas⁴²⁴, mantendo-se porém a ideia de manutenção/participação contínuas. Assim, o ser das criaturas advém de um acto livre⁴²⁵ que as trouxe ao ser, estando estas continuamente dependentes da vontade que as mantém⁴²⁶, a qual não exclui a causalidade secundária.

Todavia, Agostinho está numa encruzilhada. Para o neoplatonismo só o facto de existirem seres plurais é sinal de queda, fractura e, portanto, de inquietude ao nível antropológico. Este esquema parece compaginar-se perfeitamente com a sua experiência psicológica de inquietude. Porém, para o

alimentum accipere cum quis matre nutritur, utilissimum est; cum iam grandis est, pudendum.» *Mamar*, quando já se é grande, é uma vergonha! A metáfora paulina é sugestivamente aproveitada para as relações entre fé e razão (cf. também *De quantitate animae*, 34, 77).

⁴²⁰ *Soliloquia*, I, 1, 2; «Deus, universitatis conditor (...).»; *De musica*, VI, 2, 2. 29, retomando o verso de um cântico ambrosiano: «Deus creator omnium.»

⁴²¹ *Soliloquia*, I, 1, 2: «Deus, qui de nihilo mundum istum creasti.» (Cf. *Confessiones*, XII, 7, 7). Mas a afirmação bíblica (Sb 11, 18) de que Deus «criou o mundo da matéria informe», foi algo que levou muito tempo a compreender, sobretudo no confronto com 2 Mc 7, 28 (onde é afirmada a *creatio de nihilo*), sendo resolvido posteriormente com a doutrina da «*creatio prima*» e «*creatio secunda*» (*De Genesi ad litteram*, I, 13; VI; IX; *De civitate Dei*, XII, 25), que se articula com a das «*rationes seminales*».

⁴²² *De quantitate animae*, 34, 77: «Ideoque diuine ac singulariter in Ecclesia catholica traditur, «nullam creaturam colendam esse animae» (libentius enim loquor his uerbis quibus mihi haec insinuata sunt) sed ipsum tantummodo rerum, quae sunt, omnium Creatorem, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia; id est incommutabilem principium, incommutabilem sapientiam, incommutabilem caritatem, unum Deum uerum atque perfectum, qui nunquam non fuerit, nunquam non erit, nunquam aliter fuerit, nunquam aliter erit; quo nihil secretius, nihil praesentius; qui difficile inuenitur ubi sit, difficilium ubi non sit; cum quo esse non omnes possunt, et sine quo esse nemo potest: et si quid de illo incredibilium, conuenientius tamen atque aptius homines dicere ualeamus.»

⁴²³ *De ordine*, II, 18, 47: «Si autem istum mundum non factum dicamus, impium est atque ingratum credere, ne illud sequatur, quod Deus eum non fabricarit.»

⁴²⁴ Cf. *Enéades*, I, 8, 7.

⁴²⁵ Não há nenhuma outra razão para a criação, além do querer de Deus: «quia uoluit, quia bonus» (cf. *De Genesi contra manicheos*, I, 2, 4).

⁴²⁶ *Soliloquia*, I, 1, 2: «Deus, per quem omnia, quae per se non essent, tendunt esse.»

judeo-cristianismo a criação é um acto positivo que instaura a diferença. A inquietude e decadência advém de outra causa que não a criação, pela qual todas as coisas são *multas boas*.

Por isso, em certas passagens, Agostinho vive em tensão. Não lhe é fácil *destrinçar* inicialmente que a *regio dissimilitudinis* dos platónicos é diferente daquela para onde emigrou o filho pródigo. A primeira é inelutável, necessária; porque surge o múltiplo há dissemelhança *ipso facto*. É uma dissemelhança ontológica originária, inseparável da emanação, extensível a todos os seres. A segunda é ética: estar na *regio dissimilitudinis* é fruto de uma livre escolha, de uma separação deliberada: numa palavra, de um pecado⁴²⁷, portanto é uma situação peculiar do homem no concerto dos seres.

Só depois dessa queda, a dissemelhança ontológica bíblica — Criador / criatura que não é má, mas um bem, condição de relação e de amigável partilha pela *brisa da tarde* — se torna penosa e, retroagindo sobre o estatuto criatural da alma fragilizada pelo *amor sui*, se torna ocasião de pecado. Mas nunca o acto criador ou a criatura são maus. Por isso a dissemelhança, quer ontológica, quer ética, só tem sentido e se compreende num fundo primevo de participação e similitude, onde a alma é *imago Dei*⁴²⁸.

Apesar de tudo, se se pode dizer que o modo de acção próprio do humano é determinado pelo seu dinamismo ontológico, isso, num primeiro momento, por força das lições de filosofia pagã, em vez de o ajudar a delinear a diferença entre o ontológico e o ético, estabelece entre eles uma conexão que será muito problemática. O neoplatonismo, desenvolvendo certas expressões platónicas⁴²⁹, apresenta o próprio afastamento por emanação — *egressus*, *πρόοδος* —, como causa inevitável de deficiência ética. A hesitação de Agostinho indicia, pelo menos, que o ético e o ontológico, apesar da tentativa maniqueia já ter sido de todo erradicada, ainda se cruzam equivocadamente⁴³⁰.

⁴²⁷ *De quantitate animae*, 34, 78: «Et si quando est aliquid horum melius, hoc peccato eius fit, non natura.»

⁴²⁸ Cf. *Soliloquia*, I, 1, 4; *De quantitate animae*, 2, 3: «Augustinus - Videtur mihi esse similis Deo. De anima enim, nisi fallor, requiris humana. Evodius - Id ipsum est quod abs te explicari uellem, quemadmodum sit anima similis Deo; cum Deum a nullo factum esse credamus, animam uero ab ipso Deo factam supra dixeris.»

⁴²⁹ *Político*, 273 d: «(...) εἰς τὸν τῆς ἀνομοιότητος ἀπειρόν ὄντα δῶν (...)» («...que os seres desaparecessem no infinito da dissemelhança...»). Auguste Diès, *Platon. Oeuvres complètes*, Tome IX, *Le Politique*, «Les Belles Lettres», Paris, 1970, n. 1, p. 28: «Comme l'alterité, la dissemblance est un principe de changement interne, d'émiettement continu, donc d'infinitude (ἀπειρόν), cf. também *Parménides* 164 b/d. Les images du pilote, du gouvernail (272 e/3 e), de la tempête (273 a/e), appellent naturellement celle de l'océan; la notion d'infini rapproche océan et dissemblance.»

⁴³⁰ Aproveitando uma nota certa de Manuel da Costa Freitas, «O tema da *regio dissimilitudinis* nos Sermões de Santo António», in *Colóquio Antoniano*, Câmara Municipal de Lisboa, 1982, p. 137, a propósito do sermão antoniano, podemos dizer que também Agostinho ainda não

Serão pois o aprofundamento dos *mistérios cristãos* e a reflexão sobre a parábola do Filho pródigo que o levarão a distinguir cuidadosamente entre a bondade absoluta do acto criador⁴³¹, condição *sine qua non* de toda a *relação orientada*, e o afastamento voluntário para uma *região longínqua*, isto é, para uma *regio dissimilitudinis*⁴³², *regio egestatis*, em oposição àquela região sólida — *regio similitudinis*, *regio sacietatis*.

Podemos como tal afirmar que esta reflexão temporã de Agostinho *cruza* a sua recente descoberta da ontologia platónica e neoplatónica e a revelação cristã⁴³³. Mas em breve deixará de lado a hesitação. Toda a criação é um acto dadivoso de Deus e a *deficiência* em que nos encontramos é exclusivamente do domínio da vontade. Contudo, esta será uma das dificuldades permanentes do pensamento agostiniano, já que para explicar a deficiência da vontade dirá que

distinguirá «a dissemelhança de natureza que marca a distância radical e por isso mesmo intransponível entre Deus e o homem, e a distância moral constituída por uma voluntária *aversio* ou *elongatio a Deo*, causada pelo pecado».

⁴³¹ Gn 1, 31: «Deus viu tudo o que tinha feito: e era muito bom (...).» Com o seu simbolismo próprio, o *Génesis* afirma ainda a convivialidade própria dessa situação anterior ao pecado já que, pela brisa da tarde, Deus descia ao jardim para conversar com o homem (cf. Gn 3, 8).

⁴³² Lc 15, 13: «(...) et non post multos dies, congregatis omnibus, adulescentior filius peregre profectus est in regionem longinquam, et ibi dissipavit substantiam suam (...).» Este afastamento devido ao vício, lera-o também Agostinho em Plotino — *Enéades*, I, 8, 13: «(...) γίγνεται γὰρ παντάπασιν ἐν τῷ τῆς ἀνομιότητος τόπῳ, ἔνθα δὺς εἰς αὐτὴν εἰς βόρβορον σκοτεινὸν ἔσται πεισών.» («[Descendo até ao fundo do vício] encontramos-nos então completamente no lugar da dissemelhança; entrando nele cai-se num lamaçal obscuro») — o que, sem dúvida, confirmou a sua concepção de que a razão e a revelação tinham a mesma orientação. A expressão surge em *Confessiones*, VII, 10, 16, no contexto da descoberta platónica da realidade espiritual: «Et inueni longe me esse a te in regione dissimilitudinis (...).» A noção pode ser aprofundada em A. E. Taylor, «Regio dissimilitudinis», in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 9 (1934), pp. 305-306; Gervais Dumeige, «Dissemblance», in *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris, 1956, cols. 1330-1346; Étienne Gilson, «Regio Dissimilitudinis, de Platon à s. Bernard de Clairvaux», in *Medieval Studies* 9 (1947), pp. 108-130; J. C. Didier, «Pour la fiche "regio dissimilitudinis"», in *Mélanges de science religieuse* 8 (1951), pp. 205-210; J. M. Dechanet, «Guillaume et Plotin», in *Revue de Moyen Âge latin* 2 (1946), pp. 242-247; Jean Chatillon, «Regio dissimilitudinis», in *Mélanges F. Podechard*, Lyon, 1945, pp. 85-102; Pierre Courcelle, *Les Confessions de s. Augustin dans la tradition littéraire; antécédents et postérité*, Études Augustiniennes, Paris, 1963.

⁴³³ Pese embora a afirmação de Pierre Courcelle, *Recherches...*, p. 252, de que «Néo-platonisme et christianisme sont intimement liés, pour les têtes pensantes de l'Église milanaise, et non opposés comme ont cru les modernes.» Seria importante, no entanto, realçar que a síntese milanesa, no que concerne a Ambrósio, foi feita muito à pressa, já que este Padre, por virtude da sua nomeação episcopal, teve rapidamente de estudar autores (Clemente de Alexandria e Orígenes, sobretudo) que nem sempre se aperceberam da irredutibilidade da experiência cristã em face do platonismo. Porém, a tese de Prospero Alfarié («Moralement comme intellectuellement c'était au néo-platonisme plutôt qu'à l'Évangile qu'Augustin s'était converti», *apud* Goulven Madec, *Saint Augustin et la Philosophie...*, p. 35) não faz muito sentido porque havia em Agostinho a convicção da íntima relação do platonismo com o cristianismo.

foi feita do nada, o que reconduz a problemática a uma quase *mé-ontologia*.

Mas ainda que, por hipótese pouco provável, Agostinho tivesse compreendido desde a conversão os limites do platonismo no que respeita a este tema, a linguagem acaba por traí-lo. Na *Carta 11*, estando a reflectir acerca de um tema cristológico, a Encarnação, considera-a parte da pedagogia divina, como uma concessão ou condescendência de Deus para com o *estado* do homem⁴³⁴. E que estado é este? O de debilidade. E a razão para essa debilidade é logo apontada: «pois caímos da unidade na diversidade»⁴³⁵. Ainda que se pudesse entender esta queda como pecado, a expressão de Agostinho parece-nos mais próxima da noção de *queda* do platonismo.

Em nosso entender, tendo em conta que noutras passagens revela uma diferente compreensão da criação⁴³⁶, a expressão só se compreende como uma

⁴³⁴ *Epistula* 11, 4: «Nemo enim quemquam erigit ad id, in quo ipse est, nisi aliquantum ad id, in quo est ille, descendat.» *Epistula* 12: «Quicquid autem per susceptum illum hominem gestum est, ad eruditionem informationemque nostram gestum est.» *De ordine*, I, 10, 29: «— Quid enim — inquit — Christum Deum negas, qui et ordine ad nos uenit, et a Patre Deo missum esse se dicit? Si igitur Deus Christum ordine ad nos misit et Deum Christum esse non negamus, non solum agit omnia, sed agitur ordine nominamus.» A ideia de que a Encarnação também entra na ordem universal surge ainda em *De ordine*, II, 5, 16. Diz a este propósito Lope Cilleruelo, *Obras Completas de San Agustín*, VIII vol., BAC, Madrid, 1986, p. 67, n. 2, que Agostinho ainda «no está muy informado sobre la teología cristiana del Hijo de Dios. El Verbo, que es identificado con el NOUS de Plotino, asume al hombre sólo "para nuestra información y erudición": es todavía un "Maestro".» Procurando, precisamente, o lugar cristológico da Criação, Marie-Anne Vannier insiste na categoria da Relação para compreender a Criação [cf. Marie-Anne Vannier, «Saint Augustin et la création», pp. 349 ss.; Marie-Anne Vannier, «Conversio, creatio, formatio chez saint Augustin», in *Augustinianum* 2 (1987), pp. 21 ss.; Manuel da Costa Freitas, «Creatio, Conversio, Formatio», in *Didaskalia* 25 (1995), pp. 421-430]. Quando, em *Confissões* XI, 5, 7, pergunta de que modo aconteceu a Criação, responde: «é necessário concluir que falastes e os seres foram criados. Criastes-os pela vossa palavra.» Deus criou *in Principio* que é o Verbo, e por isso a Criação é relação. Analogando com a palavra humana, verificamos que a palavra é aquela realidade espiritual que melhor pode ajudar na compreensão do mistério: «a palavra sai de mim, chega a ti, mas não se retirou de mim.» *De diuersis quaestionibus octoginta tribus*, q. 63, «De Verbo», («*In Principio erat Verbum*, Io 1, 1): «Quod graece λόγος dicitur, latine et rationem et uerbum significat. Sed hoc loco melius uerbum interpretatur, ut significetur non solum ad Patrem respectus, sed ad illa etiam quae per Verbum facta sunt operatiua potentia. Ratio autem, etsi nihil per illam fiat, recte ratio dicitur» (cf. *De Trinitate*, V, 13, 14; *Contra Adimantum*, I). A problemática da relação releva, portanto, da reflexão trinitária. Para um conspecto sobre a questão *vide* Goulven Madec, «Notes sur l'intelligence...», pp. 122.123.127, *et passim*, onde são discutidas as teses de Olivier du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Études Augustiniennes, Paris, 1966; e Ghislain Lafont, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ? Problématique*, Cerf, Paris, 1969.

⁴³⁵ *Epistula* 11, 4: «(...) Ergo cum agantur omnia summa communionem et inseparabilitatem, tamen distincte demonstranda erant propter imbecillitatem nostram, qui ab unitate in uarietatem lapsi sumus.» *De ordine*, II, 11, 31: «Nam ut progressus animae usque ad mortalitatem lapsus est (...).»

⁴³⁶ *De quantitate animae*, 1, 2: «Non ergo sibi aduersatur sententia qua dicimus, et a Deo animam factam, et propriam quamdam habere naturam. Hanc enim eius propriam quamdam naturam et

concessão amigável a Nebrídio, uma inteligência platónica que assim o compreenderia melhor. Nesse sentido, diríamos que ela própria faz parte da pedagogia epistolar, acima notada, de Agostinho em relação a Nebrídio, que esperava trazer ao baptismo. É deste modo que deve ser considerada, sem o que nos surgiria como retrocesso na compreensão da criação, já que aqui a queda não está referida ao pecado, como poderia ainda supor-se, mas à situação ontológica do homem por relação à perfeita unidade Trinitária. É óbvio que nesse sentido a expressão «*lapsi sumus*» era incorrecta, como outros lugares atestam⁴³⁷.

A emergência da categoria da Criação/relação aparece igualmente com clareza na *Epistula* 18, 2, carta já algo tardia em relação a este período⁴³⁸, mas bem elucidativa neste aspecto. «Existe uma natureza mutável no espaço e no tempo, como o corpo; existe outra natureza que não muda no espaço, mas muda também no tempo, como a alma; e há ainda uma outra natureza que não pode mudar nem no espaço nem no tempo, e esta é Deus. O que aqui apresentei como mutável de qualquer modo, chama-se criatura. O que [apresentei como] imutável chama-se criador. (...) Nesta distribuição de naturezas consegue-se observar o que é sumamente, o que é infimamente, mas também é, e o que é em situação intermédia, maior do que o ínfimo e menor que a natureza suma. A [natureza] suma é a própria felicidade; a ínfima nem pode ser feliz nem desgraçada; enfim, a que se encontra no meio vive miseravelmente quando se inclina para a natureza ínfima, e vive em felicidade quando se converte para a natureza suma. Quem acredita em Cristo, não ama o inferior, não se orgulha no mediano, e assim é capaz de aderir ao superior»⁴³⁹. A passagem já revela, de facto, uma maior articulação e aprofundamento da doutrina da alma, bem como a superação da exegese simplista e *ad hoc* feita em

suam, Deus ipse fecit (...)» *Epistula* 12: «Quod ut hic breuiter adtingam, disciplina ipsa et forma Dei, per quam facta sunt omnia, quae facta sunt, filius nuncupatur.» A afirmação de que tudo foi feito pelo Filho, concede à Criação um estatuto bem diferente do de «*queda*».

⁴³⁷ Cf. *Retractationes*, I, 8, 6.

⁴³⁸ A mesma ordem aparece perfeitamente arquitectada em *De quantitate animae*, 34, 77 — «(...) animam humanam non esse quod Deus est; ita praesumendum, nihil inter omnia quae creauit, Deo esse propinquius» —, e mantém-se, por exemplo, no *Sermo* 65, 4, 5.

⁴³⁹ *Epistula* 18, 2: «Est natura per locos et tempora mutabilis, ut corpus, et est natura per locos nullo modo, sed tantum per tempora etiam ipsa mutabilis, ut anima est natura, quae nec per locos nec per tempora mutari potest, hoc Deus est. Quod hic insinuauit quocumque modo mutabile, creatura dicitur; quod inmutabile, creator. Cum autem omne, quod esse dicimus, in quantum manet dicamus et in quantum unum est, omnis porro pulchritudinis forma unitatis sit, uides profecto in ista distributione naturarum, quid summe sit, quid infime et tamen sit, quid medie, magis infimo et minus summo, sit. Summum illud est ipsa beatitas; infimum nec beatum potest esse nec miserum; quod uero medium, uiuit inclinatione ad infimum misere, conuersione ad summum beate uiuit. Qui Christo credit, non diligit infimum, non superbit in medio atque ita summo inhaerere fit idoneus.»

De ordine, de que mais tarde se penitenciará⁴⁴⁰, quando identificara de forma apressada o reino de Cristo que não é deste mundo⁴⁴¹, com o mundo inteligível de Platão, e este mundo, com o mundo sensível. Todavia, com aquela afirmação Agostinho queria sobretudo fazer o elogio de Mónica — que podia, a justo título, ser chamada filósofa pois, mais do que muitos homens ilustres, não era atormentada pelo temor da morte⁴⁴² —, e a apologia da verdadeira Sabedoria criadora, que é Cristo⁴⁴³.

2.2.2. Do mal na ordem

A determinação da ordem, já o dissemos, não pode deixar de ser confrontada com o seu contrário factual, isto é, com a desordem ou, por outras palavras, com o mal. Agostinho tinha disso consciência clara em Cassiciaco, mormente ao redigir *De ordine*.

Já sabemos quanto este problema o atormentou, a ponto de a sua entrada nos maniqueus estar directamente relacionada com a resposta que eles apresentavam para o problema. O facto de ter abandonado os maniqueus, porém, não significa que tivesse encontrado logo uma resposta diferente e racionalmente defensável. Se eles estavam errados nas suas explicações fantasistas, como compreender o mal? O mal não é o irrecusável, o grande, o permanente atentado ao optimismo ontológico⁴⁴⁴ e à pretensão de uma visão una e global da realidade? A sua existência, *ipso facto*, não torna incomportável uma visão una da realidade, sob o risco do absurdo ou da impiedade? Esta era a grande objecção do maniqueísmo ao pretensio monarquianismo católico.

⁴⁴⁰ Cf. *Retractationes*, I, 3, 2

⁴⁴¹ Jo 18, 36: «Regnum meum non est de hoc mundo.»

⁴⁴² *De ordine*, I, 11, 32: «(...) quam summam philosophiae arcem omnes esse confitentur.» Não temer a morte era, precisamente, uma das características mais importantes dos sábios estóico e neoplatónico, como preconiza da 32ª Sentença das *Ἐφορμαί* de Porfírio, o qual “estoicizara” ainda mais a doutrina das virtudes de *Enéades*, I, 2. E Mónica apresenta-se com um ânimo extraordinário nas coisas divinas — *De ordine*, II, 1, 1: «Nobiscum erat etiam mater nostra, cuius ingenium atque in res diuinas considerationes inflammatum animum...»

⁴⁴³ Cf. *Enarrationes in Psalmos*, 121, 5. Aliás, a Criação, como refere Marie-Anne Vannier, «Saint Augustin et la création», p. 356, só se compreende ultimamente no âmbito de uma *filosofia da relação*, que tem o seu modelo na Trindade. «Pour le rendre compréhensible [l'acte créateur] à ses interlocuteurs, il prend l'analogie de la parole. Non seulement la parole est l'instrument de la création, mais elle est aussi l'élément le plus spirituel en l'homme, elle exprime les pensées de l'esprit et du coeur. À travers cette analogie, Augustin montre que la création est essentiellement relation.» Vide Dominique Dubarle, «Essai sur l'ontologie théologique...», pp. 197-288.

⁴⁴⁴ Cf. Maurice Nédoncelle, «L'abandon de Mani par Augustin ou la logique de l'optimisme», *Recherches Augustiniennes. Homage au R.P. Fulbert Cayré*, II vol., Études Augustiniennes, Paris, 1962, pp. 17-32.

A descoberta dos platônicos, no que toca a este ponto, constitui um momento importante na libertação da angústia existencial e intelectual que o mal lhe provocava. Com os platônicos, finalmente, compreendeu que o ponto de partida dos maniqueus estava errado. Antes das perguntas «*donde vem o mal?*» e «*como é possível?*», perguntas que, *de facto*, não questionavam, antes pressupunham, a realidade positiva do mal, é preciso fazer a pergunta essencial: «*o que é o mal?*». Esta metodologia que ele encontrou em Plotino⁴⁴⁵, e que remonta a Sócrates e ao mais lídimo platonismo, abriu-lhe a inteligência para a solução do problema.

Como imaginar o mal, interrogava-se Plotino, se ele se manifesta essencialmente como *ausência* do bem?⁴⁴⁶ Considerando que a ciência é indiferente aos contrários, e sendo o mal o contrário do bem, será mais razoável começar a investigação por aquilo que é, ou seja, começar por procurar o que é o bem para depois, *a contrario*, se poder determinar a natureza do mal.

Então, investigando pela positiva, o que é o Bem? A resposta de Plotino presente sobretudo na sexta *Enéade*, mas também dispersa por outros tratados, retoma o filão platónico da *República*, onde a excelência do Bem escapa a qualquer definição. Ele está para lá do ser e da essência⁴⁴⁷. Todavia, a superabundância deste Bem é difusiva, *irradiante*, *expansiva*⁴⁴⁸, donde que, sem sair de si, se derrama numa longa cascata de seres⁴⁴⁹. De qualquer modo, vai dizendo que a natureza do Bem é *άπλή* e *πρώτη*, isto é, *simples* e *principlal* e, nesse sentido, é o mesmo que o Uno, num ataque directo à gnose e ao dualismo⁴⁵⁰.

⁴⁴⁵ Só depois de resolvida a questão do ser, prévia a qualquer outra, se está em condições de avançar para outras, nomeadamente a da proveniência. *Enéades*, I, 8, 1: «Οἱ ζητοῦντες πόθεν τὰ κακά, εἴτ' οὖν εἰς τὰ ὄντα εἶτε περὶ γένος τῶν ὄντων παρελήλυθεν, ἀρχὴν ἂν προσήκουσαν τῆς ζητήσεως ποιοῦντο, εἰ τί ποτ' ἐστὶ τὸ κακὸν καὶ ἡ κακοῦ φύσις πρότερον ὑποθεῖντο.» («Os que investigam donde vêm os males aos seres em geral, ou a um género de seres particulares, fariam bem em começar primeiro a sua investigação perguntando o que é o mal, e qual a sua natureza.») Fora por causa daquele errado ponto de partida, que Plotino criticara duramente os gnósticos (cf. *Enéades*, II, 9), mentores dos maniqueus neste particular.

⁴⁴⁶ *Enéades*, I, 8, 1: «Εἶδος δὲ τὸ κακὸν πῶς ἂν τις φαντάζοιτο ἐν ἀπουσίᾳ παντὸς ἀγαθοῦ ἰνδαλλόμενον;» («Como imaginam a essência do mal se ele não aparece senão pela ausência de todo o bem?»)»

⁴⁴⁷ Cf. *República*, 509 b; *Enéades*, I, 8, 6: «'Ἄλλ' εἰ οὐσία τὰγαθόν, ἢ τὸ ἐπέκεινα οὐσίας, πῶς ἐστὶν αὐτῷ τι ἐναντίον;» («Mas se o bem é o ser, e está mesmo para lá do ser, como pode ter um contrário?»; cf. também I, 8, 2; VI, 7, 36.40, *et passim*).

⁴⁴⁸ Cf. *Enéades*, V, 1, 1; 2, 1 ss.

⁴⁴⁹ *Enéades*, II, 9, 3: «'Ἀνάγκη ποίουν ἐφεξῆς εἶναι πάντα ἀλλήλοις καὶ ἀεὶ γενητὰ δὲ τὰ ἕτερα τῷ παρ' ἄλλων εἶναι (...).» («Todos os seres devem aparecer uns a seguir aos outros, mas esta sequência é eterna e eles são engendrados; é neste sentido que eles procedem uns dos outros.»)

⁴⁵⁰ *Enéades*, II, 9, 1: «(...) Ἐπειδὴ τοίουν ἐφάνη ἡμῖν ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἄπλή φύσις καὶ πρώτη, πᾶν γὰρ τὸ οὐ πρῶτον οὐχ ἀποῦν, καὶ οὐδὲν ἔχον ἐν ἑαυτῷ, ἀλλ' ἐν τι, καὶ τοῦ ἐνὸς

Se o processo emanativo tivesse ficado pelas hipóstases superiores — «Ἐν, Νοῦς, Ψυχὴ —, estar-se-ia completamente no domínio do divino e não haveria propriamente mal⁴⁵¹, porque os seres e o Bem não são contrários. Esta é a ordem da natureza⁴⁵². «Ora, se tais são os seres, se tal é a realidade que está para além dos seres, o mal não existe nos seres, nem no que está para além, porque as coisas são boas. Resta pois, uma vez que ele existe, que exista naquilo que não é. Ele é de qualquer maneira a forma do não ser. Encontra-se nas coisas misturadas de não ser e participando do não ser»⁴⁵³. Por conseguinte, o mal surge como termo último da processão, que termina na matéria sensível. Esse termo é o mal; aí reside a sua necessidade⁴⁵⁴.

Ora, a *mistura daquelas coisas misturadas*⁴⁵⁵ constitui os seres sensíveis e suas afecções, os quais se situam, por conseguinte, num grau de ser inferior quando comparados com *aquilo que é* em grau sumo. Pode-se, assim, considerar o mal como «falta de medida na medida, como o ilimitado no limite, como o informe na causa formal, como o ser eternamente deficiente em relação ao ser que se

λεγομένου ἢ φύσις ἢ αὐτῆ; καὶ γὰρ αὐτὴ οὐκ ἄλλο, εἶτα ἐν, οὐδὲ τοῦτο ἄλλο, εἶτα ἀγαθόν· ὅταν λέγωμεν τὸ ἐν, καὶ ὅταν λέγωμεν τὰγαθόν, τὴν αὐτὴν δεῖ νομίζειν τὴν φύσιν (...).» («Pareceu-nos pois que a natureza do Bem é simples e principlal, não sendo nunca simples o que não é principlal; ela não contém nada em si mesmo e é qualquer coisa cuja natureza não é de modo nenhum diferente do que se chama Uno. O Uno não é uma certa coisa, da qual dizem em seguida: uma. Tanto quanto o Bem não é uma coisa, da qual se diga em seguida que ela é o Bem. Que se diga Uno ou o Bem é preciso pensar numa mesma natureza.»)

⁴⁵¹ *Enéades*, I, 8, 2: «Καὶ οὗτος θεῶν ἀπήμων καὶ εἰ μακάριος <ὁ> βίος καὶ τὸ κακὸν οὐδαμοῦ ἐνταῦθα καὶ εἰ ἐνταῦθα ἔσται, κακὸν οὐδὲν ἦν.» («Esta é a vida impassível e feliz dos deuses; e não haveria nenhum mal se a realidade aí parasse.»)

⁴⁵² *Enéades*, II, 9, 1: «αὐτὴ γὰρ τάξις κατὰ φύσιν.» («Esta é a ordem conforme a natureza.»)

⁴⁵³ *Enéades*, I, 8, 3: «Εἰ δὴ τοιαῦθα ἐστὶ τὰ ὄντα καὶ τὸ ἐπέκεινα τῶν ὄντων, οὐκ ἂν ἐν τοῖς οὐσι τὸ κακὸν ἐνεῖη, οὐδὲ ἐν τῷ ἐπέκεινα τῶν ὄντων· ἀγαθὰ γὰρ ταῦτα. Λείπεται τοῖνυν, εἴπερ ἐστὶν, ἐν τοῖς μὴ οὐσιν εἶναι οἷον εἶδος τι τοῦ μὴ ὄντος ὄν καὶ περὶ τι τῶν μεμιγμένων τῷ μὴ ὄντι ἢ ὀπωσοῦν κοινωνούντων τῷ μὴ ὄντι.»

⁴⁵⁴ *Enéades*, I, 8, 7: «Τοῦτο εἶναι τὸ κακόν. Ἐξ ἀνάγκης δὲ εἶναι τὸ πρῶτον· ὥστε καὶ τὸ ἔσχατον· τοῦτο δὲ ἡ ὅλη μὴδὲν ἔχουσα αὐτοῦ. Καὶ αὐτὴ ἡ ἀνάγκη τοῦ κακοῦ.» («Este termo não é o mal. Há necessariamente qualquer coisa depois do primeiro, pois há um termo terceiro; este termo é a matéria, que não tem nenhuma parte de Bem. Tal é a necessidade do mal.») (cf. *Enéades*, II, 4, 16; VI, 7, 28). Para este assunto é relevante a recente obra de Kevin Corrigan, *Plotinus' Theory of Matter-Evil and the question of Substance: Plato, Aristotle, and Alexander of Aphrodisias*, Peeters, Leuven, 1996.

⁴⁵⁵ *Enéades*, II, 3, 9: «(...) μὴ τὸ σῶμα εἶναι σῶμα ἐψυχωμένον ἐν ᾧ κρατεῖ μᾶλλον ἢ σώματος φύσις ψυχῆς τι ἴχνος λαβοῦσα (...). Διττὸς γὰρ ἕκαστος, ὁ μὲν τὸ συναμφότερον τι, ὁ δὲ αὐτός. (...) Τὰ δὲ δυσχερῆ διὰ τὴν μίξιν.» («Não é preciso que sejamos este ser composto, este corpo animal onde a natureza do corpo domina e onde dificilmente resta um traço da alma, sendo antes a vida comum da alma e do corpo, a do corpo; tudo o que depende desta vida é corporal. (...) Cada ser é duplo; ele é um composto de alma e corpo, e é o mesmo (...). Os males vêm da mistura.»)

basta a si mesmo. Ele é sempre indeterminado, sempre instável, completamente passivo, nunca saciado, completa indigência. Eis, não os atributos accidentais, mas a própria substância do mal»⁴⁵⁶. Não que a coisa à qual falta algum bem seja má, pois até pode ser perfeita na sua ordem e no seu gênero⁴⁵⁷.

A leitura destes textos deve ter sido como que uma lufada de ar fresco no espírito angustiado e obsidiado de Agostinho. Subitamente, compreendeu que a existência do mal não implica que ele seja uma realidade. Ao invés, o mal é pura ἀπουσία; o seu modo de presença é ausência, *privação*⁴⁵⁸. A afirmação do mal como pura indeterminação e passividade⁴⁵⁹ era um golpe de morte *in radice* da visão maniqueia, onde, pelo contrário, o mal aparecia positivamente como uma realidade activa, interventora, atacante, e onde o bem era eminentemente passivo, objecto das investidas da *Raça das Trevas*. Esta reflexão acerca do mal como privação é um esquema que pode ser aplicado analogamente a outros domínios, por exemplo, ao domínio da estética para compreender a relação entre o belo e o feio. Com efeito, também a fealdade se compreende como *ausência de forma na matéria*⁴⁶⁰; um rosto é feio porque o λόγος não conseguiu *dominar a matéria e esconder a fealdade*⁴⁶¹.

Quisemos, de propósito, deixar falar directamente alguns trechos expressivos do *Tratado sobre a origem dos males*, em *Enéades* I, do tratado *Contra os gnósticos*, em *Enéades* II, e de outros tratados, porque esta solução, que chamámos *ekonómica* por inserir o mal numa ordem mais ampla, e por considerar que é ponto de vista particular que cria a ilusão da realidade positiva do mal⁴⁶², está presente em Cassiciaco e é ela que possibilita uma noção una de *ordo*, a única afinal que pode merecer esse nome⁴⁶³.

⁴⁵⁶ *Enéades*, I, 8, 3.

⁴⁵⁷ *Enéades*, I, 8, 5: «Τὸ γοῦν ἐλλείπον ὀλίγον τοῦ ἀγαθοῦ οὐ κακόν, δύναται γάρ καὶ τέλειον εἶναι ὡς πρὸς φύσιν τὴν αὐτοῦ.» («A coisa a que falta um pouco de bem não é uma coisa má; ela pode mesmo ser perfeita, ao menos no seu gênero.»)

⁴⁵⁸ Cf. a doutrina da στέρησις em *Enéades*, I, 8, 11.

⁴⁵⁹ Cf. Peter Brown, *La vie de saint Augustin...*, p.112.

⁴⁶⁰ *Enéades*, I, 8, 5: «αἰσχος δὲ ὕλην οὐ κρατηθεῖσαν εἶδει.» («A deformidade/fealdade é a matéria quando não é dominada pela forma.»)

⁴⁶¹ *Enéades*, I, 8, 9: «Καὶ δὴ ἐπὶ τῆς ὕλης οἶον αἰσχρόν τι πρόσωπον ἰδόντες οὐ κρατήσαντος ἐν αὐτῷ τοῦ λόγου, ὥστε κρύψαι τὸ τῆς ὕλης αἰσχρόν φανταζόμεθα τῆ τοῦ εἶδους ἐλλείψει.» («Da mesma maneira no caso da matéria: um rosto é feio porque a razão seminal não pôde dominar a matéria e esconder-lhe a fealdade; nós representamos a fealdade pela ausência de forma.»)

⁴⁶² *Enéades*, II, 9, 4: «Οὐδὲ τὸ κακῶς γεγενῆσθαι τόνδε τὸν κόσμον δοτέον τῷ πολλὰ εἶναι ἐναυτῷ δυσχερῆ.» («Não é necessário concordar que este mundo é uma má produção, porque contém muitas coisas que vão mal.»)

⁴⁶³ *Soliloquia*, I, 1, 2: «Deus, qui paucis ad id quod uere est refugientibus, ostendis malum nihil esse.»

Mas a leitura do mal como *ausência* permite, ao mesmo tempo, não só compreender as desordens ou dissonâncias físicas e cósmicas, mas também avançar já com uma tentativa de explicação da origem dos males morais⁴⁶⁴. A alma, em virtude da processão ontológica, está em conúbio com o corpo⁴⁶⁵, ou seja, com a matéria, e isso de certo modo individua-a, diferencia-a, ainda que pelos laços ontológicos esteja naturalmente voltada para a Inteligência, e nesse sentido só deseje o bem. Efectivamente, para Plotino os dois dinamismos essenciais da alma, por natureza, são o desejo do bem e aversão do mal⁴⁶⁶.

Se esse desejo é inequivocamente ontológico, ninguém como o neoplatonismo, no entanto, acentuou a necessidade de consciência desse desejo, de molde à sua assunção com inteligência e liberdade. Não existe qualquer cisão entre *ser* e *conhecer*, mas tão-só entre *ser* e *ignorar*. Conclui-se, portanto, que a gnosiologia é ela própria ontológica. O problema é que a alma, sobretudo quando esquecida da sua essência divina, mas mesmo já depois de desperta e orientada, sempre *produz uma sombra*, precisamente no lado que não está virado para a fonte radiante da luz, que é o lado com que convive com o corpóreo⁴⁶⁷. Só a fusão de um ser na luz evitaria que fosse obstáculo à mesma luz. Por isso, qualquer ser singular provocará sempre alguma sombra. Esta é uma situação incontornável e inelutável dos seres individuados que, deste modo, podem esquecer a totalidade, a qual, paradoxalmente, nunca abandonam. Há aqui, portanto, uma queda da consciência, pois no ponto mais afastado as almas esquecem a sua origem divina⁴⁶⁸. Aí reside a fonte da intemperança, das paixões e ignorância que a impedem de ver com limpidez, porque «a matéria projecta

⁴⁶⁴ Cf. *Enéades*, I, 8, 4.

⁴⁶⁵ Cf. *Enéades*, IV, 8, 8, retomando *Fedro*, 256 b. Dominic O'Meara, *Plotinus. An Introduction to the Enneads*, Clarendon Press, Oxford, 1995, p. 2: «The *Life* [escrita por Porfírio] begins as follows: "Plotinus, the philosopher who was our contemporary, seemed be ashamed that he was in the body. It is because of this attitude that he could not bear to speak about his race, his parents, and his native land".» Este desprezo pelo corpo era partilhado pelo próprio Porfírio, como já vimos, interpretando textos dos diálogos platónicos à luz das ideias aristotélicas e estoicas. É importante a referência de O'Meara (p. 7) na medida em que indica que o esquema ontológico do estoicismo foi adoptado pelo neoplatonismo, o que significa que a ontologia e a ética presentes nos *diálogos de Cassiciaco* estavam em consonância.

⁴⁶⁶ *Enéades*, I, 8, 15: «ἢ γὰρ ὀρεξίς ἀγαθοῦ, ἢ δὲ ἐκκλίσις κακοῦ, ἢ δὲ νόησις καὶ ἡ φρόνησις ἀγαθοῦ ἐστὶ καὶ κακοῦ, καὶ αὕτη ἐν τι τῶν ἀγαθῶν.» («Porque não se deseja senão o Bem, e não se tem aversão senão ao mal; o pensamento e a sabedoria são o conhecimento do Bem e do mal, e eles são em si mesmos um bem.»)

⁴⁶⁷ *Enéades*, IV, 8, 8: «Πᾶσα γὰρ ψυχὴ ἔχει τι καὶ τοῦ κάτω πρὸς σῶμα καὶ τοῦ ἄνω πρὸς νοῦν.» («Toda a alma tem um lado inferior voltado para o corpo, e um lado superior voltado para a inteligência.»; cf. *Enéades*, II, 9, 2). *De ordine*, II, 2, 6: «Sed hanc eius partem per quam istis utitur sensibus (...). Siquidem partem istam quae utitur sensibus, animae esse negare dementis est.» *De ordine*, II, 5, 17: «Ad illam enim uilissimam partem (...).»

⁴⁶⁸ Cf. *Enéades*, V, 1, 1.

a sua sombra sobre ela»⁴⁶⁹. Importa assim acordar o fundo divino da alma, esse *nó* que nunca deixa de estar voltado para o bem. Esta visão compaginava-se bem com as principais ἀρηταιά da ética estoíca⁴⁷⁰ — φρόνησις, αὐτάρχεια, σωφροσύνη, ἀταραξία —, convergência que é notória nestes escritos temporários⁴⁷¹.

Quando atrás se analisou o conteúdo do maniqueísmo, sobretudo o de Agostinho, afirmou-se várias vezes que a crítica à ontologia e à ética maniqueias era uma tarefa da maturidade de Agostinho. Nesse sentido, sugeriu-se que a resposta à pergunta «o que é o mal?» tinha sido começada em Cassiciaco, mas não de todo ali respondida. Contudo, no que toca ao mal moral, o trânsito do plano ontológico para o plano ético já se inicia em Cassiciaco, sendo imediatamente prosseguido em *De libero arbitrio* e em outros escritos antimaniqueus. Importa por isso detectar esses começos de resposta.

Em *De beata uita*⁴⁷², o problema do mal moral já é considerado no plano ético, lugar onde a ontologia neoplatónica e a ética estoíca e doutrina cristã nitidamente se encontram⁴⁷³. Depois de haver afirmado que *todos queremos ser felizes*, e de observar que para todos os desejos, sejam fisiológicos, psicológicos ou espirituais, há objectos correspondentes, Agostinho interroga por que razão alguns homens, também animados por aquele desejo inamissível de felicidade, em vez de procurarem os bens correspondentes à sua melhor parte, vivem

⁴⁶⁹ *Enéades*, I, 8, 4: «Ἐπειτα δὲ καὶ λογιζόμενον εἰ βλάπτειτο, ὅραν κωλύεται καὶ τοῖς πάθει καὶ τῷ ἐπισκοπεῖσθαι τῇ ὕλης καὶ πρὸς ὕλην, ἀλλὰ πρὸς γένεσιν ὅραν νενευκέναι καὶ ὅλως οὐ πρὸς αὐσίαν.» («Além do mais, será que a parte racional não é afectada? As paixões impedem-na de ver; a matéria projecta a sua sombra sobre ela; inclina-a para a matéria; ela dirige o seu olhar não sobre o que é, mas sobre o que devém.»)

⁴⁷⁰ Em *Enéades*, I, 8, 5, Plotino afirma que podemos dominar o mal com a parte imaterial do nosso ser — «κρατεῖν γὰρ αὐτῆς (...) καὶ τοῦτω κρατεῖν δὲ τῷ μὴ ἐνύλῳ ἐν αὐτοῖς ὄντι» («...mas nós podemos dominá-lo — o vício —, dominá-lo pela parte imaterial do nosso ser») —, desde que nos esforcemos por adquirir a virtude e nos separemos do corpo (cf. ainda I, 8, 7; II, 9, 15; a propósito da *moderatio*, *De ordine*, I, 8, 21; II, 5, 14).

⁴⁷¹ Cf. *De quantitate animae*, 16, 27.

⁴⁷² 2, 8.

⁴⁷³ Cf. todo o cap. V da magnífica obra de Michel Spanneut, *Permanence du Stoïcisme...*, pp. 130-178. Observa também Endre von Ivánka, *Plato christianus...*, p. 70, com sobriedade certa: «(...) il faut songer au rôle essentiel et décisif joué, dans le passage de l'ancien platonisme au néo-platonisme, par le schéma ontologique stoïcien (...) On peut presque dire que le néo-platonisme (y compris ce qu'on appelle aujourd'hui couramment le "moyen platonisme") n'est en fait que le remplissement du schéma ontologique stoïcien (à l'origine matérialiste), par un contenu platonicien (spiritualiste). C'est justement dans la version stoïcienne du principe selon lequel "nous approchons, par le centre de nous-mêmes, le centre de tout" (formule de Plotin, *Enéades*, VI, 8, 8) que s'exprime comme une évidence l'impossibilité de concevoir le premier principe (...).» Georges Folliet, «"Deificari otio"...,» pp. 229-230: «Nous retrouvons d'ailleurs chez Augustin les caractéristiques du stoïcisme qui marquent très nettement le platonisme de Porphyre.»

derramados no exterior, joguetes de paixões, o que ultimamente lhes traz infelicidade, mantendo-os *in infirmitatis regione*.

Metaforicamente, pode-se dizer que tais almas estão esfomeadas e, porque não se alimentam do verdadeiro alimento, ficam estéreis⁴⁷⁴. Esta esterilidade, contudo, é bem diferente daqueloutra socrática, fecunda *docta ignorantia* que fazia com que os outros dessem à luz. Naqueles, ao invés, a ignorância manifesta uma indigente tendência para o nada. De facto, este era também o entendimento de Platão quando sustentava que a ignorância é o mal, cujo resultado é a tendência *nadificante*⁴⁷⁵. Correlativamente, o saber é ontologizador, mormente o saber contemplativo⁴⁷⁶. Na medida em que transforma, recria, renova, ontologiza.

Portanto, aqui a compreensão do mal moral não invoca nenhuma outra natureza má, oposta ao ser, mas antes um ser esquecido, desordenado, incapaz de compreender qual é o seu verdadeiro bem. Perdida nessa região de fome — *regio egestatis*⁴⁷⁷ —, a alma estulta caminha para a inanição total, para o nada, pois a *felicidade não pertence aos néscios*⁴⁷⁸. Esta mesma leitura surge reiterada em *De immortalitate animae*: «Omnis autem defectus tenditi ad nihilum»⁴⁷⁹. Vemos, pois, que a génese do mal moral, dito como vício, é remetida para o plano do *fazer*.

Mas se o desejo de felicidade, para se apaziguar, requer a uma felicidade verdadeira — por oposição a todos os seus sucedâneos, felicidades falsas porque efémeras —, importa antes de mais purificar a mente para poder reconhecer a *verdade* que determinará o reconhecimento da verdadeira felicidade. Por outras palavras, requer-se o exercício da filosofia como busca da verdade⁴⁸⁰.

Tentando encontrar uma analogia semântica que valide a argumentação Agostinho, recupera uma antiga etimologia e analisa a *nequitia*, ou seja, a *mãe de todos os vícios*⁴⁸¹, procurando ir ao fundo ontológico desta desordem ética. E que

⁴⁷⁴ Cf. *De beata uita*, 4, 30.

⁴⁷⁵ Cf. *Timeu*, 88 b; *Leis*, 688 a ss.

⁴⁷⁶ Cf. *De quantitate animae*, 33, 76.

⁴⁷⁷ Cf. *De beata uita*, 4, 28; *De ordine*, I, 10, 29: «Miseri, nescitis ubi sumus?»

⁴⁷⁸ Cf. *Epistula* 3, 1; *De immortalitate animae*, 11, 18: «Tamen etiam hoc attendum est, non esse aliam causam huius formidinis, nisi quia fatendum est in defectu quodam esse animum stultum, et in essentia certiore atque pleniore sapientem.»

⁴⁷⁹ Mas nunca se pode chegar ao aniquilamento total, nem no plano físico. *De immortalitate animae*, 7, 12, et *passim*; *De ordine*, II, 7, 13: «(...) aut semper fuit nihil quod dicitur malum, aut si aliquando inuenitur coepisse, quia ordo ipse aut bonum est aut ex bono est, numquam aliquid sine ordine fuit nec erit aliquando.»

⁴⁸⁰ Cf. Étienne Gilson, *Introduction à l'Étude...* p. 1 ss.

⁴⁸¹ *De beata uita*, 2, 8: «Etenim ipsam nequitiam matrem omnium uitiorum ex eo, quod nec quicquam sit, id est ex eo, quod nihil sit, ueteres dictam esse uoluerunt.» (cf. em Cícero, *Tusculanae disputationes*, III, 8, 18, a relação entre *nequitia*, *necquicquam* e *nihil*; cf. Ragnar Holte, *Beatitudo et Sagesse...*, p. 218).

encontra? Que a *nequitia* não é coisa alguma, não tem um ser próprio que lhe corresponda, mas *vive* parasitariamente da ausência, daquilo que positivamente seria de esperar. Assim, em termos éticos, *vício* é essencialmente uma ausência da virtude, tendência para definhar. O contrário de *nequitia* é *frugalitas*, termo proveniente de *frux*, ou seja de fruto, o que manifesta um poder primaveril, gerador, viril, verdadeiro, *naturante*. Nesta dimensão o homem pode ser dito criador porque, de facto, a virtude manifesta-se como potência ontologizadora, *plenitudo*⁴⁸². Em termos éticos o homem é realmente concrador. A partir daqui, pelo menos parcialmente, pode afirmar-se que a solução para o problema do mal moral, que *De libero arbitrio* tematiza, está já antecipada em Cassiciaco, se bem que restem pontos obscuros.

Como estamos a ver, a explicação do vício levou-nos ao ontológico e de lá reconduziu-nos de novo para a dimensão da liberdade. Frente ao maniqueísmo, o homem ganha imputabilidade e responsabilidade; recupera a dignidade daquele que pode prevaricar⁴⁸³. Neste remontar do plano ontológico para o ético, como explica Agostinho a origem da *nequitia*, daquela tendência ética para a dissolução? Dizer que consiste numa escolha errada é andar em círculo. De facto, é um mal preferir em primeiro lugar o que deveria ser preferido em segundo lugar; se se prefere o corruptível ao incorruptível, a alma, por uma espécie de osmose, começa a adquirir essas mesmas qualidades, cujo resultado é diluição progressiva⁴⁸⁴; ao invés, se ordena o querer e, coerentemente com o seu desejo de felicidade, se determina em acordo com o estatuto ontológico das realidades, pelo mesmo princípio de transformação por contágio, a alma adquirirá o seu *modus* próprio, por outras palavras, ontologizar-se-á se mantiver a *vontade posta no que é fixo*⁴⁸⁵.

⁴⁸² *De beata uita*, 2, 8: «Cui uitio quae contraria uirtus est, frugalitas nominatur. Vt igitur haec a fruge, id est a fructu propter quandam animorum fecunditatem, ita illa ab sterilitate, hoc est a nihilo nequitia nominata est.» Ragnar Holte, *Beatitudo et Sagesse...*, p. 219, tenta a aproximação entre *frux* e *frui*, estabelecendo uma ligação ontológica entre a ética, *beata uita* e a contemplação participativa em Deus. Cf. ainda Steven Barbone, «*Frugalitas* in Saint Augustine», in *Augustiniana* 44 (1994/1-2), pp. 5-15.

⁴⁸³ Mas o desejo de saber o porquê da desordem ética, cuja facticidade era incontornável, levará o pensamento agostiniano a uma *quase*-ontologia negativa, única explicação possível para a vontade deficiente, responsável pela mácula *in radice*.

⁴⁸⁴ *De beata uita*, 4, 33: «(...) nihil est [sapientia] aliud quam modus animi (...) ut neque excurrat in nimium neque infra quam plenum est coartetur.»

⁴⁸⁵ *De beata uita*, 4, 25: «Habet enim rerum certissimarum uoluntatem, id est ut quicquid agit non agat nisi ex uirtutis quodam praescripto et diuina lege sapientiae.» *De immortalitate animae*, 11, 18: «Sed si, quod nemini dubium est, tunc est animus sapientissimus, cum ueritatem, quae semper eodem modo est, intuetur, eique immobilis inhaeret diuino amore coniunctus et illa omnium quae quomodo sunt summe maximeque est» (cf. Émilie Zum Brunn, «Le dilemme de l'être et du néant...», pp. 18-24 ss.).

Porém, dissemos acima que estas respostas nos fazem andar em círculo. Se a origem do mal se compreende como subversão no escolher, não no ser, porque a vontade nunca pode subverter a ordem ontológico-antropológica inamissível⁴⁸⁶, sempre se pode perguntar por que razão a vontade escolhe mal. E se se responde «porque foi feita do nada», não se retornou ao ontológico, agora visto como sombra negativa obstaculizante da Criação perfeita?

Não haverá, como refere Régis Jolivet, uma espécie de mal que perde algo da sua *afirmatividade* quando é aquietado como desordem necessária à ordem de um todo? Poder-se-ia alguma vez sustentar que o pecado e a perversão da vontade são necessários à ordem do conjunto?⁴⁸⁷ A solução de *De beata uita* parecia ter resolvido o problema, mas só a jusante. A *nequitia* no fundo é apenas um não querer; *escolher o mal* é essencialmente *não escolher o bem*; o vício é uma ausência de virtude. E assim o mal moral é explicável no esquema geral da *privatio boni* do neoplatonismo. O cerne do problema reside exactamente aqui: um *não querer* (paixão) não é absolutamente diferente de um *querer que não* (acção)?

Aquela tentativa de resolver o problema do mal segundo o *princípio da totalidade* é continuada em *De ordine*. O âmbito global gira em torno das desordens cosmológicas, lugar onde Agostinho tem oportunidade de explicar a sua solução para o que os maniqueus chamam males cósmicos. O seu débito para com a filosofia neoplatónica é aqui igualmente notório.

«Pelo mesmo tempo em que escrevi os livros de *Academicis* escrevi também os dois livros de *Ordine*, nos quais se trata uma grande questão: se a ordem da divina providência inclui todos os bens e os males. Mas como visse que esta matéria era de difícil entendimento, e mais penoso ainda fazer com que a compreendessem, disputando, aqueles com quem a tratava, preferi falar da ordem no saber como se pode progredir das coisas corpóreas para as coisas incorpóreas.»⁴⁸⁸ A presente nota de revisão feita por Agostinho, cerca de trinta anos depois da redacção do *De ordine*⁴⁸⁹, é ainda assim bastante precisa.

⁴⁸⁶ *De quantitate animae*, 36, 80: «Nec tamen ita liberum arbitrium animae datum est, ut quodlibet eo moliens, ullam partem diuini ordinis legisque perturbet.» Além disso, o homem não pode alterar a estrutura ontológica da realidade, não pode pensar sem unidade, não pode não querer ser feliz, e assim por diante.

⁴⁸⁷ Cf. «Introduction au *De ordine*», in *Oeuvres de Saint Augustin*, IV vol., p. 294.

⁴⁸⁸ *Retractationes*, I, 3, 1. Notar que aqui *Contra academicos* passou a *De academicis*, fórmula efectivamente mais neutra, distanciando-se da crítica corrosiva e sarcástica da primeira. Haverá aí ainda um secreto reconhecimento para com a terapia de choque dos académicos, que o curara da sua excessiva credulidade?

⁴⁸⁹ Cf. Teodoro Madrid, «Introducción a las *Retractationes Libri II*», in *Obras Completas de San Agustín*, vol. 40, BAC, Madrid, 1995, pp. 596-598, a propósito de *quando e como* Agostinho terá redigido as *Retractationes*. Tanto quanto se sabe foi em 412, depois de passada a polémica antidonatista, que manifestou o desejo de rever as suas obras (cerca de sete dezenas, nessa altura),

A abertura da obra pode ser encarada, a muitos títulos, como programática⁴⁹⁰. Estão aí presentes em gérmen, as temáticas que o autor irá aprofundar ao longo da obra. Logo a abrir, como a prevenir Zenóbio, a quem a obra é dedicada — mas é claro que a prevenção é para todos nós, seus leitores —, alerta para a dificuldade de compreensão da *ordo rerum*, admonição constantemente reiterada. Mas não só é difícil compreender a ordem das coisas, mas mais ainda transmitir o conhecimento aos outros, seja no que toca a cada coisa em particular, seja quanto ao conjunto de todas as coisas⁴⁹¹.

Por outro lado, Agostinho não tem dúvidas de que o conhecimento da ordem é o que move os espíritos, sobretudo aqueles que, tendo já compreendido parcialmente a razão de certas desordens, continuam a sentir necessidade de avançar na investigação das suas razões. A passagem tem um certo sabor autobiográfico. Agostinho era uma consciência atormentada pelo mal⁴⁹², e mesmo agora, quando começou a compreender a falência das soluções maniqueias, o *porquê* do mal no mundo continua a fasciná-lo. Sente por isso necessidade de insistir: mesmo quem já contempla sem medo os *escolhos e tempestades* da vida, continue a procurar as suas razões. Repare-se como a investigação acerca da ordem ontológica não consegue fugir ao seu contrário. Acaba por debater-se sempre com o *outro-de-si*, com a desordem, de modo particular com aquilo que mais renitentemente parece expressá-la: o mal.

O problema surge de novo neste escrito nos seus pólos extremos: como é que se pode manter a afirmação de que Deus governa todas as coisas, havendo no mundo tanta perversidade?⁴⁹³ A antiga ferida, apesar do bálsamo da fé,

como diz expressamente na *Epistula* 143, 2: «Confesso que me esforço por pertencer ao número daqueles que escrevem progredindo e progridem escrevendo. Se escrevi com menos conhecimento ou cautela, deslizes que não só os outros podem ver e repreender, mas também eu mesmo, na medida em que progrido, não há que admirar-se nem lamentar. (...) Deus me conceda o que desejo, a saber, recolher e mostrar num livro composto para tal fim, tudo o que com razão me desagrada dos meus livros. Então os homens verão quão pouca parcialidade tenho para com a minha pessoa.» Posteriormente (*De dono perseuerantiae*, 21, 55), revendo já os seus escritos, diz que sempre se esforça para que «ninguém siga as suas opiniões senão quando estiverem certos da sua verdade. Daí que tenha agora entre mãos os livros das minhas *Retractationes* (...)» Contudo, apesar de ter começado a rever aos poucos os seus escritos, é a partir de 426, depois de ter designado Heraclio como seu sucessor na sede episcopal, que se pôde dedicar por inteiro a esta tarefa.

⁴⁹⁰ Cf. *De ordine*, I, 1, 1-2, 1-5.

⁴⁹¹ *De ordine*, I, 1, 1: «Ordinem rerum, Zenobi, consequi ac tenere cuique proprium, tum uero uniuersitatis quo coeretur ac regitur hic mundus, uel uidere uel pendere difficillimum hominibus atque rarissimum est.»

⁴⁹² Cf. *Confessiones*, VII, 5.7; Eugène Portalié, «Augustin (Saint)», col. 2271. De facto, um tríptico constitui a obra do filho de Mónica: o problema do mal, e o desejo de ser feliz (questão da alma), ambos conexos com questão da existência e natureza de Deus. São as três faces de um único problema.

⁴⁹³ *De ordine*, I, 1, 1: «(...) quam quomodo fiat ut et Deus humana curet et tanta in humanis rebus peruersitas usqueaque diffusa sit (...)»

permanece aberta ao nível da inteligência. O que nos leva a concluir que se, por um lado, foi a falência interna das propostas maniqueias — sobretudo ao nível científico, quando confrontadas com as opiniões *dos filósofos* — que levou Agostinho a abandoná-las, por outro, foi também a progressiva intuição, mais do que uma evidência, de que o problema se deveria resolver de outro modo.

Daí que, pelo menos metodologicamente, a antiga cisão surja para ser afastada: «os que se inquietam por estas questões quase se vêem na necessidade de crer que, ou a divina providência não alcança estas coisas últimas e inferiores, ou certamente todos os males são cometidos por vontade de Deus»⁴⁹⁴. A alternativa aparentemente só deixa duas saídas. A primeira era a solução maniqueia: partindo da afirmação da realidade do mal, Deus não pode ser responsabilizado por ele porque a sua providência não alcança a totalidade do cosmos. Na segunda, Deus ou é impotente ou sádico. Importava desfazer esta alternativa, também ela colocada de forma maniqueia.

De ordine apresenta o problema desde o início como *uma questão de perspectiva*. Aqueles que explicam os males afirmando que a providência divina não pode abranger tudo — impotência de Deus —, têm uma inteligência particular, *idiota*, pois restringem o seu olhar ao pormenor, sem atenderem ao todo. Procedem como se criticassem um tecelão pela combinação da trama com a urdidura, quando desconhecem a finalidade do conjunto e ignoram como todos os fios concorrem para a beleza do todo. «Nada de diferente acontece aos homens pouco instruídos, que não sendo capazes de abarcar e contemplar com a sua mente estreita a harmonia e acordo universal, se algo os ofende, porque demasiado grande para o seu pensamento, pensam que é uma grande desordem inerente às próprias coisas.»⁴⁹⁵ É clara a orientação *ekonómica* da solução, com

⁴⁹⁴ *De ordine*, I, 1, 1; cf. II, 17, 46. O primeiro passo de Agostinho consistiu em *desfazer* a alternativa *ontologizante* que a pergunta maniqueia supunha. Compreendeu que sem resolver em primeiro lugar a questão acerca da natureza do mal não podia avançar, porque se o mal fosse uma natureza, como os maniqueus pretendiam, não seria possível compaginar isso com a ideia de uma criação boa, levada a cabo por um Deus bom, onnipotente e providente. E neste caso só haveria duas alternativas, *impias* só de pensar: Deus é mau e quer o mal; ou Deus é bom, mas não é onnipotente, e há um princípio maléfico que lhe faz frente (maniqueísmo). A resposta de Agostinho terá de afastar-se de ambas as vias e encontrar uma *terceira via*, difícil; uma *porta estreita* que resistirá bastante ao esforço da razão: (Deus é bom, onnipotente, providente, e o mal existe porque Ele o permite, seja para provar os bons, seja para castigar os maus, e, em ambos os casos, *para dele tirar o bem* (será Mónica quem pela primeira vez aventará a solução em *De ordine*, II, 7, 23, como à frente veremos).

⁴⁹⁵ *De ordine*, I, 1, 2: «Sed hoc pacto si usi tam minutum cerneret, ut in uermiculato pauimento nihil ultra unius tessellae modulum acies eius ualeret ambire, uituperaret artificem uelut ordinationis et compositionis ignarum eo quod uarietatem lapillorum perturbatam putaret, a quo illa emblemata in unius pulchritudinis faciem congruentia simul cerni collustrarique non possent. Nihil enim aliud minus eruditus hominibus accidit, qui uniuersam rerum coaptationem atque

um acento musical que noutros lugares se evidenciará melhor⁴⁹⁶. Os chamados males cósmicos, ou físicos, devem poder integrar-se numa ordem mais ampla, tal como as fimbrias de um manto se entrelaçam desenhando um bordado. Como sempre, a razão por que certos intelectos tardos e estreitos estão cegos para a ordem universal é o *desconhecimento de si mesmos*. Só recolhido sobre si mesmo o *animus* compreende a formosura do todo⁴⁹⁷.

Licêncio irá defender a todo o custo esta tese, e Trigécio, mostrando dificuldades em compreender aquela *solução estética*, a dada altura contradi-lo, introduzindo a objecção clássica: que se poderia dizer de mais ímpio, do que afirmar que os males estão contidos na ordem? Se assim fora, Deus, porque ama a ordem, quererá os males⁴⁹⁸.

Licêncio, cuja ideia de ordem depende em quase tudo da noção de causalidade universal, tem dificuldades em explicar racionalmente como é que a ordem pode incluir os males. Não se consegue determinar se ele conhece ou não a teoria da *στέρησις* neoplatónica. Parece ser claro, porém, que a solução a encontrar não deverá alterar a ideia de Deus. É preciso mudar, por conseguinte, o entendimento que se tem do mal. Ora bem, não se usam na oratória certas antíteses que deleitam o auditório? Do mesmo modo no universo deverá haver contrários de cuja composição surge a harmonia⁴⁹⁹. A analogia do discurso com o universo será também confirmada pela luta dos galos, onde a ordem do conjunto supunha a existência de um vencedor e um vencido⁵⁰⁰. Aliás, o

concentum imbecilla mente complecti et considerare non ualentes, si quid eos offenderit, quia suae cogitationi magnum est, magnam putant rebus inhaerere foeditatem.»

⁴⁹⁶ «Concentum» designa, efectivamente, um *acordo de vozes*, a harmonia de um coro musical (cf. *De musica*, VI, 11, 30).

⁴⁹⁷ *De ordine*, I, 2, 3: «Ita enim animus sibi redditus, quae sit pulchritudo uniuersitatis intelligit, quae profecto ab uno cognominata est.»

⁴⁹⁸ *De ordine*, I, 7, 17: «Quid enim potuit dici magis inpium, quam etiam mala ordine contineri? Certe enim Deus amat ordinem.»

⁴⁹⁹ *De ordine*, I, 7, 18: «Ita quasi ex antithesis quodammodo, quod nobis etiam in oratione iucundum est, id est ex contrariis, omnium simul rerum pulchritudo figuratur» (cf. *De ciuitate Dei*, XI, 18). A comparação tem imensas virtualidades: tal como o nosso discurso, falado e escrito, é um *textum*, isto é, um tecido, uma teia, assim também o universo é realmente um *textum* divino, pois veio a ser do *dizer* de Deus, que assim *teceu* e continua a tecer o *κόσμος*. Por outras palavras, a resolução do problema do mal releva da *teologia da criação*.

⁵⁰⁰ *De ordine*, I, 8, 25: « (...) et in omni motu animalium rationis expertium nihil non decorum, quippe alia ratione desuper omnia moderante (...)» Este exemplo da luta de galos, é tratado de acordo com o princípio apresentado em *Enéades*, II, 9, 9: «Εἰ δὲ γυμνάσιον εἶη νικῶτων καὶ ἡττωμένων, πῶς οὐ καὶ ταύτη καλῶς ἔχει;» «Se há luta e se há vencedores e vencidos, como não dizer que é muito bom assim?» Logo a seguir (*De ordine*, I, 8, 26) Agostinho retira um corolário decisivo da *ordem política*: «Vbi non est lex? Vbi non meliori debitum imperium?» E em *De ordine* II, 8, 20, há uma máxima nitidamente evocativa do *rei-filósofo* — «Rempublicam nolint administrare, nisi perfecti» —, que em II, 20, 54, afirma ser de origem pitagórica.

exemplo da luta dos galos é mais um que Agostinho utiliza para fazer ver aos pupilos a existência daquela *ordem oculta*, que assim se manifesta como admonição às almas.

No dia seguinte, durante uma pequena ausência de Licêncio, Trigécio, demonstrando que não concordava inteiramente com a objecção que ele próprio fizera no dia anterior a Licêncio, responde positivamente a Agostinho, quando este, retornando à questão da ordem, pergunta *se o que o néscio faz, também é feito com ordem*⁵⁰¹. Todavia, quando Trigécio se encontra em apuros para confirmar com exemplos a sua própria tese — *que mesmo a vida dos néscios se encontra ordenada pela divina providência, através da sua lei inefável e eterna*⁵⁰² —, Agostinho vem em seu socorro com uma série de *frescos*: *que existe de mais tétrico que o carrasco, e o seu fero e truculento ânimo? Mas também esse ofício, apesar de degradar a alma, tem lugar necessário nas leis e é necessário para a ordem de uma cidade bem governada. Que há de mais sórdido e vão do que o decoro e as torpezas das meretrizes e dos proxenetas? Faz desaparecer, porém, as meretrizes das coisas humanas e tudo ficará perturbado com a lascívia. Põe as meretrizes no lugar das mães e tudo ficará desordenado*⁵⁰³. Os exemplos são extremados para que não restem dúvidas. Mesmo aquilo que poderia ser considerado objectivamente grandes males, à sua escala, tem lugar na ordem mais ampla onde se integra. E recuperando o exemplo anterior de Licêncio dá uma autêntica lição sobre a liberdade de utilização de figuras de estilo na retórica. *Retirai-as e eis que faltarão os «suavíssima condimenta».* *Utilizai-as em demasia, e eis que tudo fica amargo, podre, rançoso, fastidioso.* A ordem encontra-se assim no justo meio, no equilíbrio, na proporção. Mas um exemplo não cria ciência. Daí a exigência de elevação ao princípio, donde se partira: «Talia, credo, sunt omnia, sed oculos quae-runt»⁵⁰⁴. A solução do problema, efectivamente, manifesta um movimento dialéctico constante entre princípio e exemplo, exemplo e princípio, como se fora um bailado.

⁵⁰¹ *De ordine*, II, 4, 11: «Sed ad ordinem redeamus (...). Illud enim etiam ex uobis requiro, utrum quaecumque agit stultus, ordine uobis agere uideatur.»

⁵⁰² *De ordine*, II, 4, 11: «Namque omnis uita stultorum, quamuis per eos ipsos minime constans minimeque ordinata sit, per diuinam tamen prouidentiam necessario rerum ordine includitur et quasi quibusdam locis illa ineffabili et sempiterna lege dispositis, nullo modo esse sinitur ubi esse non debet.»

⁵⁰³ *De ordine*, II, 4, 12: «Quid enim carnifice tetrius? Quid illo animo truculentius atque dirius? At inter ipsas leges locum necessarium tenet et in bene moderatae ciuitatis ordinem inseritur estque suo animo nocens, ordine autem alieno poena nocentium. Quid sordidius, quid inanius decoris et turpidinis plenius meretricibus, lenonibus caeterisque hoc genus pestibus dici potest? Aufer meretrices de rebus humanis, turbaueris omnia libidinibus: constitue matronarum loco, labe ac dedecore dehonestaueris.» E os exemplos continuam.

⁵⁰⁴ *De ordine*, II, 4, 13.

A isto podemos chamar de *solução econômica* para o problema do mal. Poderíamos também chamá-la *solução estética*, pois o equilíbrio ou acordo de elementos é constitutivo da noção agostiniana de beleza⁵⁰⁵. Se a musicalidade e a rítmica retóricas diziam respeito ao ouvido, a experiência é transferível para a visão, ou mesmo para toda a sensibilidade. E então não diremos ser a beleza a congruência de partes — *coaptatio partium* — com uma suavidade de cores?⁵⁰⁶ Os exemplos continuam em todas as artes: arquitetura, na pintura, no teatro, dança, e assim por diante. Em todos os domínios, a fealdade, a desarmonia, a dissonância, a arritmia, *malgré tout*, acabam por contribuir para a beleza, a harmonia, a consonância, a ordem do conjunto⁵⁰⁷. Acompanhemos ainda *pari passu* como esta solução foi construída em *De ordine*.

2.2.3. De ordine quaerendo

Os ditos *diálogos filosóficos* de Agostinho em certo sentido podem ser comparados com os de Platão. Com efeito, os diálogos platônicos começam por nos apresentar um cenário perfeitamente verosímil (ginásio, ágora, casa particular, passeio) no qual, durante um desenvolvimento dramático absolutamente plausível, surge a questão que traveja toda a conversa. Normalmente, o problema consiste em encontrar a definição essencial (εἶδος) de uma virtude (a justiça, a coragem, a beleza, a piedade, o conhecimento, e assim por diante). Esta estilização repetida indica-nos, porém, que o diálogo platônico, mau grado a sua naturalidade e verosimilhança, é uma perfeita elaboração literária e dramática, possível devido à superior mestria de Platão.

Os diálogos de Agostinho, por seu turno, não têm menos plausibilidade e verosimilhança, não devido à sua perfeição dramática e literária, mas porque o núcleo do diálogo foi efectivamente real. É a partir daqui que os diálogos se afastam. Enquanto a liberdade criativa de Platão lhe permitia architectar e conduzir um diálogo até onde quisesse, com um fio condutor perfeitamente dominado e nunca perdido, o diálogo de Agostinho sofre as consequências da sua realidade. As situações são concretas, prosaicas mesmo, quase nos fazendo participantes no ambiente de Cassiciaco. Tal como em Platão, é normal

⁵⁰⁵ Vide Maria Bettetini, *Ordine, musica, bellezza*, Rusconi, Milano, 1992; Agustín Uña Juárez, «San Agustín ante la belleza. Claves de interpretación», in *Religión y Cultura* 42 (1995), pp. 577-595; Agustín Uña Juárez, «Carmen Universitatis». *Nociones y textos de San Agustín sobre la belleza*, Ediciones Clásicas, Madrid, 1997.

⁵⁰⁶ *De ordine*, II, 11, 33: «Sed ad oculos quod pertinet, in quo congruentia partium rationabilis dicitur, pulchrum appellari solet. Quod uero ad aures, quando rationabilem concentum dicimus cantumque numerosum rationabiliter esse compositum, suauitas uocatur proprio iam nomine.» *Pulchritudo* «congruentia partium cum quadam coloris suauitate» (cf. *De uera religione*, 32, 59).

⁵⁰⁷ *De ordine*, II, 11, 34: «Quod late patet ac pene in omnes artes operaque humana diffunditur.»

que uma questão se imponha como aglutinadora da investigação. Mas o desenvolvimento é lento, sinuoso, por vezes cansativo, com avanços e recuos, e contínuos *excursus*⁵⁰⁸. *De ordine* não é excepção a este quadro. Tudo começa de maneira bastante natural, como que a convidar-nos à compreensão de que as questões ontológicas e metafísicas arrancam da medula concreta do simples e humano viver.

No seio de uma vigília nocturna em que Agostinho reflectia sobre a desordem moral da sua vida anterior⁵⁰⁹, algo inesperado acontece que desencadeia a longa investigação sobre a essência da ordem, e como a mesma se pode conhecer. Importa acentuar este contexto na medida em que, cumprido o diálogo, a reflexão retorna ao problema ético inicial. Tal *procedimento circular* indica-nos claramente a preocupação central de Agostinho. Não cuida de conhecer por conhecer; o que lhe interessa é reformar a vida. Determinar a ordem do conhecer e a ordem do ser, têm como escopo essencial uma conversão ético-religiosa. Na ordem da intenção, portanto, quer as reflexões epistemológicas, quer as ontológicas, subordinam-se à finalidade única da *rectitudo vitae*, único caminho para a *plenitudo felicitatis*.

Assim, no meio daquelas orações e reflexões nocturnas, eis que um ruído descompassado fere o ouvido musical de Agostinho: as águas da calha, junto à sala de banhos, ora caem com mais ruído, ora com menos. Àquela hora da noite — esta ia já na segunda parte —, a diferença intriga Agostinho, que decide ir investigar as razões. Na simplicidade do evento vai uma lição de ontologia: atento à realidade que lhe aparece, Agostinho procura avançar para o fundamento *do que* aparece, para o plano ontológico. Quando vai investigar⁵¹⁰, sem atinar com uma causa para explicação da diferença do estrépito da água, descobre Licêncio também acordado, a tentar afugentar uns ratos que não o deixavam dormir.

Estes dois episódios tão simples, ao mesmo tempo que nos dão uma imagem realista e natural do acontecer em Cassiciaco, também nos convencem quanto à veracidade histórica do núcleo do diálogo⁵¹¹. E eles serão os catalisadores da discussão que se seguirá, pois em ambos — queda-d'água e existência de ratos importunos —, parece descobrirem-se sinais de uma (des)ordem mais ampla.

Então Agostinho, vendo a *escola reunida*⁵¹², procura iniciar uma lição de filosofia a partir destes factos. Pergunta se lhes ocorre alguma razão que expli-

⁵⁰⁸ Parece-nos que Agostinho teria algumas dificuldades em escrever uma tragédia.

⁵⁰⁹ *De ordine*, I, 3, 6: «(...) Sed nocte quadam cum euigilassem de more mecumque ipse (...)»

⁵¹⁰ Porque a investigação da verdade era agora a sua tarefa principal. *De ordine*, I, 3, 6: «nam id mihi amore inueniendi veri iam consuetudinem verterat, ita aut primam (...)»

⁵¹¹ Françoise Lejard, «Estudio literario...», p. 372, considera o episódio uma *fição literária*, mas não apresenta razões.

⁵¹² Alípio e Návigo estavam em Milão, e Trigécio, que entretanto tinha acordado, estava soerguido no leito.

que o ruído descompassado da água. No fundo, procura uma ordem mais ampla que possa explicar aquilo que, para já, lhe aparece como desordem.

Tendo em conta que estavam no Outono, Licêncio não tem dificuldade em encontrar uma possível causa⁵¹³: devem ser as folhas das árvores que, ao caírem, se vão acumulando na levada, até serem arrastadas pela força da água contida, o que faz recomençar ciclicamente o processo⁵¹⁴. A explicação é plausível e Agostinho aceita-a sem discussão, até porque não lhe ocorre uma melhor e o que importa não é solucionar este caso particular. Contudo, o exemplo é paradigmático e indutor da reflexão mais ampla que se seguirá. Caso particular, é verdade — daí que nem se saiba se foram verificar a tese de Licêncio —,

⁵¹³ Licêncio, mais à frente, invocará um *ordo occultus* que integraria quer a queda de água, quer o rato barulhento (cf. *De ordine*, I, 11, 33; II, 4, 12). Contudo, como se afirmou, inicialmente confunde *ordem universal* e *causalidade universal*, o que cria algumas dificuldades na progressão da investigação.

⁵¹⁴ Tendo em conta o tema da obra, o simbolismo do evento é extraordinário. Mais à frente (I, 5, 14), Licêncio, um pouco a brincar, alude aos Caldeus como os únicos em que alguém acreditaria na interpretação da queda das folhas. Refere muito a propósito Jean Doignon, «*Le De ordine...*», p. 120: «Tout est si lié qu'un événement comme le présent dialogue a pu être prédit, cette perspective digne des "Chaldéens" (1,5,14) étant la logique du stoïcisme (cf. Cicéron, *De divinatione* 2, 8, 21), et que l'incident de l'envol en désordre des feuilles, incident qui a déclenché le présent débat, se présente comme un signe révélateur de la "succession" infaillible des choses.» Quiseram outros ver (cf. Hans Heinrich Gunnermann, «Literarische und philosophische Tradition im ersten Tagesgespräch von Augustinus' *De ordine*» in *Recherches Augustiniennes*, Supplément à la *Revue des Études Augustiniennes* [s.d.], pp. 194-195; cf. Jean Doignon, «*Le De ordine...*», n. 49, p. 120), e com muita pertinência, nesta invocação da mântica relativa à *uolitatio* das folhas, uma reminiscência da actuação da Sibila de Cumas. Cf. *Eneida*, 3, 441-452; Denis House, «San Agustín y el platonismo de Virgilio», in *Augustinus* 31 (1986), pp. 131-137. Por um lado, se este último autor mostra o que Agostinho valoriza e desvaloriza no platonismo — a limitação ao *De ciuitate Dei* tolhe muito o propósito —, por outro nada adianta relativamente ao *platonismo de Virgílio*, o que seria de esperar. De facto, com a relevância dada à *uolitatio*, Agostinho escolhia um dos símbolos mais ricos para expressar a existência de uma ordem oculta por detrás dos acontecimentos, aparentemente anódinos. Um dos oráculos da Antiguidade situava-se em Dodona, Épiro (Tesprótida), e a mensagem a ser interpretada pelo sacerdote era justamente o ciclar que o vento produzia, ao passar pela folhagem do Carvalho de Zeus (para a importância do carvalho noutras tradições religiosas da Antiguidade — Júpiter capitolino, em Roma; de Ramowe, na Prússia; de Perun, nos Eslavos; de Mambré, na tradição patriarcal de Israel... — vide Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, «Carvalho», «Folha», «Vegetal», in *Dicionário de Símbolos*, pp. 165.334.678). Nesse contexto mântico encontramos Ulisses, por duas vezes, na *Odisseia* a auscultar a vontade de Zeus no carvalho (XIV, 327; XIX, 296). A dimensão da ciclicidade que rege o mundo vegetal possibilita igualmente a previsão, eventualmente a adivinhação, o que o ambiente outonal de Cassiciaco também sugere. Para além destas interpretações, importa referir a relevância antropológica da passagem. Efectivamente, a folha que cai ao vento é um símbolo privilegiado da situação precária do homem; passageira como a queda de uma folha é a sua duração: aparece, faz um pequeno ruído, e desaparece. Contudo, o *arbitrium secretissimum majestatis* conduz quer um, quer outra (*De ordine*, I, 1, 2; SI 8, 5).

importa sobretudo pelo que desencadeia. Além disso, convém ressaltar este ponto de partida, para reiterar o que já atrás afirmámos: Agostinho não menospreza a exterioridade, princípio abundantemente confirmado por *De ordine*, ao arrancar de um aparente *acaso da natureza*. A sua alma de esteta, tão sensível à formosura, amiúde se encantava com o tardio dourado da paisagem lombarda. Importa atender à ordem do mundo, não para aí ficar, obviamente, mas para lhe procurar o fundamento. E se, inequivocamente, todo o esforço se orienta *ab exterioribus ad interiora*, precisamente por isso, para ter perfeito conhecimento do ponto de partida, importa considerar a exterioridade, os *vestigia Dei*. Se uma *physica* não é o centro das suas preocupações e reflexões, uma visão dialéctica da realidade nunca poderia esquecer o exterior, nem que fosse o cair de uma simples folha, motivo que em *De ordine* é o lugar *fulcral* na ascensão para a ordem universal e inteligível, qual primeiro degrau da *escada de Salomão*⁵¹⁵.

Contudo, bom pedagogo, Agostinho decide mostrar-se admiradíssimo com a resposta de Licêncio, admiração que não deixa de espantar, por seu turno, o próprio Licêncio, pois nem pensara que pudesse haver qualquer relevância num evento tão comum. Todavia, interroga-o Agostinho, *não é de causar admiração que algo ocorra fora da ordem manifesta das coisas?*⁵¹⁶ A resposta de Licêncio é programática e constituirá o núcleo de investigação de todo o diálogo. Agostinho dissera bem ao referir *fora da ordem manifesta*. De facto, aparentemente há coisas que poderíamos dizer estarem fora da ordem. Todavia, com uma decisão que enleva e espanta Agostinho, Licêncio não aceita que algo possa estar fora da ordem⁵¹⁷. Vejamos, porém, o que o cultor das musas está a supor por detrás de uma tirada tão excelente.

Agostinho fica agradado, pois vê aqui uma boa oportunidade de *baptizar*⁵¹⁸ a providência estóica e neoplatónica e introduzir-lhe a noção cristã de Provi-

⁵¹⁵ Daí que não possamos concordar completamente com Henri-Irénée Marrou, *Saint Augustin...*, pp. 233-234: «L'âme humaine, sa nature, ses besoins; Dieu qui explique l'une et comble les autres: voilà tout ce qu'Augustin veut savoir. Dans cette perspective il n'y a pas de place pour le monde et la science qui l'exploire. Insistons sur ce point: la philosophie augustiniennne est un *de anima*, *de Deo*; il n'y a pas de place chez elle pour un *περί κόσμου*.» Contudo, depois de uma afirmação tão taxativa, que ignora a visão dialéctica de Agostinho, o próprio autor reconhece que nem sempre Agostinho seguiu tais princípios em todo o seu rigor (cf. *Epistula* 11, 2: 118, 3).

⁵¹⁶ *De ordine*, I, 3, 8: «Vnde enim solet — inquam — oboriri admiratio, aut quae huius uitii mater est, nisi res insolita praeter manifestum causarum ordinem?»

⁵¹⁷ *De ordine*, I, 3, 8: «Praeter manifestum — inquit — accipio; nam praeter ordinem nihil mihi fieri uidetur.»

⁵¹⁸ Jean Doignon, «L'émergence de la notion d'"ordre très secret"», p. 253: «Au premier livre du *De ordine*, Licentius défend une conception d'un ordre "patent" dans les choses d'une orthodoxie très stoïcienne, qui n'emporte guère l'adhésion d'Augustin. Celui-ci, principalement dans la préface du *Contra Academicos*, reconnaît à la fortune le mérite de nous donner, par ses coups imprévus, des "signes" qui traduisent, pour le commun des hommes, une "assistance" de Dieu

dência, porque Licêncio, efectivamente, está a pensar na noção estóica de providência, pensada à maneira de uma *ordo causarum universalis*⁵¹⁹. Isto é notório até em função do percurso literário e retórico que está a fazer com Agostinho⁵²⁰, e que este entende como *exercitatio animi* para voos mais altos. Contudo, não esqueçamos a observação de Étienne Gilson: o *fatum* — Destino — já havia sido duplamente cristianizado por Calcídio. Primeiro porque submetido à providência divina; segundo, porque respeita as naturezas e as vontades⁵²¹.

Não há dúvida, porém, que a resposta de Licêncio o eleva muito acima do Hélicon, até a um ponto onde nem ele mesmo tem consciência, pois a seguir mostra-se pouco disponível para aprofundar a noção de *ordem* que dera, temendo Agostinho que Píramo e Tisbe o distraiam do caminho ora iniciado⁵²².

à notre égard. Mais au-delà de la lisibilité de celle-ci dans le "monde des sens", ceux qui veulent connaître la "vérité" découvrent l'"ordre très secret" d'une "providence divine".» Esta *ordem oculta* surge também na *apologia da tempestade*, em *De beata uita*, I, 1, meio de que a providência se serve para a *conversio* do homem

⁵¹⁹ Esse desiderato, porém, não é sempre óbvio, pois em certos momentos não é clara a relação entre o poder divino e a Τυχή. Não se acusa Agostinho, nas *Retractationes*, de ter cedido demais à Fortuna? *Retractationes* I, 3, 2: «Verum et in his libris displicet mihi saepe interpositum fortunae uocabulum (I, 11, 31; II, 9, 27; II, 19, 51).» No livro segundo, porém, a definição de Agostinho é *perfeitamente cristã* — *De ordine*, II, 5, 15: «(...) nos ordine diuinae prouidentiae gubernari.» Em *De immortalitate animae*, 8, 14, afirma que o criador «non enim fecit, atque discessit effectumque deseruit.» Para um aprofundamento da questão, cf. Pierre Hadot, *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres*, Paris, Études Agustinienes, 1971 (cap. sobre os diferentes esquemas da relação *Providência-Mundo*); Jean Doignon, «L'émergence de la notion d'"ordre très secret" ...», p. 243: «La retouche que Licentius, presque aussitôt, introduit dans cette définition est assez révélatrice d'une philosophie de l'ordre qui se veut strictement stoïcienne: "L'ordre, dit-il, est ce par quoi est conduit tout ce que Dieu a constitué.» Além disso, também Mário Vitorino, em *Adversus Arium*, I, 46; II, 12, realçava a conformidade entre a doutrina neoplatónica e a doutrina dos *livros santos*, isto é, o cristianismo (cf. Charles Boyer, *Christianisme et néo-platonisme...*, p. 65).

⁵²⁰ Licêncio e Trigécio eram alunos de Agostinho em Milão, que ele não quis deixar não só por amizade com os seus familiares, mas por considerar que os poderia conquistar para a filosofia.

⁵²¹ Étienne Gilson, *La Philosophie au Moyen Âge: des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle*, Paris, Payot, 1944, p. 118: «*fatum ex providentia est, nec tamen ex fato providentia.*»

⁵²² Cf. Ovídio, *Metamorfoses*, IV, 55 (*De Pyramo et Thisbe*). Para a influência de Ovídio em Agostinho, cf. José Oroz Reta, «La influencia de Ovidio en San Agustín», in *La Ciudad de Dios* 200 (1987), pp. 639-647. O autor conclui que é difícil detectar influência directa e presença explícita do poeta de Sulmona em Agostinho, até porque (p. 644) «tanto en nuestros tiempos como en la época de San Agustín, las noticias acerca de los mitos o de las historias constituyen una especie de patrimonio cultural común entre los círculos cultos de todos os tiempos.» Todavia, o *argumentum e silentio* nunca pode ser só por si decisivo. Também é provável que, acerca da história dos amores trágicos de Píramo e Tisbe, Agostinho não conhecesse só a versão de Ovídio, já que havia duas (p. 642) «seguramente independentes entre si.» Não há dúvida, porém, que o mestre de retórica milanês devia ter lido as obras de Ovídio, e deve ter comentado alguns dos seus poemas com os alunos. É quase impossível que um *rhetor* da altura desconhecesse as

Mas Agostinho quer clarificar e aprimorar a afirmação de Licêncio, jóia extraordinária que este desperdiça. Inteligente, porém, logo se apercebe da relevância do que está em questão — indício de que a *philosophia* começara a fazer os seus efeitos —, e aceita a admonição de Agostinho. *De facto*, começa a pensar, *como não a aceitar, quando ela também não pode estar fora da ordem oculta que defendera?* E, invertendo um aforismo de uma obra de Terêncio, onde Parmenone se lamentava por quase se ter perdido, exclama: «talvez hoje me encontre a mim mesmo»⁵²³. Por detrás da aparente coincidência de acasos, está uma ordem em que crê e que o conduz, mas que ele desconhece, pelo que, mais dócil ao acontecer, decide-se investigar a verdade, isto é, dedicar-se à *philosophia*, pois só nela se pode esperar encontrar a *vera et inconcussa habitatio*⁵²⁴.

Ressalte-se o plano em que Licêncio se esteve a mover até aqui: não foi num plano probatório, racional, mas num plano de crença. O que fez, provavelmente a partir dos seus estudos literários, foi dar voz à intuição que nele borbullava e que o levava a afirmar a existência de uma ordem universal a que nada escapa. Esta era uma convicção estóica comum, pública, cultural, que qualquer um poderia partilhar.

Instado a dar razões dessa crença, resistira aparentemente por ser necessário um esforço árduo. Apenas a insistência de Agostinho o leva a decidir sustentar a tese⁵²⁵ — tese do próprio Agostinho, que a atacará como *advogado do diabo* apenas para a reforçar.

Solicitando também a consideração de Trigécio sobre o assunto, este declara-se igualmente partidário da existência de uma ordem universal, como atrás ficou estabelecido. Todavia, ainda nota no assunto muitas incertezas. Por isso aconselha: *trate-se o assunto com suma diligência*. Agostinho nada tem a objectar. Pelo contrário, consola-o dizendo-lhe que as incertezas são de todos.

Metamorfoses ou os *Fastos*, (p. 646) «pero se nos autoja muy aventurado afirmar categóricamente la influencia del poeta (...) en San Agustín.» (p. 647) «Como conclusión de todo esto, debemos afirmar que no consta del influjo de Ovidio en las obras de San Agustín, aunque podamos admitir en algunos casos una cierta "presencia literal", si así podemos expresarnos. Dónde están las huellas ciertas y evidentes de la influencia ovidiana en las obras agustinianas, es una cuestión que no podemos precisar.» Para a presença da cultura clássica — poesia e prosa —, em Agostinho ver a excelente bibliografia da n. 1, p.639; cf. do mesmo autor, «San Agustín y la cultura clásica», in *La Ciudad de Dios* 200 (1987), p. 29, e James O'Donnell, «Augustine's Classical Readings», in *Recherches Agustinienes* 15 (1980), pp. 144-175.

⁵²³ *De ordine*, I, 3, 9: «ego hodie forte inveniar.» *Eunuclus*, 1024: «Parmenone — Egomiet me indício miser quasi sores hodie perii.»

⁵²⁴ Aceita, portanto, defender a afirmação que proferira. *De ordine*, I, 3, 9: «(...) roga quod uis: defendam, quantum possum, ordinem rerum nihilque praeter ordinem fieri posse asseram.»

⁵²⁵ *De ordine*, I, 4, 11: «Iam — inquit — interroga, oro te, si possim hoc tantum nescio quid explicare, et tuis uerbis et meis.»

Licêncio não aceita: *ele não tem incertezas; sabe que tudo é regido pela ordem*. Apenas ainda não é capaz de dar conta disso racionalmente — debate-se entre uma certeza interior e uma incapacidade de argumentação convincente —, pelo que só obrigado pela razão deixará tal posição. É curiosa a posição de Licêncio: invoca uma certeza interior inabalável, mas é incapaz de a comunicar e traduzir logicamente. Impõe-se a acção de Agostinho.

Tendo ganho altura e inserido a irregularidade da água numa busca mais vasta acerca da ordem/desordem da realidade⁵²⁶, estamos em condições de retornar ao exemplo. Ora bem, se dissermos que a água corre com ordem porque avança nas calhas de madeira, feitas pelos homens que visam aproveitá-la para múltiplas finalidades, muito bem! Então nisso manifesta-se uma ordem. Agostinho dá aqui um passo muito importante na determinação da essência da ordem: esta pode ser encontrada não só pela razão explicativa anatréptica, mas pela causa final que se visa.

Porém — lança a isca com manha e ênfase —, para explicar que as folhas das árvores caiam deste ou daquele modo, com a miríade de imponderáveis que tal supõe, e que tenham produzido tal ou tal efeito, não será mais razoável invocar o acaso? Como é que tal evento pode ter relação com a ordem?

A resposta de Licêncio ficou famosa porque explicita directamente o *princípio de razão suficiente*, confirmando o que dissemos atrás, ou seja, que ele identifica *ordem universal* com *causalidade universal*. Tudo o que acontece tem de ter uma causa suficiente para acontecer, caso contrário não poderia acontecer⁵²⁷. Isto *entra pelos olhos do espírito adentro*, redarguiu Licêncio⁵²⁸. Esta resposta, porém, adia o problema, já que não se adequa à pergunta, ainda que pareça responder-lhe. Ninguém disse que o que acontece não tenha que ter um causa, mas apenas se questionou se essa causa, e o que acontece em geral, está ou não em conexão harmónica com tudo o que acontece no universo. Licêncio mostra assim que não compreendia totalmente a noção estóica de providência e se

⁵²⁶ É assim precisamente que Agostinho se lhe refere em *Retractationes*, I, 3, 1: «Per idem tempus (...) libros de Ordine scripsi, in quibus magna quaestio uersatur, utrum omnia bona et mala diuinae prouidentiae ordo contineat.»

⁵²⁷ *De ordine*, I, 4, 11: «Quasi uero — inquit ille — aliter atque ceciderunt debuisset aut potuisset cadere cuiquam uideri potest, serenissime intuendi nihil posse fieri sine causa. Quid? (...)» A posição das árvores, a disposição dos ramos, o peso das folhas, a influência dos ventos, a suavidade da queda, etc., o *porquê* disso tudo escapa ao nosso conhecimento. Mas quem não vê que tal desconhecimento não é impeditivo que haja uma causa? Só que o problema não estava na existência da causalidade em geral, mas que houvesse uma finalidade em todo o processo causal.

⁵²⁸ *De ordine*, I, 4, 11: «Latent ista sensus nostros, penitus latent: illud tamen quod aggressae quaestioni satis est, nescio quomodo animum non latet, nihil fieri sine causa.» — «Até aqui não chega a potência dos nossos sentidos e são coisas inteiramente ocultas; mas não sei como, o que basta para a nossa questão, é patente aos nossos olhos que nada acontece sem razão.» (Agostinho faz um trocadilho com o duplo significado de *sentir*: sensível e inteligível).

fixara apenas no aspecto causal. O seu estoicismo era ingénuo, comum, literário. E recusa dar razões da sua crença *porque a nossa ignorância é abissal perante o operar inteligente da natureza*⁵²⁹. Era a sua única saída. Poderia retorquir com esquema proposto pela Escritura (criação e providência), mas provavelmente ainda o desconhecia em profundidade. Assim, apenas afirmando sem procurar dar uma demonstração razoável, deixa o ónus da prova para aos contraditores.

Agostinho anue com gosto e, com aparente displicência, a partir da afirmação tão categórica de Licêncio de que toda a *natureza resplandece de ordem*, pergunta com que utilidade a natureza criou árvores infrutíferas⁵³⁰. Isto é uma nova armadilha que Agostinho lança⁵³¹. Se, apressadamente, Licêncio apresentar as múltiplas utilidades das árvores infrutíferas, Agostinho avançará com outros exemplos onde a utilidade-finalidade começará a ser mais dificilmente sustentável. Assim, e perante a precipitação de Trigécio, que pretende avançar logo com inúmeros exemplos de utilidade das árvores infrutíferas, Licêncio, mais cauto, revelando ser um hábil contendor, prefere deixar que Agostinho prove o que diz⁵³².

Todavia, uma vez aqui chegado, também Agostinho tergiversa: abandona a posição de *advogado do diabo* que metodologicamente assumira, e concorda com a posição de Licêncio⁵³³. Não porque faltassem argumentos contra a afirmação de que em tudo se manifesta a ordem. Agostinho compreende, porém, que qualquer resposta nesse sentido, ao limite, culmina no maniqueísmo, ou numa ideia de Deus incompatível com a filosofia e a religião. E acima de tudo, o ex-ouvinte estava mais apostado em combater o erro maniqueu, do que em explicar aos seus jovens pupilos os argumentos com que os maniqueus defendiam o indefensável.

Na viragem Agostinho reitera e aprofunda o que até aí Licêncio defendera: a queda das folhas e o ruído das águas foi como que uma admoção da natureza, inserindo-se na ordem universal⁵³⁴. Licêncio como que tomado por

⁵²⁹ *De ordine*, I, 4, 11: «Et hic respondebo nos parum uidere; nam temerariam, quae illas genuit, nequaquam esse naturam.»

⁵³⁰ Do ponto de vista argumentativo a pergunta parece um pouco despropositada, mas veremos que se revela importante. Além disso, parece haver aqui já uma certa intencionalidade moral, pelo menos implicitamente, quando o exemplo evoca Lc 13, 6-9 — parábola da figueira estéril. Mas com este exemplo ele quer ainda lançar uma armadilha a Licêncio.

⁵³¹ Agostinho pretende que eles pensem que ele considera como única finalidade das árvores dar fruto. Logo, as infrutíferas seriam inúteis e estariam *a mais* na ordem cósmica.

⁵³² *De ordine*, I, 5, 12: «Ipse potius nos doceat, quomodo aliquid fiat quod non causa praecesserit.»

⁵³³ *De ordine*, I, 5, 13: «Non enim iam me necesse est esse doctorem, cum tu qui iam tantae certum esse professus es, adhuc me nihil docueris nimum discere cupientem et propter hoc solum dies noctesque uigilantem.»

⁵³⁴ *De ordine*, I, 5, 13: «An non uides (...) illa ipse folia quae feruntur uentis, quae undis innatant, resistere aliquantum praecipitant se flumini et de rerum ordine homines commonere (...)?» *De*

um *entusiasmo* religioso, prorrompe num hino de louvor à ordem que se manifesta em tudo⁵³⁵, inclusive na condução de todos os acontecimentos da sua vida até este amanhecer outonal, em que finalmente, decidiu enveredar pela filosofia. Todavia, fica um pouco apreensivo acerca das suas capacidades para penetrar em questão tão difícil. Não será que o assunto é sério e profundo demais para ser tratado por principiantes? Não dirão os que souberem desta investigação, que tal assunto melhor fora tratado por um adivinho caldeu?⁵³⁶

libero arbitrio, II, 14, 38: «(...) ueritas foris admonet, intus docet.» Sobre esta *admonitio*, cf. ainda *Epistula* 13, 4. José Morán, no texto «La teoría de la "admonición" en los Diálogos de san Agustín», in *Augustinus* 13 (1968), pp. 257-271, desenvolve bastante o aspecto *admonitório* de todas as realidades, desde as naturais às sobrenaturais; p. 257: «Si nos detenemos a examinar algunos temas de su extenso repertorio topamos con este término [admonición] desde la primera ojeada. Ya se ha hecho famosa esa *exercitatio animi*, esa especie de mayéutica agustiniana, esse *de corporalibus ad incorporea, de uisibilibus ad inuisibilia*»; p.260: «Los elementos todos advierten también algo al hombre y le llaman a la consideración de lo superior. Un apunte profundamente arraigado en Agustín y que tiene su origen en su espíritu observador y en su profundo respecto a lo superior. El sol que oscurece le invita a cerrar el discurso y a sintetizarlo (C. *acad.* II 13, 29), y lo expuesto ya le advierte a poner fin al banquete el día de su onomástico (De *beata uita* 4, 36). En el *De ordine* esta consideración adquiere proporciones mayores. Se inicia por el ruido de las aguas que a su paso le ofrecen en su armonía el pensamiento de un orden, comenzando la interrogación (De *ord.* I 3, 9). Y toma argumento de la palabra de alguien para filosofar, tornando antes a sí mismo, como él había espantado el ratón que no le dejaba dormir (Ib. I 3, 9). Las hojas arrastradas por el viento advierten a los hombres sobre el orden de las cosas, y esta metodología viene usada también en la filosofía por medio de las preguntas (Ib. I 5, 13).» A tese da «admonición» foi recentemente retomada na sua dimensão estética por Agustín Uña Juárez, «Pulchritudinis leges». Interioridad y orden en el ejemplarismo estético de san Agustín», in *La Ciudad de Dios* 208 (1995), pp. 849-882; Agustín Uña Juárez, «San Agustín: la interioridad bella», in *Pensamiento* 53 (1997), pp. 140-141.

⁵³⁵ De *ordine*, I, 5, 14: «Quis neget, Deus magne, te cuncta ordine administrari?» Até na própria sucessão psicológica por que as ideias ocorrem à mente, pois é algo que nós não determinamos.

⁵³⁶ A apreensão de Licêncio e a interrogação dão oportunidade a Agostinho de se demarcar das suas antigas crenças, quer nos *adivinhos* (referência à sua crença nos áugures e arúspices) quer nos *caldeus* (referência à astrologia fantástica em que se adentrara no maniqueísmo *persa*). Nesta linha não deixam de ter pertinência, como já dissemos, as observações de J. W. Dewart, «La autobiografía...», pp. 49-50 (corroboradas pelo início do diálogo, já que é no contexto de uma meditação sobre a desordem da sua vida passada que se inicia a reflexão), nomeadamente que «Agustín asignó oficios a los participantes que representaban las fuerzas que le habían llevado a Casiciaco: Licencio y Trigecio representan facetas de su vida anterior; Mónica representa a la Iglesia; Alipio, su amigo fiel de muchos años, recibe su propia parte, mientras que los mayores pasajes que se exponen, están reservados al propio Agustín después de la conversión. La interacción entre estos cinco actores (los demás son solamente extras) constituye el argumento y el orden es más claro cuando él entiende que no es una exposición artificial sobre la educación de los jóvenes, sino, más bien, la historia de las conversiones de Agustín y sus posteriores reflexiones, que ofrece la coherencia latente de los escritos de Casiciaco.» Esta tese, porém, levada ao extremo acaba por atingir grandemente a veracidade dos diálogos, o que não nos parece totalmente aceitável. Na n. 14 da p. 49, para além de bibliografia específica sobre o assunto,

Ao recusar a sugestão, Agostinho visa rebater todos os determinismos astrológicos, fatalismos, demonismos, e assim por diante, continuando o que tantos e tão insignes autores já tinham escrito contra a adivinhação⁵³⁷.

Pergunta, por isso, a Licêncio se ele considera a ordem que defendeu boa ou má. A resposta é elucidativa: *nem é um bem, nem é um mal*⁵³⁸. Ou seja, para o jovem esta ordem apenas é descritível, mas não pode ser qualificada boa ou má. De novo o problema está em sustentar a afirmação. *Não basta afirmar, ainda que as afirmações sejam as mais verdadeiras do mundo; importa argumentar*, parece estar a dizer constantemente Agostinho. Esta é outra forma de combate contra o (ir)racionalismo dos maniqueus. A fé, a crença, as convicções deverão ser sempre lugares de promoção e potenciação da busca racional, e não o contrário.

Perante o que lhe parece um disparate completo do seu colega, Trigécio não se contém. Se a ordem não é boa nem má, porque nada pode existir contrário à ordem, o erro não é contrário à ordem? Esta questão embaraça de novo Licêncio. E porquê? Tendo identificado *ordem* e *causalidade*, talvez inconsideradamente, parecera-lhe evidente que *tudo tinha uma causa*. Contudo, ao afirmar isso Licêncio estaria a pensar sobretudo no âmbito cosmológico, e não tanto a nível gnosiológico e ético. Se assim não fosse, quando Trigécio argumenta com o *erro*, a conclusão lógica deveria ser que também ele tem causa, logo entraria no esquema da causalidade universal. E se esta não podia ser qualificada boa ou má, também o erro o não poderia, porque congruente com a ordem⁵³⁹.

Dewart acrescenta ainda algumas referências particularmente importantes: «(...) cf. O'Meara: *Against the Academics* (1950) 24-27. Russel, R.: *Divine providence*, 229; y Kavanagh, D.: *Answer to Skeptics*, New York 1943, 252-55. Con relación ao los que participan allí, Alfáric señala: "Así como Trigecio nos hace conocer su nuevo estado de alma, Licencio nos permite representarnos el estado de alma de Agustín poco antes", *L'Evolution* 276. J. Heil afirma que Licencio "personifica el carácter escéptico", como la insistência agustiniana sobre el aspecto ético del conocimiento, "Augustine's attack on skepticism: The *Contra academicos*", *Harvard Theological Review* 65 (1972) 99-116. Muchos otros ven a Trigecio como un personaje histórico, cf. McNamara, M. A.: *Friends and friendship for saint Augustine*, Staten Island, N.Y. 1964, 107.»

⁵³⁷ José Oroz Reta, «Une polémique augustinienne contre Cicéron: du fatalisme à la prescience divine», in *Studia Patristica* 17 (1987), pp. 1269-1290.

⁵³⁸ De *ordine*, I, 5, 15: «Video hic enim quadam medietatem. Nam ordo mihi nec bonum nec malum uidetur.»

⁵³⁹ De *ordine*, I, 6, 15.16: «— Ergone — ait Trygetius — contrarius ordini error non est? — Nullo modo — inquit —. Nam neminem uideo errare sine causa. Causarum autem series ordine includitur. Et error ipse non solum gignitur causa, sed etiam gignit aliquid cuius causa sit. Quamobrem quo extra ordinem non est, eo non potest ordini esse contrarius.» Mas o próprio Licêncio parece ter notado, entretanto que algo não estava bem, porque sentiu necessidade de acrescentar: «O si possem dicere quod uolo! Rogo, ubi, ubi estis, uerba succurrite. Et bona et mala in ordine sunt. Credite, si uultis, nam quomodo id explicem nescio» (cf. a congruência de tudo no universo em *Contra academicos*, I, 1, 1).

A Trigécio, porém, não interessa esta dilucidação do estatuto epistemológico do erro. Este é apenas o primeiro grau de uma objecção que avançará para o campo ético. Daí que qualifique de absurda e contrária à verdade a afirmação de Licêncio, pois a conclusão é monstruosa: *o erro não é um mal*. Isto contradizia a própria ética estoica como, aliás, a análise dos vícios e das paixões em *De beata uita* mostra.

Mais: Licêncio afirma que Deus ama a ordem, e os males estão dentro da ordem. Logo teremos então que aceitar que Deus ama os males⁵⁴⁰. A argumentação parece ser clara e fulminante como o raio: *haverá coisa mais ímpia que dizer que os males estão dentro da ordem?* Logo a seguir, o desenvolvimento de Licêncio acaba por contradizer a sua afirmação de princípio — que Deus não pode amar a desordem —, ao concluir que a ordem é uma *divina disposição que mantém a concórdia de todas as coisas*, fazendo com que os males sejam de certo modo necessários. Esta conclusão só foi possível porque Licêncio, entretanto, amplificara a sua concepção inicial de ordem como causalidade universal.

Começara, entretanto, a levantar-se o dia⁵⁴¹ e o jovem, com o ardor imoderado da idade, resume tudo o que esteve em discussão cantando, *em lugar pouco próprio*, o versículo 8 do Salmo 79, cuja música aprendera há pouco, talvez na basílica em Milão: «Ó Deus todo-poderoso, converte-nos. Mostra-nos o teu rosto e seremos salvos.» Agostinho, habilmente, sabe tirar partido da inconve-

⁵⁴⁰ *De ordine*, I, 6, 16: «— Vere amat — ait ille—; ab ipso manat et cum ipso est. — Ex quo sequitur ut et mala sint a summo Deo et mala Deus diligit.»

⁵⁴¹ Sem pretendermos negar a historicidade do facto, importa salientar a profundíssima relevância simbólica de uma reflexão auroral sobre a ordem, que acompanha o trânsito da noite para o dia. Retoma-se o antigo e profundo simbolismo iniciático da *Viagem das Trevas* para a Luz, que aparece, por exemplo, no famoso *Proémio* do Poema de Parménides. Note-se ainda a subtilidade: combater os maniqueus com as suas próprias armas. Jean Doignon, em «Le *De ordine*...», p. 122, [colhendo a analogia evidenciada por W. Hübner no texto «Der Ordo der Realien in Agustinus Frühdialoge "De ordine"», in *Revue des Études Augustiniennes* 33 (1987), pp. 23-48], nota que «le fait que le jour se lève, tandis que s'exprime ce désir d'une élévation à Dieu au-dessus des immondices figurées par le cabinet d'aisances où chante Licentius, tout cela constituerait un réseau de *mitis*, témoins d'un *ordo occultus* créant une sorte d'atmosphère enchantée.» De facto, ao registar cuidadosamente todas estas analogias entre a elevação do dia e a elevação de Licêncio para Deus, Agostinho tenta com isso evocar uma ordem universal, uma correspondência providencial entre os eventos cósmicos e os eventos interiores, morais — Rm 13, 11b.12-13a: «Chegou a hora de nos levantarmos do sono. A noite vai adiantada aproxima-se o dia. Abandonemos as obras das trevas e revistamo-nos das armas da luz. Andemos dignamente como convém em pleno dia.» Em *Contra Academicos*, I, 1, 1, e sobretudo II, 4, 10, aparece a mesma analogia: «Et forte dies ita serenus effulserat, ut nulli prorsus rei magis quam serenandis animis nostris congruere uideretur.» A teoria das correspondências era uma das ideias centrais da astrologia que, justamente, ele acabava de deixar, mas que pôde integrar na Providência cristã, mantendo, ao mesmo tempo, a liberdade do homem que a astrologia cerceava (o exterior alerta, mas não determina nem obriga, cf. José Morán, «La teoría de la "admonición"», pp. 257-271).

niência. Ao invocar Deus daquele lugar, Licêncio é uma sinédoque do homem *in regione dissimilitudinis*⁵⁴², pedindo auxílio a Deus. Havia pois uma congruência evidentiíssima entre aquilo que o canto pedia e o lugar onde era cantado.

Com efeito, depois de uma madrugada de pesquisa, o versículo toca no núcleo do problema discutido. Para além do pedido de ajuda na conversão, grande parte do problema da ordem em discussão está aqui sintetizada, precisamente na concepção de Deus suposta. Já no *terminus* da discussão, para responder a Trigécio e poder garantir que mesmo o erro e o mal também entravam na ordem, Licêncio invoca a justiça de Deus — deixando a ordem impessoal, cósmica, racional, que sustentara nas primeiras argumentações. Por outras palavras, invocou a *bondade* de Deus. Deus é bom, por isso o mal deve poder entrar na ordem. No versículo em questão, acrescentava-se ainda uma razão: a onipotência de Deus. Portanto, Deus é *bom e todo-poderoso*⁵⁴³. Na resposta dada a Mónica, quando esta o repreendeu por cantar o Salmo naquele lugar, Licêncio revela-nos a outra nota fundamental que vai constituir como que a tríade de resposta ao maniqueísmo. Responde Licêncio: «Então se alguém me encerrasse naquele lugar, Deus não seria capaz de ouvir a minha voz?»⁵⁴⁴ Com esta pergunta-resposta, um pouco a brincar, Licêncio interroga: *Deus não vê tudo, não é onnisciente?*

Deste modo, tal como em *Contra academicos* e *De beata uita* Deus aparecia como fundamento último da *ratio cognoscendi*, assim no cume da *ordo essendi* se encontra Deus, *causa* donde tudo se encontra suspenso. Um Deus cuja concepção foi radicalmente renovada: *criador, providente, que entra na história, onnipotente, onnisciente, bom*⁵⁴⁵ e, por isso, o *mal feito* entra também na harmonia universal. A solução segundo o *princípio da totalidade* conduziu Agostinho, pela boca de Mónica, ao limiar de um mistério que nem retira malignidade ao mal, nem o justifica como sombra numa pintura, ou silêncio numa melodia. Que mistério é esse? *Deus não quer o mal, mas permite-o*. E, uma vez feito, não deixa de encontrar maneira de o fazer entrar na ordem universal⁵⁴⁶. Nenhuma grandeza

⁵⁴² «Deus virtutum, converte nos. et ostende faciem tuam, et salvi erimus.» Canta-o em *lugar impróprio* (não latina), tal como no dia anterior, para descontento de Mónica. Da impropriedade do lugar Agostinho colhe a analogia profunda com o lugar próprio do homem — *in regione dissimilitudinis* — e a *noite*. *De ordine*, I, 8, 23: «Nam illi cantico et locum ipsum quo illa offensa est et noctem congruere.» Estaria Agostinho a lembrar-se também do Sl 129, *De profundis*? É bem provável (cf. *Confessiones*, XI, 2, 3). Noutros lugares a analogia é com o *mar*, em vez da *noite*.

⁵⁴³ *Contra academicos*, II, 1, 1: «Oro autem ipsam summi dei uirtutem atque sapientiam.»

⁵⁴⁴ *De ordine*, I, 8, 23: «Quasi uero si quis hic me inimicus includeret, non erat Deus auditurus uocem meam?»

⁵⁴⁵ Cf. *De ordine*, II, 5, 16; 7, 22.23, et *passim*.

⁵⁴⁶ *De ordine*, II, 7, 23: «Tum mater. — Ego — inquit — non puto nihil potuisse praeter Dei ordinem fieri, quia ipsum malum quod natum est, nullo modo Dei ordine natum est, sed illa

ontológica negativa lhe faz frente, mas apenas um *mal-fazer* que, insondavelmente, Ele ordena para o bem. Entramos, porém, num horizonte de absolvição que não se deixa compreender nas suas razões. Eis a saída para a relação entre *mal* e *ordem* nos escritos de Cassiciaco. Integrando aquele numa ordem mais ampla, está a preparar-se a solução de *De libero arbitrio*.

CAPÍTULO III

Ordo vivendi

iustitia id inordinatum esse non siuit et in sibi meritum ordinem redegit et compulit.» Esta ideia axial é retomada e desenvolvida em *De libero arbitrio*, III, 10, 29-36 ss.

Várias vezes se afirmou ao longo deste trabalho que o objectivo primeiro de Santo Agostinho era reformar a vida. Com efeito, todos os outros objectivos — encontrar um absoluto no conhecimento, reconhecer a ordem da realidade, resolver o problema do mal —, para além da sua validade intrínseca, são decisivos na medida em que expressam e concretizam um processo total de conversão da consciência. Não lhe bastava procurar, mas *perfecte quaerere*.

Superados o pessimismo e mecanicismo éticos do maniqueísmo, renovado o *amor sapientiae* dos seus 19 anos, ajudado pelos platónicos e pela ética estóica no quadro alargado da filosofia tardo-antiga, Agostinho retoma o problema central da determinação *dos fins do homem*, compreendendo que isso nunca pode ser feito de forma asséptica e descomprometida, pois tal questionamento essencial envolve *de iure* e *de facto* o homem todo.

Poder-se-ia aventar que a *doutrina dos selos* do maniqueísmo também se lhe apresentara como uma *ordo vivendi*, uma vez que a pretensa comparticipação gnóstica na redenção da luz comportava determinadas exigências ético-religiosas. Porém, a forma como punham em prática os preceitos morais relevava de uma concepção *quase-magista* da acção, onde a intenção e a liberdade se tornavam irrelevantes. O que, *prima facie*, poderia haver de aproveitável na *doutrina dos selos* apenas teria valor se reconduzido à *rectitudo cordis*, aspecto que nenhum selo exteriormente conseguia aferir. Além de que a determinação do fim último da alma no maniqueísmo — a *σωτηρία* — relevava das mesmas contradições lógicas do mito fundador e dos seus desenvolvimentos cosmológico, histórico e antropológico.

Em Cassiciaco, por conseguinte, vamos encontrar Agostinho a restabelecer os princípios sólidos de uma doutrina da acção. Para isso importava identificar o *summum bonum* do homem, à luz do qual se pudessem ordenar a consciência e todos os outros bens intermédios. A descoberta de Deus como Verdade suprema e garante ontológico (criador providente) da ordem da realidade acabara por orientar decisivamente o rumo.

Logicamente, o percurso adiante trilhado pode sintetizar-se deste modo: há um *factum* antropológico fundamental iniciador do processo, que é o reconhecimento dum desejo universal de felicidade. Perguntando pelo porquê deste *factum*, é-se conduzido à questão essencial «quem é o homem?» e, portanto, a investigar a sua estrutura psicológica e ontológica. Feito isto e confirmado que o homem é, realmente, um *desiderium beatitudinis*, importa perguntar «o que é a felicidade?», e assim aferir da conveniência entre o desejo e a resposta.

Após um processo em que se verifica que o homem deseja naturalmente certos bens, estabelecer-se-á uma hierarquia nesses bens de acordo com o plano antropológico respectivo a que esses bens se destinam. Obtém-se assim, uma hierarquia natural entre bens. Ora colocada a questão dos bens intermédios era inevitável que se colocasse a questão do bem último, do *summum bonum*. Reconhece-se assim que este bem último, adentro de um universo de referência comum só pode ser divino, na medida em que apenas os atributos comumente atribuídos a «Deus» respondem cabalmente ao que se deseja: absoluto, eterno, permanente, incomutável.

Então a questão que se deve colocar é esta: «pode o homem alcançar Deus?» Se não, a questão está já resolvida por defeito. Se sim, importa determinar *como*. Na perspectiva tradicional da filosofia platónica e aristotélica, a possibilidade assentava numa articulação entre φύσις-δύναμις-τέλος. Era possível alcançar Deus porque o homem, ou o melhor que havia nele, já era divino, ainda que esquecido; a θεώσις estava inscrita na natureza humana como aspiração, exigindo apenas um reconhecimento transformador. O estoicismo insistira na participação da razão presente na alma com a *Razão cósmica* e, portanto, na necessidade de acordo e obediência a uma *lex* ou *ordo* universal.

Sem destruir estas referências, bem pelo contrário, Agostinho assume-as e introduz-lhes o que em seu entender lhe faltava: o homem pode aspirar a alcançar Deus, porque Deus se dignou *descer* primeiro à natureza humana⁵⁴⁷. E assim a *mediação/relação*, que tantos problemas causara a platónicos, aristotélicos, epicuristas, académicos, estóicos, neoplatónicos, cumpre-se historicamente na afirmação da revelação cristã: «*et Verbum caro factum est*»⁵⁴⁸. A mediação de Cristo é, portanto, já nestes primeiros escritos, a condição de possibilidade de o homem poder satisfazer o desejo de felicidade. Nesta linha, a ética agostiniana é conduzida a um acúmen religioso⁵⁴⁹. É o percurso aqui esboçado que procuraremos efectuar a seguir.

⁵⁴⁷ *Béatitude et Sagesse...*, p. 94: «Par son apport, Augustin a brisé l'unité entre φύσις-δύναμις-τέλος de la spéculation téléologique classique. Celle-ci reposait toute entière sur cette idée que le τέλος, le but, était déjà inclus en puissance dans le concept de φύσις, et devait être réalisé par le pouvoir "naturel", δύναμις (*potentia*), de l'homme. Augustin, lui, prétend que ce but ne peut être atteint que par un secours divin.»

⁵⁴⁸ Jo 1, 14.

⁵⁴⁹ *De beata uita*, 1, 5: «(...) disputationum merarum quod mihi uidetur religiosius euassisse (...)» *De quantitate animae*, 36, 80: «Est enim religio uera, qua se uni Deo anima, unde se peccato uelut abruperat, reconciliatione religat.» Para além das respostas parciais que sempre cada época encontrou para se tranquilizar face à incómoda convivência com um interrogar permanente, é incontornável que as soluções últimas da filosofia acabam por levar o enigma para o âmbito do questionamento religioso. E indubitavelmente isso é retornar à aurora da própria *inter-rogatio* filosófica. Por isso, não podemos concordar com John Mourant, «Augustine and the Academics», p. 69, quando opõe o religioso e o filosófico: «We would contend that at this stage in his

3.1. «*Beatos nos esse uolumus*»

«*A ordem é aquilo que, se a tivermos na vida, conduz-nos a Deus; se a não a tivermos na vida, não alcançaremos Deus.*»⁵⁵⁰

Com a afirmação citada Agostinho abre decididamente uma das dimensões fundamentais da ordem: a dimensão teleológica. Até aqui exortou-se à autognose, descobriram-se verdades evidentes que conduziam à Verdade, reconheceu-se a ordem ontológica e a providência que tudo governa, mesmo os males. Agora cumpre agir, não porque determinar a *ratio cognoscendi* e descobrir a *causa essendi* fosse inacção — bem pelo contrário —, mas porque já aí se tornara patente que sem aquela reforma de vida, todos os fins alcançados não valeriam nada quanto ao problema decisivo do homem: alcançar a felicidade⁵⁵¹.

Não é pacífico, contudo, determinar em que consiste a *ordo vivendi*. Ragnar Holte, na obra referida⁵⁵², apresenta-nos uma elucidativa síntese acerca da polémica travada entre aqueles que reconheceram e criticaram em Agostinho a presença de uma noção demasiado psicológico-eudemonista de ordem⁵⁵³; aqueles que a encararam fundamentalmente pelo lado positivo-objectivo, iden-

development Augustine is still fundamentally a religious rather a philosophical thinker», afirmação que o autor extrema (p. 84) ao afirmar que «the dialogue is strictly a religious disputation.» Este tipo de oposição, em que o autor não parece incluir *De beata uita*, mas que estende também ao *De ordine*, não nos parece convir à unidade dos *escritos de Cassidaco*, nem ao espírito de Agostinho.

⁵⁵⁰ *De ordine*, I, 9, 27: «Ordo est quem si tenuerimus in uita perducet ad Deum; et quem nisi tenueritis in uita, non peruenimus ad Deum.» *De beata uita*, 2, 12: «Deum habet, qui bene uiuit. (...)»

⁵⁵¹ *Béatitude et Sagesse...*, p. 23: «La science pratique (...) veut donner un guide pour la conduite de la vie; la connaissance n'y est donc cherchée que comme un moyen d'action.» Mario Alberto Molina, «Felicidad y sabiduría...», pp. 357 ss.

⁵⁵² *Béatitude et Sagesse...*, pp. 207 ss.

⁵⁵³ O kantismo de Karl Holl fá-lo dizer que o eudemonismo de Agostinho *destrói a moralidade cristã*. A interpretação de Anders Nygren, segundo Ragnar Holte, *Béatitude et Sagesse...*, p. 208, vai no sentido de colher as consequências do eudemonismo na concepção cristã do amor: «(...) du fait de son rattachement organique au désir humain de bonheur, la charité augustiniennne reçoit un caractère égocentrique prédominant, caractèrè qu'elle ne perd point par son orientation vers Dieu comme souverain bien. Une des thèses principales de Nygren est en effet que "c'est modifier très profondément la notion chrétienne de Dieu que d'en faire une réponse à la question du Bien suprême, posée à la manière eudémoniste". Cela veut dire que l'on apprécie Dieu selon "un critère déduit directement de la nature du désir". Nygren ne nie pas la tendance théocentrique du concept *fructio Dei*, lequel a "la fonction importante d'éviter que Dieu ne soit pris comme moyen en vue d'autre chose". Mais la tendance dominante s'exprime néanmoins en ceci que l'amour de Dieu repose en définitive sur l'amour de soi; Dieu est l'objet du désir le plus haut, et c'est pourquoi, au bout du compte, l'homme recherche le bien suprême pour *son propre bénéfice*.» O problema principal desta análise de Anders Nygren é utilizar uma «psicologia simplificada».

tificando *ordo* e *lex moralis*⁵⁵⁴, e aqueles que insistiram no seu carácter ontológico-naturalista, aí reconduzindo o desejo de felicidade⁵⁵⁵.

Se, por um lado, é justo salientar a importância dos agostinólogos suecos na determinação da *ordo vivendi* em Agostinho, por outro, no (des)concerto destas posições, como o próprio Ragnar Holte reconhece, um trabalho que vise esclarecer a noção não pode deixar de dialogar com as diferentes teses, de molde a definir o seu próprio ângulo de abordagem. Ora, de uma forma global, atendendo à leitura que nós mesmos fazemos de Agostinho, consideramos mais verdadeiras e defensáveis as teses que articulam a dimensão ontológico-naturalista com o dinamismo psicológico-moral. No entanto, mais importante do que esta concordância à partida, é a concordância à chegada, ou seja, depois de feito o percurso, nomeadamente no âmbito que nos ocupa.

Na esteira de todas as filosofias da antiguidade tardia, Agostinho torna sua uma reflexão essencial sobre o homem — *Quem é ele? Qual a sua origem e o seu destino? Como deve agir?* —, com o contributo, já decisivo nestes primeiros

⁵⁵⁴ Fundamentalmente Gunnar Hultgren, em *Le commandement d'Amour chez Augustin. Interprétation philosophique et théologique d'après les écrits de la période 386 - 400*, Vrin, Paris, 1939. É verdade que (*Beatitude et Sagesse...*, p. 209) «(...) l'amour se présente comme un moyen d'atteindre la *beata vita*. Mais à coté de ce raisonnement, dit Hultgren, il y en a chez Augustin un autre d'importance aussi grande, qui fait ressortir le commandement de l'amour comme fondé sur un ordre moral objectif, lequel s'exprime dans les termes *ordo* e *lex*. Hultgren pense que la considération psychologique-eudémoniste et la considération ontologique ne peuvent pas être ramenées l'une à l'autre.» Apesar de corrigir o psicologismo de Nygren, Hultgren cai numa cisão quase completa entre o dinamismo psicológico e ontológico, cesura pouco agostiniana, obviamente. Cf. ainda Thomas Deman, *Le traitement scientifique de la morale chrétienne selon saint Augustin*, Vrin / Institut d'Études Médiévales, Paris/Montréal, 1957; e acerca do carácter jurídico e moral da *ordo*, cf. Manuel da Costa Freitas, «Fundamentação filosófica do Direito e do Estado em S. Agostinho», in *Cultura, História e Filosofia* 5 (1986), pp. 208 ss.; Juan Pegueroles, «Libertad y necesidad, libertad y amor, en San Agustín», *Espíritu* 32 (1983), pp. 109-114.

⁵⁵⁵ Rudolf Johannesson considera que (*Beatitude et Sagesse...*, p. 210) não há «aucune raison d'écarter la conception traditionnelle d'après laquelle il y a une véritable unité dans les visées de la considération psychologique-ontologique». Partager c'est «diviser ce qui pour Augustin est un. Car le domaine psychique n'est pas situé en dehors de la réalité... Les processus psychiques sont des actes ontologiques de nature spéciale, caractéristiques des êtres animés». Ce qui unit les deux aspects, c'est que l'appétit de bonheur est l'expression psychologique, observable, de la situation ontologique de l'homme.» Também Gösta Hök entrou na discussão recusando a oposição entre *beata uita* e *summum bonum* de Hultgren, porque importa estar atento à génese do problema (*Beatitude et Sagesse...*, p. 212): «*Beata uita* e *summum bonum* ne sont jamais séparés dans la philosophie qu'Augustin a connue par Cicéron. Ces concepts se conditionnent l'un l'autre, et il en va de même tant dans le néo-platonisme que chez Augustin. De plus, le concept d'*ordo* se trouve chez les épicuriens et chez les stoïciens, dans la présentation que Cicéron fait de ces écoles philosophiques. *Ordo* est l'arrière-plan du concept de nature. (...) Le bonheur subjectif de l'âme est donc conditionné par un état de choses objectif, fondé sur l'*ordo*. Il ne peut y avoir d'opposition entre *ordo* et *beata uita*» (cf. esta posição também em Charles Boyer, *Saint Augustin*, Librairie Lecoffre et J. Gabalda, Paris, 1932).

escritos, da nova aportação do cristianismo. Desse modo, preocupam-no as questões do sentido da vida humana, do(s) seu(s) τέλος/τέλοι último(s), a natureza do(s) mesmo(s) e as disposições necessárias para o(s) alcançar⁵⁵⁶. Por isso, em nosso entender, Agostinho não só é, com Plotino, a *glória da filosofia antiga*, mas *pórtico que se alteia* para a novidade que irrompeu na história, isto é, a visão cristã de homem e de mundo.

De facto, se *De beata uita* começa exactamente por manter o que parecia ser um dado adquirido das filosofias estoíca, epicurista, neoplatónica — a possibilidade da razão, por si só, nos alcandorar a essa *região sólida da felicidade*⁵⁵⁷ —, Agostinho reformula subtilmente este optimismo: se é temerário dizer que, indo pela via da razão e da vontade, seriam menos os que chegavam à *vita beata*, a verdade é que, de facto, a realidade mostra que são muito poucos os que a alcançam. Ou seja, nem o racionalismo ético, nem o voluntarismo psicológico conseguem tão facilmente a vida feliz como em princípio se poderia esperar. Exige-se pois, aumentar o *pequeno número* dos que por essas vias lá chegam. É preciso *algo mais* que Agostinho só encontra historicamente na revelação cristã: a dimensão de gratuidade activa, índice de que *nessa região mora alguém*. Era inconcebível para Agostinho que a vida feliz excluísse a relação. Desde sempre o seu desejo fora amar e ser amado⁵⁵⁸. O grupo de amigos era como que uma parte de si mesmo⁵⁵⁹. Por isso, diferentemente do mergulho solitário e dissolvente no Uno, à maneira de Plotino, a felicidade deverá ser o ápice da relação⁵⁶⁰.

⁵⁵⁶ Régis Jolivet, «Introduction au *De beata uita*», in *Œuvres de Saint Augustin. IV - Dialogues Philosophiques*, Desclée de Brouwer, 1948, pp.215-216: «Chez les Grecs, c'était souvent sous le nom de Περὶ τέλους ou de Περὶ τελῶν (cf. Cicero, *De finibus bonorum et malorum*) que le problème se trouvait exposé et discuté. Sénèque, de son côté, avait dédié à son frère, Gallion, un traité (qui ne nous est pas parvenu complet), *De vita beata*. Cette question du bonheur, saint Augustin la reprend à son tour, afin de la résoudre à la lumière des certitudes chrétiennes. Mais il n'oublie pas les leçons qu'il a reçu à la fois de la philosophie païenne et de sa propre expérience, c'est-à-dire de son inquiète et vaine recherche du bonheur à travers des voluptés charnelles et les ambitions terrestres.» Cf. igualmente Ragnar Holte, *Beatitude et Sagesse...*, caps. I-V, totalmente dedicados à *questão teleológica* nas escolas filosóficas anteriores a Agostinho — Aristóteles, Cicero, estoícos, epicuristas, peripatéticos, académicos e Plotino (Porfírio, *Vita Plotini*, 20, 15: «Ἐπιγράφεται δὲ τὸ βιβλίον... περὶ τέλους») — que mais directamente o influenciaram.

⁵⁵⁷ *De beata uita*, 1, 1: «Si ad philosophiae portum, de quo iam in beata uita regionem solumque proceditur (...)» A partir desta metáfora inicial da *solidez* começa a estruturar-se a diferença — diferença ontológica fundamental — que estruturará todo o diálogo, entre o ser eterno, necessário e imutável, «sólido», o único que pode responder satisfatoriamente ao desejo de felicidade, e os seres temporais, contingentes, mutáveis, que nem são, nem não são: '*transiunt*'.

⁵⁵⁸ *Confessiones*, II, 2: «Et quid erat, quod me delectabat, nisi amare et amari?»

⁵⁵⁹ Cf. *Confessiones*, IV, 4, 7: 8, 13. É notável que quase todos o tenham acompanhado sempre na sua busca intelectual, vital, religiosa, o que patenteia a sua extraordinária capacidade de persuasão.

⁵⁶⁰ Joaquim Cerqueira Gonçalves, «Filosofia e Relação...», pp. 185-194. Compreende-se por que razão Agostinho, apesar de tudo, começa já a afastar-se, talvez sem se dar conta disso, da

Se as filosofias do helenismo tardio haviam trazido, efectivamente, o homem para o centro da reflexão filosófica *de finibus*, em grande parte, isso fora fruto da ansiedade, da angústia, de um medo existencial profundo acerca da sua situação⁵⁶¹: ou porque os deuses estavam longe e não se preocupavam com o homem, ou porque um Destino tornava estulta a sua pretensão de ser fonte de actos por que pudesse ser responsabilizado, ou porque acerca de tudo o espírito tem dúvidas — quando muito chega *ao provável* —, o agir humano, paradoxalmente, não tinha aí a dramaticidade que a temporalidade judaico-cristão lhe concede. A acção era observada, descrita, tratada, objecto de prescrições — éticas, políticas, jurídicas, religiosas —, mas o *quem* da acção era um enigma resolvido por excesso, ou por defeito. Neste quadro, a relação entre *causa eficiente* e *causa final* que a afirmação de Agostinho, citada no início deste capítulo, propunha não é, *prima facie*, nada inovadora. *Com efeito, há coisas que se antepõem na ordem do agir, em vista de fins que são primeiros na ordem da intenção, e últimos na da execução.*

Seguindo uma tradição da escola de Plotino, Agostinho escolhe o dia 13 de Novembro de 386, dia do seu 32.º aniversário natalício, para servir um repasto filosófico. Esperar-se-ia, sem dúvida, que este dia fosse especialmente fasto para reflectir sobre a *beata vita*⁵⁶².

O problema filosófico central poderia resumir-se numa pergunta: qual é o *sumo bem* do homem? Acontece que não apenas as respostas a esta questão diferiam de escola para escola⁵⁶³, mas logo à partida o próprio entendimento da questão revelava-se divergente. Podemos dizer que a divergência estava em que, naquela interrogação, uns consideravam «do homem» um genitivo subjectivo — e neste caso a atenção dirigia-se predominantemente para o desejo do homem, para aquilo que o faria feliz subjectivamente —, e outros consideravam a expressão um genitivo objectivo — caso em que a interrogação relevava do pólo objectivo, isto é, referia-se àquilo que em si mesmo seria o Bem Supremo perfectivo e adequado ao homem, quer este o desejasse conscientemente e tivesse dele conhecimento, ou não. No primeiro caso as respostas configurar-se-iam, de forma genérica, com o que se designava por *eudemonismo*;

filosofia grega: ali a relação é um mero acidente, resultado da instauração do diferente, do múltiplo. Ora, até mesmo psicologicamente Agostinho nunca parece ter concebido a *relação* como accidental. Mesmo o projecto monástico é cenobítico. Em *De Trinitate* esta visão relacional de toda a realidade — ontológica, antropológica, divina — será superiormente desenvolvida.

⁵⁶¹ Vide Eric R. Dodds, *Pagan and christian in an age of anxiety: some aspects of religious experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Norton Library, New York, 1970.

⁵⁶² *De beata uita*, 1, 5: «Nam de beata uita quaesiuius inter nos (...)»

⁵⁶³ Marcus Varrão, no seu *Liber de philosophia*, recenseava 228 (!) definições do *summum bonum* existentes e possíveis (cf. *De ciuitate Dei*, XIX, 1, 1), aperfeiçoando uma lista que remontava a Antíoco de Ascalon e Carnéades (cf. Cícero, *De finibus*, V, 6, 16).

no segundo as repostas poder-se-iam dizer mais objectivistas, moralistas, teológicas, juristas, conforme o plano de fundamentação em que nos colocássemos.

Acontece que Agostinho não segue exclusivamente uma das vias, ainda que certa letra possa induzir num ou noutro sentido, mas segue *inclusivamente* ambas as vias, ainda quando não o diz, porque o *desejo psicológico é uma expressão do finalismo ontológico*⁵⁶⁴. A *ordo vivendi* é descritiva quando encarada pelo lado ontológico; é normativa/prescritiva quando encarada pelo lado psicológico. Porém nele ambas se cruzam, e é muito difícil manter-se sempre no ponto exacto da encruzilhada. A felicidade deveria surgir, então, naturalmente como *fim* de um dinamismo psico-ontológico. Nunca se alcançaria apenas por um desejo, uma intenção voluntária. Afirmava acertadamente Aristóteles: «Diz alguém: “*decido-me a ser feliz*”. Isso não é possível.»⁵⁶⁵ Mas também não se alcançaria sem isso. Tomar consciência *do desejo que se é*, é condição necessária, mas não suficiente, da felicidade.

Importa reiterar — unindo intimamente este capítulo ao anterior pois, como estamos a ver, se a ontologia e a ética agostinianas fossem desligadas ficariam amputadas irremediavelmente — que o todo desejo, subsumível no desejo de felicidade, é uma intenção ontológica que perpassa todas as zonas de realidade. O desejo como expressão de finalidade já se pressente no mundo inorgânico; mais visível no orgânico, assume relevância psíquica no mundo animal, mas só no homem é assumido conscientemente e elevado espiritualmente ao ápice do ser.

Como sabemos, em todos os seres finitos há um *peso* específico ou *lei* que ordena cada um para o seu fim natural⁵⁶⁶, lugar comum de toda física antiga. No concerto desses seres, o homem, ser racional, deseja naturalmente cumprir-se como tal. Mas este desejo natural, em virtude do carácter específico da natureza

⁵⁶⁴ Juan Pegueroles, «El bien, el amor y la ley en la moral de San Agustín», in *Espiritu* 32 (1983), p. 32: «(...) para san Agustín, el amor natural en el hombre no está indiferenciado (...), sino orientado ontológicamente. El deseo psicológico es expresión del finalismo ontológico. El hombre tiende a Dios porque Dios es su fin, y no al revés. Dios hace feliz al hombre, porque es el Bien del hombre, e no al revés.» (cf. *De beata uita*, 2, 10).

⁵⁶⁵ *Ética a Nicómaco*, 1111b, 28 ss.

⁵⁶⁶ Cf. *Confessiones*, XIII, 9, 10. Com efeito, a relação entre o conhecimento desse *lugar*, e o efectivo movimento para ele, pode ser explicado pelo esquema aristotélico, mais amplo, de relação entre *potência* e *acto*. Sintetiza Manuel da Costa Freitas, «Fundamentação filosófica do Direito...», p. 204: «Sendo “a disposição que assinala a cada coisa o seu lugar, o lugar que lhe compete segundo os eternos desígnios de Deus”, a ordem corresponde ao amor, que por dentro habita todas as coisas e como um peso as inclina para o seu fim natural. A ordem ontológica é assim a lei e o princípio que confere consistência própria a tudo quanto existe. Todas as coisas agem movidas pelo seu peso, orientam-se para os seus lugares pelo seu peso. O peso ou amor constitui, assim, uma espécie de gravitação universal de modo que a ordem do amor é a causa, a lei e o fim de tudo quanto existe» (cf. *Beatitude et Sagesse...*, p. 25; *Ética a Nicómaco*, VI, 12, 5, 114 a 3).

humana, requer ser não apenas reconhecido em consciência, como assumido e efectivado em liberdade.

Porém, muitas vezes o homem esquece que esse fundo ontológico prévio é condição de possibilidade da própria liberdade, e fixa-se apenas no que lhe parece uma imposição exterior afrontosa. As razões para tal facto são múltiplas. Nestas primeiras obras, muito marcadas pelo estoicismo e neoplatonismo, é fundamentalmente a ignorância — *quia se ipsos nesciunt* — o que está na base da escolha errada. Paulatinamente, a resposta agostiniana, sem desprezar aquela, avança no sentido de um orgulho original. Por causa dessa opacidade egocêntrica, aquilo que era um dinamismo natural ganha psicologicamente um carácter penoso e coercivo⁵⁶⁷.

O problema reside então em ordenar o que se deseja psicologicamente com o que se é ontologicamente, devendo haver previamente o cuidado de discernir se desejos superficiais, ficções imaginadas, projecções, não ocultam e dissimulam desejos muito mais profundos e essenciais. Daí a contínua exortação para a purificação da mente e do coração, a fim de que seja possível, neste feixe de desejos *que temos*, determinar quais *somos* verdadeiramente. O *desiderium beatitudinis* não é um desejo como os outros; não é um *desejo que se tem*, mas um *desejo que se é*, e na criatura inteligente e livre chega à consciência de si mesmo na figura da *inquietação*.

Uma vez iluminada a inteligência, e suposta uma vontade boa, está-se em condições de ordenar o amor consigo mesmo, por outras palavras, de *amar livremente* o que não se pode deixar de *amar naturalmente*. Caso contrário, o ser estará sempre em oposição a si mesmo e, portanto, nunca estará *em paz* porque não está *em ordem*⁵⁶⁸.

Mas só se pode *ordenar o amor* se antecipadamente houver *amor da ordem*. O círculo só aparentemente é vicioso, pois quer o amor quer a ordem, do ponto de vista psicológico, têm graus que retroagem uns nos outros. Também não existe uma regressão *ad infinitum*; chegados à estrutura psico-ontológica natural do homem, tem de parar-se. O ponto de partida factual de toda a *ordo vivendi* é, pois, o universal desejo de felicidade que uma séria fenomenologia do humano desvela⁵⁶⁹. A expressão assume assim um cunho marcadamente dinâmico, apresentando-se como condição de possibilidade da fruição do *sumo bem*⁵⁷⁰.

⁵⁶⁷ Cf. Juan Pegueroles, «Libertad y necesidad, libertad y amor, en San Agustín», in *Espíritu* 32 (1983), pp. 109-114.

⁵⁶⁸ De *inchoata creatura*, o homem é chamado a ser *perfecta creatura* (cf. *De Genesi ad litteram*, I, 4, 2; *De Civitate Dei*, XIX, 13).

⁵⁶⁹ De *beata vita*, 2, 10: «Beatos nos esse uolumus» (cf. *De moribus...*, I, 3, 4; *De Trinitate*, XIII, 20, 25).

⁵⁷⁰ Manuel da Costa Freitas, «Fundamentação filosófica do Direito...», p. 205: «(...) a ordem universal ou ordem do amor não é uma realidade meramente estática, mas uma força dinâmica que contém um convite ou desafio lançado ao homem para se realizar moralmente, em conhecimento e amor, trabalhando no desenvolvimento integral do universo. Por mediação do homem, a ordem ontológica do amor acede ao nível antropológico e moral.»

Todavia, a montante da fórmula de *De ordine* acima referida, segundo a qual Deus é o sumo bem do homem, está logicamente a pergunta «quem é o homem?» — daí a contínua admonição: *nosce teipsum!* —, e «o que é a felicidade?». Depois de respondidas poder-se-á avaliar se há ou não correspondência entre desejo e resposta. Procedamos então logicamente e, no que concerne a esta questão, reiteremos a pergunta já bastas vezes aduzida: *quem é o homem?*

Agostinho não tem dificuldade em responder a partir da sua própria experiência: entre o desejo psico-ontológico de felicidade, ainda insatisfeito, e o estado em que o mesmo obterá satisfação plena, o homem está no mundo como *homo viator*. A intinerância é a primeira nota de resposta que a fenomenologia antropológica detecta.

3.2. A metáfora da viagem⁵⁷¹

O primeiro capítulo de *De beata vita* é, precisamente, a longa paráfrase em torno dessa metáfora: a viagem. Esta introduz-nos desde logo *in motus ordine*, entre o *já* e o *ainda-não*, numa dimensão interina e transiente. E se estamos a caminho, vamos de *algum lugar* para *outro lugar*.

Entre os homens que têm alguma possibilidade de ser aceites na filosofia, há como que *três géneros de navegantes*⁵⁷². O primeiro poderia agrupar o racionalismo estóico. Com efeito, a exaltação da razão e do esforço em ordem à *tranquilitas*, donde orgulhosamente esse que aí chegou se exhibe aos outros, quadra bem com as propostas da ética estóica⁵⁷³. Porém, adiante-se já, ainda que Agostinho acabe por se identificar com o terceiro género de nautas, nele coexistiram simultânea ou sucessivamente traços dos diferentes géneros de

⁵⁷¹ Quodvultdeus, discípulo de Agostinho, no Sermão *De cantico nouo et de reditu ad caelestem patriam*, 2, 2-3, tem o texto mais sugestivo da antiguidade acerca da vida humana como *uma viagem*. Muito a propósito, Othmar Perler, «Les voyages de saint Augustin», in *Recherches Augustiniennes* 1 (1958), p. 7, depois de ter analisado diferentes passagens onde Agostinho se escusa a fazer viagens, conclui que «toutes ces plaintes laissent indubitablement l'impression qu'Augustin avait les voyages en horreur et qu'il les évitait le plus possible. Conclusion infirmée par la vie même d'Augustin: jusqu'au seuil de l'extrême vieillesse il fut un grand voyageur au point de pouvoir se mesurer avec un Jérôme, un Chrysostome et un Athanase; mais il le fut malgré lui, par devoir et par vertu.» Não é, obviamente, o aspecto físico da viagem que nos mobiliza, mas o psico-ontológico. Contudo, como a experiência sensível é aproveitada e transfigurada por Agostinho, podemos dizer que a referência a viagens concretas potencia a *transgressão semântica*.

⁵⁷² De *beata vita*, 1, 2: «Igitur hominum, quos philosophia potest accipere, tria quasi nauigantium genera mihi uideor uidere.»

⁵⁷³ De *beata vita*, 1, 2: «Vnum est eorum, quos ubi aetas compos rationis adsumpserit, paruo impetu pulsuque remorum de proximo fugiunt seseque condunt in illa tranquillitate, unde ceteris ciuibus, quibus possunt, quo admoniti conentur ad se, lucidissimum signum sui alicui operis erigunt.»

marinheiros. Além disso, nenhum dos gêneros representa na íntegra e exclusivamente qualquer corrente filosófica⁵⁷⁴. Podemos assim reinterpretar a comparação e transfigurar os gêneros de navegantes em três portos, ou etapas, na viagem dum mesmo homem, ao jeito de uma autobiografia espiritual⁵⁷⁵.

A segunda classe reúne os desiludidos e decepcionados com o aspecto muito enganador do mar, que nele progridem e peregrinam longe da pátria⁵⁷⁶. A referência a um *desgosto com o aspecto do mar* parece-nos revelar a atitude daqueles que chocados com o espectáculo do mal no mundo, procuram afastar-se para longe, para explicações fantásticas. Poder-se-ia ver aqui em parte uma alusão ao seu maniqueísmo? É provável, já que alguns dos adjectivos caracterizam bem a atitude que criticará nos maniqueus — «elati atque gaudentes». Porém, esta classe inclui sem dúvida outros viajantes que, não sendo maniqueus, partilhariam com eles um certo racionalismo. Para estes, não deverá desejar-se uma *tempestade violenta* soprando em direcção contrária à que eles seguem e que, «flentes gementesque», os conduza às *alegrias certas e sólidas?*⁵⁷⁷

O terceiro género de mareantes é composto por aqueles que, tendo-se afastados ainda novos da pátria, se mantêm sempre atentos a alguns sinais — «quaedam signa respiciunt» — que lha recordam. Então começa o regresso, entre acertos e erros na rota, *contemplando os astros no meio de neblinas*. Finalmente, conseguem retornar ao desejado lar. A alusão aos platónicos é evidente⁵⁷⁸. E, a ser assim, de novo se confirma o tom autobiográfico da metáfora.

⁵⁷⁴ Acerca da interpretação dos três géneros de viajantes, cf. Luigi Franco Pizzolato, «Il *De beata vita* o la possibile felicità nel tempo», in *L'Opera Letteraria...*, pp. 39-46.

⁵⁷⁵ J. Dewart, «La autobiografia...», pp. 41-78.

⁵⁷⁶ *De beata uita*, 1, 2: «Alterum (...) est eorum (...) qui fallacissima facie maris decepti elegerunt in medium progredi longeque a sua patria peregrinari audent et eius sape obliuiscuntur.»

⁵⁷⁷ *De beata uita*, 1, 2: «Hos si nescio quo et nimis latente modo a puppi uentus, quem properum putant, fuerit prosecutus, penetrant in altissima miseriarum elati atque gaudentes, quod eis usquequaque fallacissima serenitas uoluptatum honorumque blanditur. His profecto quid aliud optandum est quam quaedam in illis rebus, a quibus laeti excipiuntur, improspira et, si parum est, saeuens omnino tempestas contrarieque flans uentus, qui eos ad certa et solida gaudia uel flentes gementesque perducatur?» Agostinho é um homem capaz de tirar lições de ontologia dos eventos mais simples da vida. Nascido em Tagaste, na pequena vila da Numídia, «celeiro de Roma», deve ter-se deliciado a passear pelas searas, vinhedos e oliveiras dessa rica região. Ao seu olhar sagaz não passaria despercebida a necessidade de estacar uma vinha, de pôr uma empa numa oliveira para que não cedesse à força destruidora do siroco (A. Hamman, *La vie quotidienne en Afrique du Nord au temps de Saint Augustin*, Hachette, Paris, 1985, pp. 9-40; John O'Meara, *La jeunesse...*, pp. 25-76). Nas viagens para e de Itália (Othmar Perler, «Les Voyages...», pp. 4-42) deve ter tido a experiência de sentir no rosto o vento frio e seco do nordeste, e de observar como as velas enfunavam sob a violência do mistral, tensas por chegar a um *portus bonus*. Esta imagem do vento *opportunitus*, que vindo de trás nos impele sempre em frente, indo já adiante de nós, é uma das mais caras a Agostinho.

⁵⁷⁸ Cf. *De beata uita*, 1, 2; *Enéades*, VI, 9, 11. Para A. Becker, *De l'instinct du bonheur à l'extase de la béatitude. Théologie et pédagogie du bonheur dans la prédication de saint Augustin*, Études Augustini-

Um desejo une estas diferentes classes de navegantes: todos, a seu modo, querem alcançar a *região da sólida felicidade*⁵⁷⁹. Porém, «uma coisa é aquilo que se antepõe na ordem da execução; outra, aquilo que se aprecia na ordem da apetição»⁵⁸⁰. Esta expressão de Agostinho articula magistralmente o problema da relação entre a acção com o seu *τέλος*, abrindo caminho às profundas reflexões sobre o valor do *tempo da acção*, em *Confessiones* e *De Trinitate*. A metáfora da viagem marítima é pois um símile privilegiado para responder à pergunta pelo homem.

Mas pode acontecer, e acontece muitas vezes, que alguém se aproxima do fim que deseja psicologicamente, e se afasta do fim que deseja ontologicamente. As sereias, com seus cantos irresistíveis, espreitam. Nesses momentos, a experiência mostra-nos o homem dividido entre querer. A fenomenologia humana, *prima facie*, apresenta-nos então um ser em errância, rasgado, dilacerado e quase monstruoso: *video meliora proboque, deteriora sequor*.

Efectivamente, a inquietação tanto pode estar ordenada como desordenada. Uma coisa é estar completamente perdido, sem norte, e rumar sem sentido; outra é ter encontrado o *astro* a partir do qual se determina toda a cartografia⁵⁸¹. A inquietude supõe um viajar orientado; com maior ou menor nitidez encontrou-se um ponto que indica o *Centro*, e todos os esforços vão no sentido de preencher a falha que o próprio *desiderium* manifesta. Está-se em aproximação e aprimoramento progressivos, e a filosofia daí decorrente é essencialmente «*cor-rectiva*», como o marinheiro que acerta o ângulo entre o astro polar, a embarcação e o horizonte. Ora quando se conhece o *fim* da viagem, muito mais facilmente a rota pode ser corrigida.

Na errância desordenada, isto é, na irrequietude, não há reconhecimento do fim conveniente. Impõe-se deste modo um esforço por esclarecer a consciência — *purificatio mentis*. Todavia, mesmo quando se discerniu o sentido do rumo correspondente ao desejo, a vontade pode ainda não ter força para *desfraldar as velas e rodar o leme*, ou *mover os remos*⁵⁸². Não há ainda assim lugar a uma efectiva

ennes, Paris, 1967, p. 185, a influência platónica do *Fedro* é incontestável; para Maurice Testard, *Saint Augustin et Cicéron*, I, p. 171, nn.1-2, o tema depende de Cícero (cf. a abundante bibliografia em Luigi Franco Pizzolato, «Il *De beata uita* o la possibile...», p. 41, nn. 49-56).

⁵⁷⁹ Cf. *De beata uita*, 1, 3; *Contra academicos*, III, 2, 3.

⁵⁸⁰ *De ordine*, II, 9, 26: «Aliud est enim quod in agendo antepositur, aliud quod pluris in appetendo aestimatur.»

⁵⁸¹ *De beata uita*, 1, 4: «Deinde ueni in has terras: hic septentrionem cui me crederem didici.» O problema colocara-se em termos epistemológicos, em *Contra academicos*, III, 15, 33-34, onde propõe uma via média *razoável* entre a *credulidade excessiva* e o *racionalismo radical*, como via para alcançar a verdade (cf. o exemplo dos dois viajantes).

⁵⁸² *De beata uita*, 1, 4: «(...) cum haec esse consecutus, tum demum, me quod paucis felicissimis licuit, totis uelis, omnibus remis in illum sinum raperem ibique conquiescerem.»

ordenação da vida. Por isso se disse que não bastava tomar consciência do fim a prosseguir. Em Agostinho as relações entre a inteligência e a vontade começam a ganhar maior complexidade do que em certas linhagens do pensamento grego. Para a filosofia grega, *grosso modo*, a inteligência determinava a vontade inelutavelmente. Agostinho cedo começa a suspeitar dessa relação *quase*-mecânica, ao dizer que *a felicidade lhe parece ser sobretudo um dom de Deus*⁵⁸³.

O «*tolle, lege*» de Milão que o orientou para a *Carta aos Romanos* e para uma efectiva reforma de vida⁵⁸⁴, porém, se se lhe afigurava como *a resposta* por que sempre esperara, não lhe anestesiou a inquietação ou diminuiu o desejo. Ao contrário, podemos dizer mesmo que os acicatou *ad superiora*. A conversão de Agostinho não se configura como resposta que *satisfaça* e aquiete o desejo, senão no sentido de o orientar e lhe provocar ainda *mais fome*. Mesmo a amizade que unia todos os *cenobitas* da quinta nunca foi olhada como fim em si mesma, como aconteceria num círculo epicurista de amigos. A vida em comum e a amizade ainda estavam em ordem ao fim último, acima enunciado: *procura conjunta de Deus*, sumo bem⁵⁸⁵.

O *nauta* Agostinho auto-interpreta-se em Cassiciaco como que num porto de abrigo, *estudando o mapa* e adquirindo fortaleza necessária para *continuar a viagem*. Esta *enseada cisalpina* é, tão-só, um momento da odisseia que o conduzirá ao porto último do seu desejo, *símile* que *De beata uita* itera de mil maneiras até à exaustão. Em suma, podemos dizer que temos aqui os princípios de uma *filosofia da acção*.

Efectivamente, Agostinho é um *pensador da acção* como disse o autor de *L'Action*, descobrindo-se irmanado com ele numa experiência de humanidade inquieta. Parece-nos ser este o sentido em que Maurice Blondel afirma o pensamento de Agostinho como *filosofia católica, universal*⁵⁸⁶. Com efeito, na quinta de Verecundo encontramos um homem sobremaneira atento ao destino e ao sentido últimos do homem. E se Agostinho acabava de saborear esse sentido, foi apenas como quem iniciou um lauto banquete. Assim, porque

⁵⁸³ *De beata uita*, 1, 5: «Aptissime sane; nam de beata uita quaeuimus inter nos nihilque aliud uideo, quod magis Dei donum uocandum sit.»

⁵⁸⁴ Rm 13, 13-14: «Sicut in die honeste ambulemus, non in comessantibus et ebrietatibus, non in cubilibus et impudiciis, non in contentione et aemulatione: sed induite Dominum Iesum Christum, et carnis curam ne feceritis in concupiscentiis.»

⁵⁸⁵ *Soliloquia*, I, 12, 20: «Sed quaero abs te cur eos homines quos diligis uel uiuere, uel tecum uiuere cupias? A. — Vt animas nostras et Deum simul concorditer inquiramus. Ita enim facile cui priori contigit inuentio, ceteros eo sine labore perducit» (cf. *Contra academicos*, I, 2, 5; *De moribus*, I, 4-5: a felicidade não pode residir senão na posse do soberano bem; 7-8: o bem do corpo é a alma; 9-10: o soberano bem da alma é Deus).

⁵⁸⁶ Cf. Maurice Blondel, «The latent resources in St. Augustine's thought», in *Saint Augustine*, Meridian Books, New York, 1959, pp. 319 ss.

ainda não realizado, cumpria assumir essa acção que o antecedeu e levá-la tão longe quanto solicitava todo o seu ser.

Foi aqui, estivemos a ver, que Agostinho começou por cunhar uma das imagens mais omnipresentes ao longo da sua obra, e que configura o homem como *viator*: a vida é uma viagem de porto em porto, e o homem um embarcado. Verdadeira expressão da transiência da vida humana, esta metáfora é um daqueles símbolos universais a que sempre o homem deitou mão para, de forma imediata e intuitiva, traduzir um sentimento, uma convicção, uma certeza de incompletude radical⁵⁸⁷.

A viagem assume uma dimensão *ontologizante*⁵⁸⁸ e transformadora, na medida em que nela acontece algo que muda essencialmente o homem e que se expressa, por exemplo, na aquisição de um *nome novo*⁵⁸⁹. Só pela *viagem*, qual cumprimento do tempo, se começa a ser o que realmente se é.

Não é por acaso que a *literatura de viagens* assume um lugar de tanto relevo na literatura universal. Uma das primeiras grandes obras da literatura universal — *A Epopeia de Gilgamesh* —, relata-nos a fascinante e perigosa *viagem* do herói, consciente da sua condição mortal, em busca da imortalidade. É ainda a *viagem* até à morada da morte, cujos ritos de passagem importa saber cumprir com

⁵⁸⁷ Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, «Voyage», *Dicionário de Símbolos*, pp. 691-692: «O simbolismo da viagem, particularmente rico, resume-se (...) na busca da verdade, da paz, da imortalidade, na procura e na descoberta de um centro espiritual.» O autor desenvolve seguidamente as diferentes expressões que esta viagem assume: navegações, travessia do rio, busca das ilhas, etc. «Este centro inacessível é também simbolizado pelo livro ou pela taça. A sua busca dá lugar às ricas aventuras do Graal (...). Estas buscas, sendo as do conhecimento, correspondem ainda às viagens de Ulisses, Eneias, de Dante, de Christian Rosenkreuz ou de Nicolas Flamel, e à do Príncipe do Oriente nos *Actos de São Tomás*. As viagens são ainda (...) a série de provas preparatórias para a iniciação, encontradas nos mistérios gregos, na maçonaria e nas sociedades secretas chinesas. (...) A marcha para o centro exprime-se também pela procura da Terra prometida e pela peregrinação. São a saída do Egipto, a travessia do Mar Vermelho, a travessia do deserto, de que Orígenes faz expressamente os símbolos de etapas na progressão espiritual.»

⁵⁸⁸ Ontologia não aqui no sentido da *especulação sobre o ser*, mas de uma *experiência*, de um *lóγος* que *advém à palavra*, ou uma «*ontologie vécue*» como salienta Georges Gusdorf (cf. *Mythe et Métaphysique*, Flammarion, Paris, 1984, pp. 64-65.87 *et passim*). Mas não há necessidade de desvincular os dois aspectos, porque a *experiência pensante* é talvez a única por que o homem pode chegar a ser si mesmo.

⁵⁸⁹ Sabe-se pelos dados que a História, a Etnologia, as Ciências da Religião, a Literatura, etc., recolhem e colocam ao nosso dispor que nas sociedades ditas primitivas a vida é dividida em funções e períodos qualitativamente diferenciados entre si. E a transição de estádios exige provas duras, iniciações, *viagens pelos céus e infernos*, e assim por diante. Ainda que o tipo de provas seja variadíssimo trata-se sempre do simbolismo da *viagem* (cf. Arnold van Gennep, *Les Rites de passage. Étude systématique des rites de la porte et du seuil*, Émile Nourry, Paris, 1909, reimpr. par Johnson Reprint Corporation *et als.*, Mouton, Paris, La Haye, 1969; Mircea Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Gallimard, Paris, 1957, e *Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*, Gallimard, Paris, 1959).

rigor, que o *Livro dos Mortos do Antigo Egipto* relata em profusão. A cultura indo-europeia desde cedo parece ter desenvolvido uma autocompreensão de si mesma à luz da itinerância, da transumância que, aquando da sedentarização agrária, foi continuada simbolicamente noutras *cavalarias*, de acordo com as investigações de Georges Dumézil e Mircea Eliade. As sagas nórdicas de Leif Erikson são ainda outros tantos ecos longínquos dessa antropovisão. Também um dos textos *educadores da Grécia*, como diz Platão, tem como trama o retorno de Ulisses, desde a *Santa Ílion* até à desejada Ítaca. Afirmava com ênfase o Pe. Manuel Antunes que *Ulisses é o modelo do povo grego como um todo, a figura por que eles se auto-interpretam*. Ele é a sinédoque do homem grego, e um símbolo do homem⁵⁹⁰. Ou, ao contrário, cada homem é um Ulisses, constantemente insatisfeito nas suas realizações. Nem o palácio de Circe e todas as suas delícias o fazem esquecer o lar. Também Israel desenvolvera ao longo de séculos a imagem da *viagem* como símbolo interpretativo da sua própria história. Desde a ordem divina a Abraão⁵⁹¹ para que deixasse a sua terra, passando pela descida ao Egipto, pelo *Êxodo* e travessia do Deserto, Israel auto-interpreta-se como *povo em marcha* para a Terra da Promessa. No período inter-testamentário, em virtude de incoativas visões históricas de feição apocalíptica, essa autocompreensão como *povo a caminho* ganha um cunho marcadamente escatológico, por exemplo, com o profeta Daniel, tensão que se comunica ao cristianismo. Podemos mesmo dizer que a reflexão moderna e contemporânea acerca da condição temporal do homem tem a sua génese nesta visão.

A filosofia desde cedo assumiu como sua a tarefa de consumação desse desejo de *regresso a casa*, ou seja, de consumação do amor pela sabedoria que lhe está na raiz. E porque na Grécia a *sofia* ultimamente era uma divindade⁵⁹², o retorno é um acto *filosófico-religioso*, uma liturgia.

De qualquer modo, o mar e os seus mil perigos, na riqueza infinda da sua plurivocidade, sempre foi uma imagem privilegiada para ilustrar a situação do homem no mundo. Tal símbolo foi bastante desenvolvido pelos alexandri-

⁵⁹⁰ De *Trinitate*, XIV, 11, 15; a propósito da relevância filosófica do simbolismo do *caminho* e da *viagem* em Parménides, cf. Alexander Mourelatos, *The Route of Parmenides*, Yale University, 1970.

⁵⁹¹ Gn 12, 1: «Iahweh disse a Abrão: «Sai da tua terra, da tua parentela e da casa de teu pai, para a terra que eu te mostrarei.»

⁵⁹² No duplo sentido: a Sabedoria é identificada com um deus (Atena ou Apolo), ou os próprios deuses a consideram sua prerrogativa peculiar. A história apócrifa da trípole oferecida a Tales, para honrar a sua sabedoria que permitira vencer uma batalha, sugere o mesmo. Diz-se que Tales, por modéstia e por se considerar indigno do título de sábio, foi levar a trípole a Bías. Este foi levá-la a outro dos Sete Sábios, e assim sucessivamente cada um foi oferecê-la ao outro, até que chegou de novo a Tales, que, por seu turno, a ofereceu a Apolo, em Delfos, querendo com isso significar que só o deus é sábio [cf., Calímaco, *Iambus* I, 52, frg. 191 Pfeiffer, (DK 11 A 3 a) *apud* G. S. Kirk, J. E. Raven and M. Schofield, *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Univ. Press Cambridge, Cambridge, 1983; (trad. port. FCG, Lisboa, 1994, p. 81)].

nos⁵⁹³ e pelos neoplatónicos⁵⁹⁴, a partir de textos de Platão⁵⁹⁵. Irão, contudo, acentuar a viagem não só como saída, *egressus*, mas sobretudo como retorno, *regressus animae* ao Uno divino. Que tenhamos saído parece não gerar muita polémica. A nossa facticidade parece atestá-lo. Estamos aqui, degradados, presos na matéria; impõe-se portanto retornar — ἐπιστροφή⁵⁹⁶.

Todos estes símbolos e linhagens pensantes convergem para a obra de Agostinho, de uma forma essencial. Contudo, nunca ele se fica exclusivamente pelas imagens e pelos símbolos. Se nas suas hábeis mãos são instrumentos

⁵⁹³ Vide, por exemplo, Filon de Alexandria, *De Migratione Abrahami*, in *Les Oeuvres Complètes de Philon d'Alexandrie*, XI vol., Paris, Cerf, 1965.

⁵⁹⁴ Por exemplo, *Enéades* I, 6, 8: «Φεύγωμεν δὴ φίλην ἐς πατρίδα, (...) Τίς οὖν ἡ φυγή; Καὶ πῶς ἀναξόμεθα; (...) Πατρίς δὴ ἡμῶν, ὅθεν περ ἤλθομεν, καὶ πατὴρ ἐκεῖ. Τίς οὖν ὁ στόλος καὶ ἡ φυγή; Οὐ ποσὶ δεῖ διανύσαι (...) ἀλλὰ ταῦτα πάντα ἀφείναι δεῖ καὶ μὴ βλέπειν, ἀλλ' οἷον μύσαντα ὄψιν ἄλλην ἀλλάξασθαι (...).» [«Fujamos pois para a nossa pátria caríssima (...). Mas que é esta fuga? Como ascender? (...) A nossa pátria é o lugar donde viemos e o nosso Pai aí reside. Que são pois esta viagem e esta fuga? Não é com os nossos pés que temos de realizá-la. (...) debes fechar os olhos, trocar esta maneira de ver por outra (...).» cf. Carlos Silva, «Plotino», in *Logos...*, IV vol., Lisboa/São Paulo, Verbo, 1992, cols. 272-273.281].

⁵⁹⁵ São inúmeros os textos de Platão onde a metáfora da viagem indica o sentido dessa transiência ontológica. Lembremos o *Fedro*, 246 a-b, onde a alma é comparada a uma atrelagem alada em viagem; a ida ao além de Er, o Arménio, *República*, X, 614 b ss, mito que reitera a pedagogia da reminiscência como passagem da ignorância ao saber, evidente em toda a obra (descida e subida ao Pireu; subida e descida da/caverna, etc.), *odisseia* de alma que também o *Fédon* immortaliza [cf. Amihud Gilead, *The Platonic Odyssey. A philosophical-literary inquiry into the Phaedo*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta, 1994; John Rist, *Plotinus: the Road to the Reality*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1980; para a utilização agostiniana de outras metáforas platónicas, cf. Jean Doignon, «Un faisceau de métaphores platoniciennes dans les écrits d'Augustin de 386», in *Revue des Études Augustiniennes* 40 (1994/1), pp. 39-43].

⁵⁹⁶ Nas *Enéades* I, 2, Plotino aborda o que Ragnar Holte (cf. *Béatitude et Sagesse...*, p. 59) chama um «*ordo salutis*» em quatro estádios sucessivos: 1.º, a Κάθαρσις, purificação; 2.º, a κεκαθάρθαι, estado de pureza pela separação de tudo o que é corpóreo; 3.º, ἐπιστροφή, conversão; e 4.º, a θεωρία, a contemplação. A obra de Porfírio, *De regressu animae*, marcou decisivamente o pensamento do jovem Agostinho, em Milão. Cf. Amy Clarke, «Claudian and the Augustinian circle...», p. 132; para um conspecto geral da influência da já referida *Filosofia dos Oráculos* de Porfírio em Agostinho, nos meses de Junho e Julho de 386, importará considerar o texto de Pierre Courcelle, «Saint Augustin "photinien" à Milan», in *Ricerche di storia religiosa*, I, 1954, pp. 63-71, a que não tivemos acesso directo, mas através de John O'Meara, *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine*, Études Augustiniennes, Paris, 1959, p. 171. John O'Meara é o grande defensor da influência de Porfírio, mais do que de Plotino, sobre os *escritos de Cassiciaco*. *Contra academicos*, I, 1, 1: «Quam sententiam uberrimarum doctrinarum oraculis editam, remotamque longissime ab intellectu profanorum (...) ad quam te inuitor (...).» Cf. também o *Post-scriptum* de Goulven Madec — *Saint Augustin et la Philosophie...*, pp. 105-107 — dedicado à obra de Gerard O'Daly, *Augustine's Philosophy of Mind*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, XII-242p, bem como a outros autores e obras que aí são referidos a propósito da influência de Porfírio em Agostinho. Para esta questão tenha-se em conta o que já se disse atrás sobre a cristologia equívoca que Agostinho perflhava neste período, como ele diz em *Confessiones* e algumas *Epistulae* atestam.

poéticos, expressivos e pedagógicos, inserindo-se numa psicagogia mais ampla, a verdade é que imediatamente todo o seu esforço vai no sentido de lhes captar o valor noético e doutrinal⁵⁹⁷.

Não é de admirar que essa imagem, omnipresente nas primeiras obras⁵⁹⁸, nunca mais o abandone, assumindo um alto valor conceptual. Podemos mesmo afirmar que a metáfora utilizada para exprimir a situação humana no tempo, elevar-se-á a categoria de diferença ontológica fundamental, explicando não só o seu próprio percurso pessoal — *grande viagem marítima*⁵⁹⁹, «*cursus vitae*» —, mas também a história universal. Agostinho não se cansará de retirar e desenvolver todas as virtualidades contidas na imagem⁶⁰⁰.

Vejamos a riqueza semântica da narrativa a partir da sua própria pena. «Quando aos dezanove anos frequentava a escola de retórica, li o livro de Cícero que se intitula *Horténsio*, inflamei-me de tal maneira pelo amor da filosofia que imediatamente

⁵⁹⁷ Endre von Ivánka, *Plato Christianus...*, p. 195: «Augustin est un maître dans l'art d'épanouir la pleine valeur symbolique des images selon les exigences de la représentation, puis de s'en emparer conceptuellement en défaisant leur caractère imaginaire.»

⁵⁹⁸ *De beata uita*, I, 1-5; *Contra academicos*, I, 1, 1: «(...) sed quoniam ita comparatum est siue pro meritis nostris siue pro necessitate naturae, ut diuinum animum mortalibus inhaerentem nequaquam sapientiae portus accipiat, ubi neque aduersante fortunae flatu neque secundante moueratur (...).» *De ordine*, I, 1, 2: «(...) cum interea humana uita innumerabilium perturbationum inconstantia uersetur et fluctuet.» Em *Retractationes*, I, 3, implicitamente ao menos, aparece a desvincular-se da imagem do regresso: «Alio loco de animo, cum agerem dixi: Securior rediturus in caelum (*Contra academicos*, II, 9, 22). Iturus autem, quam, rediturus dixissem securius, propter eos qui putant animos humanos pro meritis peccatorum suorum de caeli lapsos siue deiectos, in corpora ista detrudi.» Esta inflexão confirma a interpretação do «lapsi sumus» que atrás fizemos.

⁵⁹⁹ Cf. *De utilitate credendi*, 8, 20; *Confessiones* VI, 11. A maior parte dos autores tem evidenciado — e justamente, pois os textos de Agostinho corroboram essa leitura — a metáfora da viagem marítima. Gostaríamos de salientar, contudo, a conexão entre a o *mar da vida* e o *mar do deserto*, palco da itinerância nómada que pulsava nas suas veias berberes. Refere Caio Salústio, *A Guerra de Jugurta*, 18, que aquando das antigas migrações que povoaram a África, «os persas foram mais para o lado do oceano e serviram-se para casas do fundo dos navios voltados para cima (...). A pouco e pouco (...) como estavam sempre experimentando novos campos e mudando de um lugar para o outro, deram-se a si próprios o nome de Nómadas. Até agora (...) as casas dos Nómadas dos campos, a que chamam mapales, oblongas, de cobertura com os lados recurvos, são como cascos de navio» (para estes aspectos mais físicos, outras tantas oportunidades de diafanía e alegorese, cf. Othmar Perler e Jean-Louis Maier, *Les Voyages de saint Augustin*, cap. sobre «Les voyages maritimes»).

⁶⁰⁰ Cf. *Contra academicos*, I, 5, 15: «Sed nescio quo modo, cum mentis nostrae ueluti portum notio ipsa reliquerit et uerborum sibi quasi uela tetenderit, occurrent statim calumniarum mille naufragia.» Para estudo da metáfora marítima em Agostinho, cf. José Oroz Reta, «El lenguaje en los primeros escritos...», pp. 119 ss.; José Oroz Reta, «En torno a una metáfora agostiniana: el puerto de la filosofía», in *Miscelánea Patristica. Homenaje al P. Angel Vega*, El Escorial, 1968, pp. 407-426; Henri Rondet, «Le symbolisme de la mer chez saint Augustin», in *Augustinus Magister*. II, pp. 691-701; María Grazia Mara, «Apuntes para la imagen del mar en las Confessiones de san Agustín», *Augustinus* 31 (1986), pp. 179-184.

me entreguei ao seu estudo.»⁶⁰¹ Andei igualmente pelos mares enevoados da astrologia, quase me afundando «no oceano do seu erro». Saindo daquele nevoeiro, convenci-me de que era preferível «acreditar mais nos que ensinam do que naqueles que mandam», e foi assim que «viajei» até às praias maniqueias. Não terminara, porém, a viagem: «depois de ter atravessado este mar» foram os académicos que se apoderaram durante um tempo do «leme da minha vida». Até que acostei às terras onde «aprendi a conhecer o norte em que devia depositar confiança». Apesar de já orientado, ainda me retinham as honras do mundo e as carícias de uma esposa e, por isso, «não apressava o meu barco». Com os platónicos e a conversão ao cristianismo deixei para trás um dos portos que até aí mais frequentara: o materialismo. Por fim, renunciei a uma profissão que me levaria «às sereias, conduzi a minha barca agitada e fendida, para tão desejada tranquilidade».

No celeberrimo hino de *Confessiones*, X, 27: «Tarde Te amei, ó beleza tão antiga e tão nova, tarde Te amei...», âmago de toda a obra de Agostinho, exprime ele justamente a tardança desta viagem. Porque a grande viagem, a verdadeira viagem de que todas as outras são meros símbolos, foi a odisseia da busca de si mesmo e de Deus: «*Noverim me, noverim te!*»

A *viagem* resulta pois de uma estrutura ontológica peculiar, onde a situação intermédia do homem é princípio dinâmico de acção. O ímpeto que perpassa os seres e os leva continuamente a «lançar velas» e a procurar «novos portos» é o constitutivo anelo de unidade, de verdade, de imutabilidade, de eternidade, nostalgia radical e inquietude abissal a que nada basta até ter aquilo que unicamente *lhe basta*⁶⁰².

Neste sentido a visão agostiniana é originária e radicalmente criacionista, o que fundamenta a afirmação de estarmos perante uma *filosofia da acção*⁶⁰³. Fomos dados, «lançados neste mar». Estamos na dimensão do *já*. Já somos e ainda-não somos: eis o choque paradoxal a exigir um olhar diferencial. Todas estas imagens percorrem o pensamento de Agostinho; pensador de *metáforas vivas*, o excesso do pensar não *lhe* cabe nas palavras feitas. Por isso cria constantemente sentido, recuperando antigos símbolos que a sua experiência *enfuma* de novidade. E se como vimos, a metáfora da *viagem* como modelo configurador de uma totalidade de sentido, já estava literariamente disponível, o exímio professor de retórica agora convertido, não podia deixar de trazer a sua aportação própria, dando-lhe um alcance ontológico universal. Com efeito, nele, a *metáfora da viagem*, mais do que recurso retórico, é uma *obra* semântica. Como diria Paul Ricoeur, a metáfora opera um espécie de «transgressão categorial» que cria

⁶⁰¹ *De beata uita*, I, 4.

⁶⁰² *De Trinitate*, X, 5, 7: «Quia nec ipsa sibi, nec ei quidquam sufficit recedenti ab illo qui solus sufficit (...).»

⁶⁰³ Alberto Vecchi, «Il problema agostiniano dell'azione», *Augustinus Magister...*, I vol., pp. 559-568.

novidade numa ordem lógica prévia, sem a destruir, constituindo com ela um *nó* significativo⁶⁰⁴. Ulisses regressa a casa onde Penélope o espera, tecendo e desfazendo ciclicamente a *teia* — ὕφασμα, *textum*, *texto* —, mas Eneias, curiosamente, não retorna ao lar: o seu destino é fundar uma *cidade nova*, no Lácio⁶⁰⁵. Não são dois homens, são duas dimensões do *homem*. Simbolizam em simultâneo a face 'soedosa' e a face criadora da liberdade humana, aberta à novidade, à diferença, à história, à cultura. O ser *dado de graça* exige ser assumido em consciência e liberdade. A obstinação, o enquistamento, o erro, podem adiar o encontro, mas nunca apagar o desejo⁶⁰⁶.

Entre a precaridade da sua situação e o vislumbre de um excesso de plenitude, o homem está lançado «neste mar», em situação interina, recortado como um *ser da lonjura* e simultaneamente *ansioso da divindade*. Não nos parece inútil deixar-se tocar por esse *sentimento de estranheza* que emerge quando alguém se descobre a ser, por esse encanto matinal que desabrocha em espanto essencial frente a si próprio, *grande profundum*.

Tem, pois, razão Ragnar Holte, em nosso entender, quando se afasta de Gunnar Hultgren por este, ao separar da exigência moral de respeito pela lei da ordem ontológica, acabar por considerar a *ordo* uma «*échelle statique*»⁶⁰⁷. Com efeito, se há pensamento dialéctico e dinâmico em todas as suas dimensões, como estivemos a ver a partir da *metáfora da viagem*, esse é o de Agostinho.

3.3. Felicidade e Verdade

Depois de um capítulo cujo tom autobiográfico, como vimos, se abre a uma universalidade ontológico-antropológica e que, portanto, começara já a responder à pergunta «*quem é o homem?*», Agostinho inicia o segundo capítulo de

⁶⁰⁴ Cf. Paul Ricoeur, *Du Texte à L'Action. Essais d'Herméneutique II*, Éditions du Seuil, Paris, 1986, p. 127. Sintetiza com precisão Manuel Maceiras, «Hermetica del simbolismo religioso», in *Paidéia* 25 (1994), p. 68, que: «la metáfora (...) deja de ser la simple substitución de un término por otro, para significar la tensión entre dos sentidos creada en virtud de la relación que existe entre ellos. En la metáfora, en efecto, se efectúa una innovación semántica que consiste en la "producción de una nueva pertinencia semántica por medio de una atribución impertinente", ya que la significación del nuevo enunciado metafórico surge en virtud de la destrucción del significado primero o literal. (...) La tensión metafórica conduce en consecuencia, a una "manera distinta" de ver las cosas, a "redescribirlas".»

⁶⁰⁵ Agostinho vive profundamente a tensão entre a sua faceta grega — Ulisses — que quer retornar, e a sua faceta judaico-cristã e latina, militar — representada por Eneias — que aporta ao novo, o desconhecido, que caminha para *uma terra onde não nasceu*.

⁶⁰⁶ Goulven Madec, «Sur une nouvelle introduction...», p. 110: «Augustin s'identifie, non seulement à Ènée, mais aussi et surtout à l'homme biblique, à Adam pécheur, converti et rénové dans le Christ, à David, au fils prodigue, à Paul.»

⁶⁰⁷ Ragnar Holte, *Béatitude et Sagesse...*, p. 212.

De beata uita com uma questão que surge de chofre, sem se compreender bem a sua origem: *parece-vos que somos compostos de alma e corpo?*⁶⁰⁸

Só se apreende o alcance desta entrada, aparentemente *ex abrupto*, à luz da questão que todo o diálogo trata — desejo de felicidade e a possibilidade da sua satisfação —, inserindo-a precisamente na problemática acima referida — os *fins do homem* — patente nas sistematizações de Varrão, em *Antiquitates rerum humanarum et divinarum*, ou nas reflexões do seu colega de escola, Cícero, em *De uita beata*, *Hortensius*, *De finibus*⁶⁰⁹, onde a diferença entre alma e corpo era o ponto de partida na investigação. A procura de um absoluto do conhecimento arranca de um *factum* que Agostinho assume como manifesto e inquestionável: *todo o homem deseja ser feliz*. Retirando as exigências internas deste *axioma psico-ontológico* em que se estriba a investigação, Agostinho é conduzido até à derradeira e única realidade que pode saciar tal desejo. Assim, se a procura parte da existência de diferentes bens intermédios, quer do corpo quer da alma, sejam eles éticos ou quaisquer outros, então o fim último que toda a filosofia procura deverá ser o *summum bonum* do homem, não das *árvores*, das *bestas*, ou de *Deus*. Metodologicamente, portanto, da afirmação «*todos os homens desejam ser felizes*» regride-se para a questão «*o que é o homem?*» Já acima começámos a responder a esta questão a partir da intinerância humana patente na *viagem*. Aproximemo-nos ainda um pouco mais do *homem*.

É *manifesto* e aceite por todos os interlocutores que ele tem uma alma e um corpo, conclusão que a breve discussão com *Navígio* imediatamente demonstra⁶¹⁰. Todavia, as hesitações deste dão azo a apresentar de novo o que resiste à dúvida céptica. Enquanto os académicos punham em dúvida uma proposição, um facto, ou a possibilidade de uma acção à luz da verdade *objectiva*, Agostinho aceita-lhes provisoriamente a objecção⁶¹¹, e esforça-se por reconduzir a questão ao lugar do seu nascimento, isto é, à alma.

⁶⁰⁸ *De beata uita*, 2, 7: «Manifestum uobis uidetur ex anima et corpore nos esse compositos?» Esta visão tinha-se tornado um lugar comum na filosofia greco-romana tardo-antiga, mesmo em autores que não eram considerados propriamente filósofos — por exemplo, Salústio, em *A Guerra de Jugurta*, 2: «o género humano é composto de alma e corpo».

⁶⁰⁹ Cf. Aimé Solignac, «Doxographies et manuels...», pp. 113-148.

⁶¹⁰ *De beata uita*, 2, 7. À pergunta de Agostinho, *Navígio* responde que ignora tal coisa, mas, no entanto, está consciente disso. Logo — aproveita Agostinho —, *sabe que vive, porque sem viver não poderia sequer duvidar*. Se há mais alguma coisa além do corpo e da vida (alma) é questão para investigar futuramente, mas por agora isto basta para avançar na discussão. A importância da natureza compósita do homem para a ética, já tinha sido relevada por Aristóteles, apesar das obscuridades que a natureza separada do *νοῦς ποιητικός* suscitava. É nesta linha que Antíoco, mestre de Varrão e de Cícero, insiste na relevância ética do facto de o homem ser alma e corpo, tendo a reflexão que atender às finalidades de ambos (cf. Ragnar Holte, *Béatitude et Sagesse...*, pp. 29-44; cf. *Epistula* 3, 4, onde retoma o mesmo tema com Nebrídio).

⁶¹¹ A invocação de um critério de *objectividade*, por parte dos académicos, é equívoca já que pode assumir também o sentido de algo *interposto*, *posto diante de*, e que em Ovídio surge também com o sentido de *retardar*.

Pergunta por isso a *Navígio* se ao menos *sabe que vive*⁶¹². A resposta positiva e as consequências que daí se retirarão têm neste diálogo o mesmo alcance fundamentante que o «*cogito/scio me cogitare*» e o «*scio me vivere*» doutros diálogos, bem como o «*si enim fallor, sum*»⁶¹³ da maturidade agostiniana. A prevalência da autoconsciência do sujeito sobre qualquer dos seus conteúdos confere à subjetividade um alcance *fundamental* e inabalável.

Ao mesmo tempo, temos já assim iniciada a constituição de uma *ordem* antropológica. O homem não é exclusivamente corpo, se bem que, como confessa, ainda vacilasse quanto o problema da alma⁶¹⁴. Todavia, começou a compreender que nem tudo no homem está ao mesmo nível. Por isso, os bens convenientes para o corpo e para a alma deverão diferir necessariamente em função da diferente valência ontológica dum e doutra. Note-se que Agostinho se mantém naquilo que ele considerava ser o domínio do *factum*, e que nós temos vindo a chamar *experiência ontológica vivida*⁶¹⁵. Ora, os bens próprios para o corpo são evidentemente os bons alimentos. E para a alma? «Não terá ela os seus próprios alimentos? Não achais que a ciência pode ser o seu manjar?»⁶¹⁶ A intervenção de Mónica reforça o realismo platónico das ideias⁶¹⁷ ao afirmar que é «delas e dos seus pensamentos que o espírito se nutre»⁶¹⁸, e que os vícios são a causa da sua *magreza*, isto é, da sua indigente tendência para o nada⁶¹⁹.

⁶¹² *De beata uita*, 2, 7: «— Scisne, inquam, saltem te uiuere? — Scio, inquit.»

⁶¹³ Cf. *De ciuitate Dei*, XI, 26; *De Trinitate*, XV, 12, 21; Floy Andrews Doull, «*Si enim fallor, sum*», in *Augustinus* 31 (1986), pp. 86-93.

⁶¹⁴ Cf. *Contra academicos*, III, 12, 27; *De beata uita*, 1, 5: «*Quid enim solidum tenui, cui adhuc de anima quaestio nutat et fluctuat?*» Vide em *De quantitate animae*, 31, 62-63, como a «experiência» da centopeia o fez pensar neste problema: «*Nisi mihi tunc multa iam nota essent de corpore, de specie quae inest corpori, de loco, de tempore, de motu, quae subtilissime atque abstruissime propter hanc ipsam quaestionem disseruntur; ad dandam palmam iis, qui corpus esse animam dicunt, declinarem.*»

⁶¹⁵ Cf. Mariano Brasa Díez, «El contenido de “cogito”...», p. 278.

⁶¹⁶ *De beata uita*, 2, 8. Refere muito a propósito Ragnar Holte, *Béatitude et Sagesse...*, p. 362, que «dans les écrits de Cassiciacum, Augustin attache un grand poids à une ascension réalisée à l'aide des diverses disciplines scientifiques (le cycle des arts libéraux). Pour comprendre ceci, l'on doit se rappeler que sa doctrine de l'illumination l'a amené à comprendre toutes les sciences comme une illumination, émanant du Dieu-Vérité lui-même (...).»

⁶¹⁷ A intervenção de Mónica, símbolo da autoridade da Igreja, terá sido platonicamente burilada por Agostinho, exprimindo a sua convicção da unidade da verdade procurada pela filosofia e apresentada pela *Catholica*, ou corresponderá a uma evolução intelectual da própria Mónica?

⁶¹⁸ *De beata uita*, 2, 8; cf. *Epistula*, I, 1, a afirmação da «verdade como alimento da alma».

⁶¹⁹ Vide o já referido estudo de Émilie Zum Brunn, «Le dilemme de l'être et du néant...», pp. 3-102. É provável que a passagem dependa de Plotino, *Enéades*, V, 4, 1, onde se descreve o lamentável estado das *almas esquecidas* da sua origem e natureza. Afirma também B. Roland-Grosselin, *La morale de saint Augustin*, Paris, 1925, p. 24, *apud* Juan Pegueroles, «El bien, el amor...», p. 37, que «La volonté est le ressort de l'action morale. Être moral, c'est vouloir

Qual é, então, o alimento conveniente da alma, aceite a experiência universal de que todos desejamos ser felizes? Só pode ser «algo sempre permanente, não dependendo das incertezas da fortuna, nem sujeito às circunstâncias. Porque o que é mortal e caduco não pode ser por nós possuído quando queremos ou durante tanto tempo quanto queremos»⁶²⁰. Em suma, terá de ser algo *eterno, imutável, necessário*, já que o maior bem possuído com o temor da sua perda, torna infeliz quem o possui na proporção directa da volúpia que proporcionava⁶²¹. Por isso, quem quer ser feliz, e não apenas desejar ser feliz, deve adquirir o que é permanente e não pode ser destruído por nenhum revés da fortuna. Só tal bem pode ser desejado por si mesmo e não em função de qualquer outra coisa⁶²². E qual é essa realidade que, para satisfazer o desejo de felicidade, deverá ser verdadeiramente *semper, semel et simul?*, pergunta Agostinho. «Não vos parece ser Deus?» Todos concordam. «*Deum igitur, inquam, qui habet, beatus est.*»⁶²³ A gnosiologia teleológica exigiu e culminou numa *verdadeira* ontologia teológica.

Na simplicidade desta conclusão temos a encruzilhada a que o pensamento posterior retornará insistentemente, quer para confirmar quer para denegar a possibilidade de acesso a Deus por via ético-moral. O percurso, exigindo grande treino nas demonstrações das artes liberais, é para *um pequeno número*. Contudo, a figura e as afirmações de Mónica, que *não conhecia as ciências*⁶²⁴, não deixa de patentear que um espírito de boa vontade e piedoso, e obviamente inteligente, pode aceder à verdade racional. Ou então, como propõe Ragnar Holte, este *pequeno número*, dos platónicos Plotino e Porfírio, torna-se uma multidão sob a *auctoritas Christi*⁶²⁵.

l'ordre, l'être. Être immoral, c'est vouloir le désordre, le néant. La volonté est bonne quand elle se conforme à la loi éternelle, mauvaise quand elle refuse de s'y conformer.»

⁶²⁰ *De beata uita*, 2, 11. Já Epicteto afirmara que «as qualidades essenciais da verdadeira felicidade são a duração e a estabilidade; durar sempre sem que nenhum contratempo a possa perturbar. A que não reúne estas características não é senão uma felicidade ilusória.»

⁶²¹ Em *De beata uita*, 4, 26, Agostinho exemplifica o princípio: o riquíssimo Orata era indigente porque temia que as riquezas lhe fossem arrebatadas por algum revés da fortuna (o exemplo é de Cícero, no *Horténsio*).

⁶²² *Soliloquia*, I, 13, 22: «*Iam certe ostendi nihi aliud me amare, siquidem quod non propter se amatur, non amatur. Ego autem solam propter se amo sapientiam, cetera uero uel adesse mihi uolo, uel deesse timeo propter ipsam, uitam, quietem, amicos.*»

⁶²³ *De beata uita*, 2, 11.

⁶²⁴ Algumas passagens quase dão a entender que Mónica também havia começado a ler os «*libri philosophorum*» (cf. *De beata uita*, 4, 27). Terá sido para agradar a Agostinho, para melhor o compreender e acompanhar? Terá Mónica também aderido intelectualmente ao cristianismo através de Ambrósio, que algumas vezes criticou e corrigiu as suas práticas supersticiosas trazidas de África? De qualquer modo, a figura de uma Mónica «filósofa» é sobremaneira importante.

⁶²⁵ Esta categoria opera um verdadeiro *quiasma* no problema da relação entre a fé e a razão, uma vez que em Cristo (*Dei sapientiae, Lóyos*) se cruzam os dois vectores (cf. *Retractationes*, I, 4, 3).

Ficaram mal, portanto, os académicos ao afirmarem que o homem pode ser feliz exclusivamente na investigação da verdade. Seria como alguém que decidiu empreender uma viagem, não para Alexandria, mas sem destino. Parece inquestionável que ninguém procura aquilo que não quer encontrar. Logo, se os académicos procuram é porque querem encontrar. Mas como não encontram, então o *sábio* académico não pode ser declarado feliz⁶²⁶.

Também o *sábio* estóico não pode ser dito *feliz*, mas, como provisoriamente a discussão do segundo dia mostrara, unicamente aquele que «se volta para Deus e a ele se consagra»⁶²⁷. Todavia, se *se volta para Deus* ainda não O possui. Ora, a hipótese de discussão inicial⁶²⁸ considerara que *quem não é feliz é infeliz*, sem deixar nenhum espaço intermédio. E se só é feliz quem possui Deus, aquele que ainda O procura não O possui, donde não é feliz. Todo o esforço vai, pois, no sentido de ultrapassar este paradoxo parecido com o do famoso diálogo de Platão⁶²⁹. Ponto assente para todos: Deus quer que o homem O procure. Logo, quem procura Deus ainda não é feliz porque não O possui, mas também não é infeliz e não pode viver mal, pois faz o que Ele quer: *procurai e achareis*⁶³⁰. Agostinho investiga já com a certeza de encontrar, pois a própria Verdade afirma que *quem procura encontra*. O *crede* é decisivo não só na *ordo cognoscendi*, mas igualmente e *a fortiori* na *ordo vivendi*.

Uma lógica do terceiro excluído, porém, tem dificuldade em articular esta dialéctica do *já-ser* e do *ainda-não-ser*, e esse facto força a abertura de outra via pela qual se poderá paulatinamente transitar. Precisamente o *procurar orientado* indica que há graus intermédios entre os extremos *infeliz-feliz*, ou *ignorante-sábio*. Pode-se *viver bem*⁶³¹ sem se possuir Deus, desde que O procuremos como Ele quer. *Procurar de forma orientada* é portanto um modo simultâneo de *presença-ausência*. É agir, e a acção escapa à lógica do terceiro excluído. Mas então não entra por essa *porta* o académico, que se pensava posto definitivamente de lado

Como em muitos outros problemas [por exemplo, relação alma-corpo, cf. Adolfo Muñoz-Alonso, «El hombre y su cuerpo. La aportación agustiniana», in *Augustinus* 13 (1968), pp. 273-281], também aqui a Encarnação do Verbo surge com um profundo valor explicativo. Cf. Vitorino Grossi, «La ricerca della verità in S. Agostino: possibilità e modelli», in *La Ciudad de Dios* 200 (1987/2-3), pp. 217 ss.

⁶²⁶ Cf. *De beata uita*, 2, 14.

⁶²⁷ *De beata uita*, 3, 8. A afirmação é de Adeodato.

⁶²⁸ Cf. *De beata uita*, 2, 11.

⁶²⁹ *Ménon*, 80 d: «Mas, de que maneira vais tu investigar, Sócrates, aquilo que de todo em todo ignoras o que seja? Efectivamente, se te propuseres essa tarefa qual das coisas que não sabes vais estudar? Ou, então, se te encontrares, por acaso, com essa coisa precisamente, como irás reconhecer que era aquilo que tu ignoravas?» A ἀνάμνησις resolverá aqui a aporia.

⁶³⁰ Mt 7, 7.

⁶³¹ Repare-se na introdução de uma subtil diferença entre «*bene vivere*» (processo dinâmico) e «*beata vita*» (estado).

quanto à possibilidade da *beata vita*, já que também ele procura? Mónica outra vez, com a introdução de uma nova categoria — «ter Deus favorável» —, acaba por tocar no âmago da questão e encontrar o ponto intermédio que lhe dá a luz possível, deixando definitivamente de lado o académico, visto que procura mas não crê encontrar. É o *crer* que mobiliza energias escondidas, renova espiritualmente a mente e concede a certeza profunda de que é possível ser feliz. E tal certeza é já uma participação primeira e incoativa na felicidade.

Entre o acaso e a necessidade, ou seja, entre o academismo e o estoicismo, Agostinho crê, e começa a compreender, (n)a possibilidade de uma gratuidade activa, de um influxo de graça que oriente a procura⁶³². À necessidade deste *auxilium* não chegou nenhuma escola filosófica da antiguidade, senão «*una verissimae philosophiae disciplina*», ou «*uera et germana philosophia*», isto é, a doutrina cristã⁶³³.

Assim, interroga com ênfase se não se encontrará já resolvido tudo o que foi objecto de disputa com os académicos⁶³⁴. E resume o argumento deste modo: «se é manifesto — o que pouco antes foi demonstrado racionalmente —, que não é feliz quem não tem o que quer, e que, por outro lado, ninguém procura o que não quer encontrar, e uma vez que eles procuram constantemente a verdade, querem encontrar; querem portanto encontrar a verdade. Mas [porque] não a encontram segue-se que não têm aquilo que querem, e daí também que não são felizes. Mas ninguém é *sábio* se não for feliz, portanto o *sábio* não é académico»⁶³⁵.

Todavia, sobretudo à luz da lentidão doutros textos⁶³⁶, fica-se com a convicção de que Agostinho avançou demasiado rápido, sem se deter nas mediações, isto é, nas *paragens da viagem*, o que pode ser compreensível aqui visto que

⁶³² Esta é a «*novità agostiniana*». Cf. Vitorino Grossi, «La ricerca della verità...», p. 219.

⁶³³ Cf. *Contra academicos*, III, 19, 42; *De ordine*, II, 5, 16. Vide todo o capítulo IX de Ragnar Holte, *Béatitude et Sagesse...*, pp. 97-109, «Le christianisme est la vraie philosophie et la voie universelle conduisant au télos».

⁶³⁴ *De beata uita*, 2, 14: «Quid, inquam, putatis nisi cum Academicis totum, quod susceperamus, confectum esse negotium?» Refere-se obviamente à disputa do I livro de *Contra academicos*. Não deixa de ser altamente significativo e simbólico que considere a disputa académica um *negotium*, tendo em conta que a procura da verdade é bastas vezes dita como *otium philosophandi*. Quer dizer que o verdadeiro escopo de Agostinho não é *atacar* a argumentação académica, mas *construir* o seu próprio fundamento, sendo aquela primeira operação apenas uma inevitabilidade propedêutica à segunda. De qualquer modo, *de facto*, os dois momentos estão intrinsecamente ligados.

⁶³⁵ *De beata uita*, 2, 14: «— Si manifestum est, inquam, beatum non esse, qui quod uult non habet — quod paulo ante ratio demonstrauit — nemo autem quaerit, quod inuenire non uult, et quaerunt illi semper ueritatem — uolunt ergo inuenire, uolunt igitur habere inuentionem ueritatis — at non inueniunt, sequitur eos non habere quod uolunt, et ex eo sequitur etiam beatos non esse. At nemo sapiens nisi beatus: sapiens igitur Academicus non est.»

⁶³⁶ Mormente de *Contra academicos*, para já não falar de outros textos onde a argumentação é retomada e aprofundada (*De libero arbitrio*, *De uera religione*, *Confessiones*, *De Trinitate*).

intendia somente demonstrar que verdade deve fruir quem procura saciar o seu desejo de felicidade. Arredados do caminho os académicos pelo encontro da verdade e estabelecido que essa Verdade é Deus, resta mostrar como é possível ao homem alcançar essa Verdade ou, inesperadamente, concluir que essa Verdade é que alcançou o homem⁶³⁷. Por outras palavras, importa fazer corresponder ao desejo de felicidade humano uma condescendência da Verdade. De facto, na perspectiva cristã, diferentemente de todas as filosofias, não é o homem que sobe a Deus, mas este que desce ao homem e assumindo o seu desejo, eleva-o. Assim, só a afirmação da Encarnação parece *absolver de iure e de facto* o finalismo psico-ontológico do homem⁶³⁸. Como tal, a *ordo vivendi* apenas se compreende e cumpre na sua completude à luz de uma cristologia. Vamos ver isso muito brevemente num último ponto, a partir do *De beata uita* e de passagens paralelas dos primeiros escritos.

3.4. A mediação de Cristo, Sabedoria Encarnada

A investigação correspondente ao terceiro dia de *De beata uita*, diálogo que, supostamente, dirimiria definitivamente o problema deixado no dia anterior, acaba por tornar-se no *monólogo* onde Agostinho articula algumas conclusões da

⁶³⁷ *Béatitude et Sagesse...*, pp. 93-94: «En deux coups souverains, Augustin oppose d'abord entre elles les différentes écoles philosophiques; puis, au troisième temps, il introduit le Christ comme seule solution: 1. Les philosophes classiques ont correctement déterminé le but. 2. Les philosophes sceptiques ont correctement reconnu l'impuissance de l'homme à l'atteindre. 3. Le but s'atteint par le Christ. (...) En poursuivant loyalement et logiquement le raisonnement des sceptiques, on aboutit à cette alternative: ou rester dépourvu de sagesse et malheureux sans jamais atteindre le but, ou accueillir, dans la foi, le Christ incarné. Seul celui qui connaît la vérité peut posséder la sagesse; or la vérité ne peut être connue que dans le Christ. Donc le sage, cette figure idéale de toute la philosophie et de la culture antique, ne se trouve vraiment réalisé que dans l'Église. De même la beata uita, but de toute la philosophie d'alors, ne peut être atteinte que dans l'Église. Ces affirmations inouïes sont les conséquences du raisonnement d'Augustin.»

⁶³⁸ *De ordine*, II, 5, 16: «Nullumque aliud habet negotium quae uera, et, ut ita dicam, germana philosophia est, quam ut doceat quod sit omnium rerum principium sine principio quantusque in eo maneat intellectus quidue inde in nostram salutem sine ulla degeneratione manauerit, quem unum Deum omnipotentem eumque tripotentem, Patrem et Filium et Spiritum sanctum, docent ueneranda 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 nos assumere atque agere dignatus est, quanto uidetur uilius, tanto est clementia plenius et a quadam ingeniosorum superbia longe lateque remotius.» A propósito de outro texto (*Contra academicos*, III, 19, 42), em estreita ligação com o que a seguir se apresenta de *De beata uita*, afirma John O'Meara, «Neo-Platonism in the Conversion of Saint Augustine», in *Dominican Studies* 3 (1950), p. 339, *apud* Ragnar Holte, *Béatitude et Sagesse...*, p. 78, n. 6: «The whole book centres around this acceptance of the Incarnation: it is the argument of the book, an argument that can be briefly, however roughly, resumed as follows: One can assent to truth, if it is found; But it is found in Christ; Therefore one can assent to the truth.»

procura filosófica, com algumas das afirmações da doutrina cristã que está a aprofundar.

Após várias incursões semânticas na diferença entre *indigência* e *plenitude*, e na sua relação directa com infelicidade e felicidade, respectivamente, o estoicismo de Agostinho vem à tona ao concluir que *ser feliz consiste em não ser indigente, ou seja, em ser sábio*, sendo que a *sabedoria consiste na moderação da alma*⁶³⁹, e esta é o *pai da ordem*⁶⁴⁰.

Mas que sabedoria é esta, senão a *Sabedoria de Deus*? Eis o salto dos livros dos platónicos e dos estóicos para as *sagradas letras*, cuja legitimidade fica estabelecida na sua razoabilidade por tudo o que se disse e pela convicção de Agostinho, que assim manifesta claramente uma nova compreensão das relações entre *auctoritas-fides* e *ratio-scientia*. Como tal, serve-se habilidosamente do que já conhece da revelação, nomeadamente da unidade substancial na Trindade, para estabelecer uma relação substancial entre Verdade e Sabedoria, e desta com Felicidade.

Assim, a dificuldade deixada do segundo dia — *quem procura Deus não pode ser infeliz, mas também não pode ser feliz* —, que ali recebera a solução de Mónica — *quem procura Deus como Ele quer não é infeliz, porque O tem favorável* —, fica aqui resolvida, pois a sabedoria de quem procura Deus como Ele quer já participa na Sabedoria de Deus e na Verdade encarnada. Não afirma Cristo, no Evangelho de João, «Eu sou a Verdade»? E, segundo S. Paulo, não é esta Verdade «a Sabedoria de Deus?»⁶⁴¹

Este é o critério diferenciador da verdadeira Sabedoria, cristã, relativamente à sabedoria natural da filosofia pagã, que não é totalmente falsa nem absolutamente verdadeira. Se durante o percurso Agostinho não se detivera tanto nas diferenças, era porque lhe interessava sobretudo realçar a continuidade entre a *sabedoria* (filosófica) e a *Sabedoria* (cristã), de modo a poder transitar com pertinência da investigação filosófica para a afirmação de fé. Mas agora, no momento de dar a resposta final, surge a novidade⁶⁴².

⁶³⁹ *De beata uita*, 2, 11: «— Non ergo — inquit — illis rebus, sed animi sui moderatione beatus est.»; 4, 32-33, *verbi gratia*: «Habet ergo modum suum, id est sapientiam, quisquis beatus est.»

⁶⁴⁰ *De ordine*, II, 19, 50: «(...) quae persequi nolo, ne, cum ordinem uos docere cupio, modum excedam qui pater est ordinis.»

⁶⁴¹ 1 Cor, 1, 24; Jo 14, 16.

⁶⁴² Novidade mais do ponto de vista de Agostinho. Efectivamente, como refere Ragnar Holte, *Béatitude et Sagesse...*, pp. 95-96, «à propos des diverses définitions du *télôs*, ce texte atteste directement qu'Augustin, à la suite d'une longue tradition patristique, a identifié le *vous-intellectus* néo-platonicien avec le Christ, qui est également considéré comme porteur du *mundus intellegibilis*. Pour Augustin, cette relation du Christ au monde des Idées est attestée par le Christ lui-même en Jean 18, 36: "Mon Royaume n'est pas de ce monde". Ce qui veut dire: le Royaume du Christ n'est pas du monde visible aux regards, mais il est du monde supérieur, intelligible, que seul un intellect purifié peut contempler. Contempler le monde intelligible, c'est la même chose

O Filho de Deus é Deus, «por divina autoridade». Assim, na experiência e revelação cristãs procurar Deus é tê-Lo já encontrado, de algum modo⁶⁴³. A sabedoria estóica, acúmen do autodomínio racional, e o *Noûs* neoplatónico são mergulhados na água lustral. Pois «quem é o Filho de Deus? Já foi dito: “é a Verdade”. Quem é que não tem pai, senão a suprema medida? Quem, portanto, chegar à suprema medida pela verdade, é feliz. Isto é que significa para a alma possuir Deus, ou seja, desfrutar de Deus»⁶⁴⁴.

Repare-se bem que a dificuldade não conseguiu de todo ser ultrapassada. A subtileza de Agostinho fá-lo dizer «quem chegar à suprema medida pela verdade», isto é, em termos cristãos, quem chegar ao Pai (*summus modus*) pelo Filho (*Verbum*). Mas estar no Filho (Verdade) é já fruir do Pai, de acordo com a teologia trinitária desenvolvida no final. Agostinho, porém, não é absolutamente peremptório: insiste aqui primeiro na função mediadora de Cristo em quem o verdadeiro sábio «participa»⁶⁴⁵, e depois na unidade de Cristo com o Pai. Só assim pode compaginar a afirmação de que apenas quem possui Deus é feliz, e quem procura Deus, se procura com a Verdadeira Sabedoria de Deus, já é feliz, se bem que ainda não totalmente. Esta tensão é inultrapassável e coincide de algum modo com o próprio mistério da Encarnação, *revelação-ocultação, presença-ausência* de Deus⁶⁴⁶. É aquilo que acima, em outro contexto, exprimimos pela tensão entre o *entre já-ser* e *ainda-não-ser*. Por enquanto estamos sob o signo da itinerância. E se os *nostros passos* ainda *se detêm*, já *se alegra o nosso coração às tuas portas, Jerusalém*.

«Quando a alma se tiver regrado e ordenado, quando se tiver tornado harmoniosa e bela, ousará então contemplar Deus, fonte donde dimana todo o verdadeiro e Pai da própria Verdade. Oh, Deus grande, que olhos então serão necessários! Quão puros e são, quão vigorosos e firmes, quão serenos e ditosos! O que é que verão? O quê?, peço-te! Quem será capaz de o figurar, de o dizer, de o acreditar? Só dispomos do caudal das palavras usadas, manchadas com as coisas mais vis. Nada mais direi senão que se nos promete contemplar a

que contempler la “vérité”, cete vérité encore à laquelle le Christ s’est identifié par cette parole: “Je suis la Vérité”».

⁶⁴³ Talvez a partir da Encarnação fosse melhor dizer «ter sido encontrado».

⁶⁴⁴ *De beata uita*, 4, 34. Cf. última expressão, «*deu perfriui*».

⁶⁴⁵ Cf. William Mallard, «The Incarnation in Augustine’s Conversion», in *Recherches Augustiniennes* 15 (1980), pp. 85 ss.

⁶⁴⁶ *De beata uita*, 4, 35: «Sed tamen quamdiu quaerimus, nondum ipso fonte atque, ut illo utar, plenitudine saturari nondum ad nostrum modum nos peruenisse fateamur et ideo quamuis iam deo adiuuante nondum tamen sapientes ac beati sumus. Illa est igitur plena satietas animorum, hoc est beata uita, pie perfecteque cognoscere, a quo inducaris in ueritatem, qua ueritate perfruaris, per quid conectoris summo modo. Quae tria unum deum intellegendibus unamque substantiam exclusis uanitatibus uariae superstitionis ostendunt.»

formosura, por cuja imitação são belas, e pela comparação são disformes, todas as outras. Quem contemplar esta formosura — e contemplá-la-á quem bem vive (*bene vivit*), quem bem ora (*bene orat*), quem bem procura (*bene studet*) —, (...) como não compreenderá que não há nada futuro que não esteja junto de Deus, por quem necessariamente todas as coisas são feitas com ordem, e que, apesar disso, é conveniente a oração?»⁶⁴⁷

À luz desta tripla ordenação — ética, religiosa, intelectual —, podemos ler teleologicamente toda a reflexão do jovem Agostinho. E neste caso, eis a fórmula maior da maturidade agostiniana⁶⁴⁸ para onde convergem todas as linhas dos escritos anteriores como para um *Centro*: «Nulla est homini alia causa philosophandi nisi ut beatus sit». Mas esta felicidade já deixou para trás, mantendo o que pode ser mantido, a *autarcia* estóica, o prazer epicurista, o éxtase neoplatónico, a suspensão académica, e afirma-se como adesão total do homem — sensibilidade, emotividade, memória, entendimento, vontade — a uma Pessoa divina que a revelação cristã diz ter encarnado historicamente, e que a experiência de fé presentifica.

A solução agostiniana para o problema do *téλος* que sacie o *desiderium beatitudinis*, em superadora continuidade com a especulação teleológica da filosofia antiga e tardo-antiga, é alvoroçada por um toque de inusitado, desembocando naturalmente na revelação cristã que lhe fala de uma *cidade celeste* e de *coisas últimas* que lhe não serão tiradas⁶⁴⁹.

⁶⁴⁷ *De ordine*, II, 19, 51: «Cum autem se composuerit et ordinauerit ac concinnam pulchramque reddiderit, audebit iam Deum uidere, atque ipsum fontem unde manet omne uerum ipsumque Patrem Veritatis. Deus magne, qui erunt illi oculi! Quam sani, quam decori, quam ualentes, quam constantes, quam sereni, quam beati! Quid autem est illud quod uident? Quid, quaeso? Quid arbitremur, quid aestimemus, quid loquamur? Quotidiana uerba occurrunt, et sordidata sunt omnia uilissimis rebus. Nihil amplius dicam, nisi promitti nobis aspectum pulchritudinis, cuius imitatione pulchra, cuius comparatione foeda sunt caetera. Hanc quisquis uiderit (uidebit autem qui *bene uiuit, bene orat, bene studet*) (...), quomodo non repugnet nihil futurum esse, quod non sit apud Deum, ex quo necesse est ordine omnia fieri et tamen non frustra Deum rogari?» (*italico* nosso).

⁶⁴⁸ *De ciuitate Dei*, XIX, 1, 3.

⁶⁴⁹ Cf. Ap 19, 22.

CONCLUSÃO

«Não é de admirar que, quanto mais coisas se abraçam, mais se padeça de fome.»⁶⁵⁰

Nos dias calmos de Cassiciaco, depois de ter encontrado o *Centro* a partir do qual decidira ordenar a sua vida, Agostinho sabia muito bem do que estava a falar. Os longos anos de busca em que abraçara *tantas coisas* como se delas dependessem a razão e o sentido últimos da sua vida — fama, glória, profissão, prazer, conhecimento, razão..., ilusão que tanto mais rapidamente se desfazia, quanto mais ele pugnava por segurar essas coisas que fugiam por entre os *dedos do tempo* — acabaram por conceder alguma sapiência aos seus trinta e três anos, como esta máxima deixa ver.

Começámos este trabalho problemáticamente, a tactear, procurando aproximar-nos da *ideia de Ordem* utilizando antigas metáforas — *cabeleiras, baús, teares, tecedeiras...* —, e algumas narrativas mítico-religiosas de diferentes povos. Verificámos que todos os momentos de instauração/reconhecimento de ordem e de sentido eram momentos críticos, encruzilhadas, *nós*, sempre paredes-meias com a possibilidade do *outro-da-ordem*, a acosmia, o caótico, o sem-sentido, o mal.

Se então já estávamos convictos de que a *ideia de Ordem* era verdadeiramente o pólo aglutinador da obra de Agostinho, depois do trabalho que ora concluímos, esta convicção aprofundou-se nas suas razões. Efectivamente, a partir da auto-interpretação de Agostinho, em *De ciuitate Dei*, VIII, 4, a respeito dos platónicos, concluímos que o tríptico esquema ali sintetizado — *ratio cognoscendi, causa essendi, ordo vivendi* — se podia aplicar, com vantagem hermenêutica, aos primeiros diálogos, de molde a reconhecer neles um fio condutor que os mesmos não pareciam ter à primeira vista.

Ficou patente ao longo da investigação que a *ideia de Ordem* releva em primeiro lugar do ontológico. Ainda que Agostinho não tenha elaborado neste período o que se chama tecnicamente uma «obra de ontologia», não restam dúvidas de que todas as dimensões regionais de ordem estão suspensas de uma visão de ser que, de esplendorosa, quase lhe impossibilita a tematização directa, senão aquela que aparece misturada com o louvor do encontro e a celebração vital.

Recuperando as mediações, o acesso à *Ordem* nos seus diferentes âmbitos deu-se por uma viragem para a interioridade — «*nosce teipsum*» —, lugar onde

⁶⁵⁰ *De ordine*, I, 2, 3: «Nec mirer quod eo egestatem patitur, quo magis plura complecti.»

Agostinho recolhe a orientação matricial da filosofia e da religião tardoantiga. A *evidentia intima* manifesta-se com tal vigor e resistência, frente a todas as *demissões do pensar*, que Agostinho não tem dúvidas em aceitar o *cogito* como ponto de partida seguro. Na dinâmica temporal, o *cogito* é a primeira epifania da Ordem. É um *cogito ordinis*, e por isso mesmo é também ordenado. O *cogito da ordem* é igualmente a *ordem do cogito*.

Concluiu-se também que tal visão operou como que um quiasma entre as aportações platónicas e as da revelação cristã, que Agostinho ia descobrindo aos poucos, com um rosto renovado. Não existe, porém, nele uma intenção prévia e deliberada de síntese entre filosofia platónica e revelação. Tal intenção sintética suporia uma percepção clara de diferenças. Ora, Agostinho, como a última parte de *Contra academicos* demonstra, vê entre ambas uma natural continuidade. Todavia, como numa escada, a continuidade supõe a diferença. É assim que vimos surgir a noção de *Encarnação do Verbo*, novidade e resposta decisiva às aspirações profundas, mas ignotas, dos platónicos. Era esta a *Relação* perfeita que Agostinho pressentia faltar às filosofias anteriores.

Foram, pois, os platónicos os que, na ordem do tempo, lhe abriram os olhos da inteligência quer para a superação definitiva do seu maniqueísmo materialista, quer para a insustentabilidade do cepticismo, ou seja, deram-lhe uma visão renovada e uma de ser — *causa essendi* — a que Agostinho acrescenta algo: a afirmação da *Criação* judaico-cristã. Antes de qualquer ordem no tempo, está a ordem do Ser, a *conditionis ordo*. Como *posição* primeira de toda a realidade *ex nihilo*, a Criação afasta-se da *fabricação* maniqueia, da *emanação* plotiniana e configura-se como a *Ordem das ordens*.

Mas olhando para si mesmo e para a humanidade Agostinho reconhece-se *longe* dessa aurora da realidade; toma consciência de si como ser excêntrico e, estranhamente, em *busca do Centro* quantas vez por contraste. Observando com maior atenção esse *grande profundum*, o homem, descobre-o radicalmente inquieto, *desiderium beatitudinis*. Por outras palavras, no acto de reconhecimento da ordem, vislumbra-se logo um dinamismo fundamental a exigir cumprimento, finalidade, o que aponta para uma ordem na acção.

De facto, dificilmente os fundamentos da filosofia greco-latina, por grande que seja o paradoxo, possibilitariam uma autêntica *filosofia da acção*. Se as correntes de pensamento tardoantigas, onde a questão soteriológica e teleológica se tornara central, tinham aparentemente condições para se tornarem verdadeiras filosofias da acção, nunca o alcançaram, quer por defeito — «*nulli rei debet adsentiri*» (ἐποχή); «*qui nihil adprobat, nihil agit*» (ἀπάθεια); «*probabiliter, probabiliter...*» —, quer por excesso — «*tudo já está dado, apenas estamos esquecidos, alienados*»; por isso, «*ἔπου θεῶν*», «*ὁμοίωσις θεῶν κατὰ τὸ δύατόν*».

A nosso ver, de facto, tal *filosofia da acção* só se torna possível em virtude do acontecimento radicalmente novo do cristianismo, valorizando a diferença — um

Deus que cria o diferente e se alegra com essa diferença —, um tempo onde há sempre algo inédito para o homem realizar, e insistindo na bondade de uma matéria que o próprio Deus assume encarnadamente. Só o judeo-cristianismo desencanta e encanta verdadeiramente o mundo e afirma o homem como historicamente *concriador*.

Na encruzilhada destes dois mundos, a obra de Agostinho surge-nos a um tempo só, tecida de memória e desejo. Memória da unidade primeva que Agostinho assume na historicidade do Éden; desejo de um «sábado à tarde» que a revelação cristã lhe diz que ainda não aconteceu e que requer o concurso do homem.

Nesta investigação apenas esboçamos algumas linhas do que poderia chamar-se uma *filosofia da acção* em Santo Agostinho. Efectivamente, se aquele desejo de felicidade, para se cumprir *verdadeiramente*, exige uma ordem no amor — ordem que alguns caracterizaram mais a partir do desejo, outros mais a partir da lei moral, outros mais a partir de um *fundo divino de ser* —, esta *ordem no amor* expressa-se ao longo de toda a obra de Agostinho nos mais variados domínios do humano: jurídico-político, social, histórico, religioso, teológico, eclesiológico, doutrinal, pastoral, dimensões que se encontram presentes ao longo do *opus magnum* deste pensador genial, e que aqui não podemos desenvolver. Por isso, atrevemo-nos a dizer que a determinação da *ideia de Ordem* é a chave hermenêutica para compreender o pensamento de Agostinho na sua globalidade.

Nesta figura de escol, antes sucumbir de frente aos bárbaros, a Antiguidade Clássica canta o seu mais belo canto. Quando as *belas letras* clássicas começavam já a imbuir a própria literatura cristã, único meio por onde poderiam sobreviver, Agostinho, «na hora do desabamento do Império do Ocidente, celebra o seu declínio, mas com uma luminosidade tão intensa, que o próprio declínio se tornou aurora gloriosa, a aurora da nova humanidade»⁶⁵¹.

Se, como costuma dizer-se, e é verdade, as primeiras palavras de um trabalho são particularmente difíceis, as últimas também não são fáceis. É bem verdadeiro aquele aforismo agostiniano: *quanto mais se quer abraçar, de mais fome se padece*. Contudo, como diziam os latinos, *satis verborum, basta de palavras!* Porque, retornando àquela sapiência proporcionada do Sirácida, *quando um homem acabou, então é que começa*⁶⁵². Por isso, gostaríamos de acabar parafraseando Angelus Silesius, com o repto exacto e adequado: *amigo, já basta. Caso queiras escrever mais, vai-te tomando tu próprio a escrita e tu próprio a essência*⁶⁵³.

⁶⁵¹ Ettore Paratore, *Storia della Letteratura Latina*, Sansoni Editore, Firenze, 1983 (trad. port. de Manuel Losa, *História da Literatura Latina*, FCG, Lisboa, 1987, p. 969).

⁶⁵² 18, 7

⁶⁵³ Angelus Silesius, *Die Ros' ist ohn' Warum*, VI, 263 (*A Rosa é sem porquê*, edição bilingue, Vega, Lisboa, 1991, pp. 76-77): «Freund, es ist auch genug. Im Fall du mehr willst lesen, / So geh und werde selbst die Schrift und selbst das Wesen.»

ÍNDICE ONOMÁSTICO

A

- ABRAÃO 90, 286, 309
 ABRÃO 309
 AGOSTINHO 7, 8, 9, 10, 12, 13, 17,
 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26,
 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 39, 40,
 45, 47, 50, 54, 58, 59, 60, 61, 63,
 65, 68, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79,
 80, 81, 82, 83, 84, 85, 93, 95, 96,
 97, 102 103, 104, 105, 106,
 107, 108, 110, 111, 112, 113,
 114, 115, 116, 117, 118, 119,
 120, 121, 122, 123, 124, 125,
 126, 133, 134, 135, 136, 137,
 138, 140, 141, 142, 143, 144,
 145, 146, 149, 150, 151, 152,
 153, 154, 155, 156, 157,
 158, 159, 160, 161, 162, 163,
 164, 165, 166, 167, 168, 169,
 170, 171, 172, 173, 174, 175,
 176, 177, 178, 179, 180, 181,
 182, 183, 184, 185, 187, 188,
 189, 190, 191, 192, 193, 194,
 195, 196, 197, 198, 199, 200,
 201, 202, 203, 204, 205, 206,
 208, 209, 210, 211, 212, 215,
 216, 217, 218, 219, 220, 221
 222, 223, 224, 225, 226, 227,
 228, 229, 230, 231, 232, 233,
 234, 235, 236, 237, 239, 240,
 241, 242, 243, 244, 245, 248,
 250, 251, 252, 253, 254, 255,
 257, 258, 259, 260, 261, 262,
 263, 264, 265, 266, 267, 268,
 269, 273, 274, 275, 276, 277,
 278, 279, 281, 282, 283, 284,
 285, 288, 289, 290, 291, 292,
 293, 294, 295, 296, 297, 298,
 303, 304, 305, 309, 319, 320,
 321, 323, 327, 328
 AGOSTINO 309, 320, 321, 322, 324,
 325, 326, 328, 329
 AGUSTÍN 309, 317, 318, 319, 320,
 322, 323, 324, 325, 326, 327,
 328, 329, 330
 AHRIMAN 61, 64, 309
 ALBERRY 309
 ALBERTO MOLINA, MARIO 309
 ALEXANDER OF APHRODISIAS 309, 331
 ALEXANDRE DE LICÓPOLIS 309
 ALFARIC, PROSPERO 309
 ALÍPIO 104, 137, 151, 173, 177, 178,
 187, 193, 198, 199, 202, 203,
 205, 207, 208, 209, 210, 212, 309
 ALMEIDA, VIEIRA DE 309
 ALYPIUS 309
 AMBROSE 309
 AMBRÓSIO 108, 118, 216, 217, 218,
 219, 224, 229, 309
 ANSELMO DE CANTUÁRIA 309
 ANTÍOCO 202, 203, 309
 ANTUNES, MANUEL 309
 APOLO 85, 245, 309
 APULEIUS, AFER 309
 ARCESILAU 202, 309
 ARCHAMBAULT, PAUL 309
 ARENDT, HANNAH 309
 ARIADNE 53, 309
 ARISTÓFANES 309, 334
 ARISTON 309
 ARISTÓTELES 51, 52, 53, 121, 279,
 309, 332, 334
 ARISTOTLE 310, 331

ARISTÓXENO 310
 ARNOU, RENÉ 310, 320
 ATENA 53, 58, 310
 AUGUSTIN 20, 158, 276, 310, 311,
 317, 320, 321, 322, 323, 324,
 325, 326, 327, 328, 329, 330,
 331, 332, 333, 334, 336
 AUGUSTINE 310, 311, 320, 325, 326,
 327, 329
 AUGUSTINUS 20, 58, 310, 320, 321,
 322, 323, 324, 325, 326, 327,
 328, 329, 330, 336

B

BACON, FRANCIS 310
 BAGHETTE, CHARLES 310, 320
 BAILLY, ANATOLE 310, 336
 BARBONE, STEVEN 310, 320
 BARBOSA, MIRANDA 310
 BARDY GUSTAVE 310, 320
 BARHAM I 310
 BASÍLIO DE CESAREIA 218, 310
 BECKER 310
 BEIERWALTES 310
 BERETTA, LUIGI 310, 320
 BETTETINI, MARIA 310, 320
 BÍAS 310
 BINDEMANN 310
 BLONDEL, MAURICE 310, 320, 330
 BOISSIER 310
 BOURG, DOMINIQUE 310, 320
 BOVER, JOSÉ 310, 336
 BOYER, CHARLES 310, 320
 BRASA, DíEZ MARIANO 310, 320
 BRETON, STANISLAS 310, 330
 BRISSON, LUC 310, 330
 BROWN, PETER 310, 320
 BRUN, JEAN 310, 330
 BRUNN, ÉMILIE ZUM 310, 320, 321
 BUONAIUTI, ERNESTO 310, 321

C

CABRAL, ROQUE 310, 330
 CAEIRO, GAMA 310, 321
 CALÍMACO 310
 CALISTO 310
 CAMELOT, P.-TH. 310, 321
 CAMUS 310
 CAMUS, ALBERT 310
 CAPÁNAGA 27, 310, 321
 CAPITANI 310, 321
 CARABINE, DEIRDRE 310
 CARNÉADES 196, 210, 310
 CASSIANO 310
 CAYRÉ, FULBERT 310, 321
 CHATILLON, JEAN 310, 321, 330
 CHEVALIER, JEAN 310, 330
 CÍCERO 74, 79, 80, 137, 192, 194,
 206, 210, 212, 288, 291, 311, 334
 CICERONIS 311
 CILLERUELO, LOPE 311
 CIRCE 286, 311
 CLARKE, AMY 321
 CLAUDIANO 54
 CLEMENTE DE ALEXANDRIA 218
 CORRIGAN, KEVIN 331
 COURCELLE, PIERRE 331
 CRATES 175, 186, 202, 246

D

DANIEL 286, 331
 DECHANET 321
 DÉCRET, FRANÇOIS 321, 331
 DEFORCE, BERNARD 331
 DENIS, PAUL 321
 DEWART 322
 DIDIER 322, 331
 DOIGNON, JEAN 322
 DOULL, FLOY ANDREWS 322
 DUBARLE, DOMINIQUE 322

DUMAIGE, GERVAIS 322
 DUMÉZIL, GEORGES 331
 DUQUOC, CHRISTIAN 322

E

ELIADE, MIRCEA 331
 EMILSSON, EYJÓLFUR 331
 ENEIAS 290
 ESAÚ 24, 25
 ESLIN, JEAN-CLAUDE 322
 ÉSKUÍLO 52, 333, 335
 EVÓDIO 173

F

FAUSTO 87, 188
 FAUSTUM 228, 318, 319
 FELICEM 319
 FÉLIX 75, 85, 330
 FERECIDES DE SIROS 53
 FERRIER, FRANCIS 322
 FÍDIAS 19, 49
 FOLLIET GEORGES 322
 FORTIN ERNEST 322
 FORTUNATO 75, 84, 85, 96, 97, 104,
 175
 FORTUNATUM 318
 FREITAS, MANUEL DA COSTA 322,
 323, 331

G

GARCIA, CASTILLO PABLO 323
 GENNEP, ARNOLD VAN 332
 GHEERBRANT, ALAIN 330
 GILEAD, AMIHUD 332
 GILSON, ÉTIENNE 323, 332
 GOÇALVES, JOAQUIM CERQUEIRA 323
 GOLDSCHMIDT, VÍCTOR 332
 GONZAGUE, MARIF DE 323

GREGRÓRIO DE NAZIANZO 218
 GREGRÓRIO DE NISSA 218
 GREGRÓRIO TAUMATURGO 218
 GRONDÍJS 324
 GROSSI, VÍTORINO 324
 GUITTON, JEAN 324
 GUTHRIE, WILLIAM 332

H

HADOT, ILSETRAUT 324
 HADOT, PIERRE 324
 HEGEL 45
 HEIDEGGER 320
 HENRIQUES, ANTÓNIO MENDO 332
 HENRY, PAUL 324
 HERACLITO 50, 52, 335
 HÉRCULES 11, 18
 HESÍODO 53
 HIÉRIO 78, 125
 HIGUERAS, MALDONADO JUAN 324
 HILTGREN, GUNNAR 324
 HOLTE, RAGNAR 324
 HOMERO 53, 333
 HONORATO 104
 HOUSE, DENIS 324
 HÜBNER 324

I

ISAAC 85, 90
 ISRAEL 62, 286
 IVÁNKA, ENDRE VON 324

J

JACOB 24, 25, 90
 JAEGER, WERNER 332
 JEANNIÈRE, ABEL 332
 JESS, WILMA VAN 324

K

KATÔ, TAKESHI 324
KIRK 332, 335
KRASOVEC, JOZE 332

L

LE LOND, JEAN-MARIE 324
LEHMANN, KARL 332
LICÊNCIO 45, 136, 137, 138, 141,
169, 171, 172, 173, 175, 176,
177, 183, 192, 193, 194, 195,
196, 199, 203, 204, 205, 206,
228, 256, 257, 259, 260, 261,
262, 263, 264, 265, 266, 267,
268, 269
LIDDELL, HENRY 336
LORIN, CLAUDE 332
LOSSKY, VICTOR 325
LUCIANO 335

M

MACEIRAS, MANUEL 332
MADEC, GOULVEN 325
MADRID, TEODORO 325
MAIER, JEAN-LOUIS 328
MALLARD, WILLIAM 325
MANDOUZE, ANDRÉ 325
MANÉS 63, 77, 83, 85, 87, 88, 91,
94, 103, 105, 115, 118, 175
MANI 7, 9, 12, 21, 26, 28, 30, 31,
32, 33, 35, 39, 42, 43, 44, 45,
46, 48, 56, 58, 60, 62, 63, 64, 65,
66, 67, 68, 69, 73, 74, 75, 76,
77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85,
86, 87, 88, 90, 93, 98, 324, 326,
328, 331, 333
MARROU, HENRI-IRÉNÉE 325, 326
MATHON 326

MAXIMUS 329
MAYER, CORNELIUS 326, 336
MELEIRO, LUCÍLIA 332
MENNEL 326
MONDOLFO, RODOLFO 332
MÓNICA 12, 23, 58, 86, 88, 133,
136, 137, 140, 156, 172, 245,
264, 269, 292, 293, 295, 297
MORÁN, JOSÉ 326
MORÃO, ARTUR 332
MOSSÉ, CLAUDE 333
MOURANT, JOHN 326
MOURELATOS, ALEXANDER 333
MUÑOZ-ALONSO, ADOLFO 326

N

NAVÍGIO 104, 291, 292
NEBRÍDIO 104, 231, 232, 244
NÉDONCELLE, MAURICE 326
NEUSCH, MARCEL 326
NEVES, CARREIRA DAS 333
NIVAT, GEORGES 333
NUNES, JOSÉ 333

O

O'CALLAGHAN, JOSÉ 336
O'DONNELL, JAMES 326
O'MEARA, DOMINIC 327, 333
O'MEARA, JOHN 326, 327
ORÍGENES 218, 224
ORMUZD 61, 64
OROZ RETA, JOSÉ 327
OTTO, RUDOLF 333

P

PANDORA 53
PARATORE, ETTORE 333
PARMÉNIDES 22, 334

R

PARMENONE 263
PAUL, RICOEUR 32
PAULO 297, 323, 328, 331, 332, 336
PEGUEROLES JUAN 327
PELÁGIO 20
PENÉLOPE 290
PEPIN, JEAN 327
PERLER, OTHMAR 327, 328
PEROLI, ENRICO 328
PEZA, EDGARDO DE LA 328
PINGREE, DAVID 328
PÍRAMO 262
PITÁGORAS 52, 229
PIZZOLATO, LUIGI FRANCO 328
PLATÃO 33, 45, 46, 47, 48, 52, 53,
121, 152, 186, 200, 201, 202,
210, 219, 226, 233, 245, 251,
258, 286, 287, 294, 335
PLATO 23, 25, 33, 84, 124, 143,
149, 173, 189, 217, 218, 219,
221, 222, 223, 224, 225, 226,
231, 233, 236, 237, 240, 241,
243, 246, 249, 253, 280, 320,
321, 322, 323, 324, 325, 326,
327, 328, 329, 330, 331, 332
PLATON 323
PLATONE 321
PLOTIN 324, 327
PLOTINO 152, 224, 225, 226, 237,
246, 249, 277, 278, 293, 325,
334, 335
PLOTINUS 327, 331, 333
PLUTARCO 335
PORFÍRIO 144, 225, 226, 293, 335
PORPHYRY 326, 327
PORTALIÉ, EUGÈNE 328
PROMETEU 335
PROSÉRPINA 54
PRZYWARA ERICH 328
PUECH, HENRI-CHARLES 333

RAVEN 332, 335
RICOEUR, PAUL 328, 333
RIES, JULIEN 328, 333
RIST, JOHN 333
ROMANIANO 78, 104, 196, 197, 204
RONDET, HENRI 328
ROY, OLIVIER DU 328

S

SALDARINI, GIOVANNI 328
SANCHEZ DEL BOSQUE, MANUEL 328
SÃO JUSTINO 13
SECUNDINUM 319
SÊNECA 335
SERRA, JOSÉ PEDRO 333
SILESIUS, ANGELUS 335
SILVA, CARLOS 328, 334
SÍMACO 215
SIMPLICIANO 133, 224, 225
SIRÁ 11, 12, 305
SIRÁCIDA 11, 12, 305
SMITH, ANDREW 329
SNELL, BRUNO 334
SÓCRATES 175, 186, 202, 246
SOLIGNAC, AIMÉ 329
SPANNEUT, MICHEL 334
STEAD, CHRISTOPHER 329

T

TALES 324
TEIXEIRA, JOAQUIM 334
TELMO, ANTÓNIO 334
TERÊNCIO 141, 263, 335
TESEU 53
TESKE, ROLAND 329
TESTARD, MAURICE 329
THÉMIS 54

- THONNARD, FR.-J. 329
TISBE 262
TRIGÉCIO 136, 137, 141, 169, 171,
177, 178, 183, 192, 193, 194,
195, 256, 257, 263, 265, 267,
268, 269
- U
- ULISSES 286, 290
- V
- VANNIER, MARIE-ANNE 330
VARRÃO 291
VAZ, ARMINDO 334
VECCHI, ALBERTO 330
VERBERKE, GÉRARD 330
- VERECUNDO 31, 58, 134, 138, 284
VICTORINUS 324
VITORINO 224, 225, 226, 324
VOEGELIN, ERIC 334
- W
- WAGNER, MICHEL 330
WAHL, JEAN 334
WEISMANN 330
- Z
- ZENÃO 185, 200, 223
ZENÓBIO 231, 254
ZÉNON 334
ZEUS 53, 58

BIBLIOGRAFIA

Nota Explicativa: Em virtude do inumerável acervo de obras e estudos sobre o pensamento de Santo Agostinho, esta *Bibliografia* só se refere às obras/estudos referidos ou citados no corpo do trabalho, pressupondo-se, contudo, a consulta de outra *Bibliografia* que, por não ter sido citada, também não será indicada. No Ponto I apresentamos os textos agostinianos mais directamente utilizados na investigação, organizados por ordem cronológica adentro do *corpus augustinianum*. Em relação àquelas obras de que não há certeza nas datas, ou cuja redacção se prolongou por vários anos, dão-se os respectivos intervalos; dos textos mais relevantes para o nosso trabalho apresentam-se diferentes edições críticas disponíveis e utilizadas. No Ponto II indicam-se obras e estudos sobre o pensamento de Santo Agostinho. No Ponto III é indicada outra bibliografia genérica que foi referida/citada na investigação. No Ponto IV vão referidos alguns textos de autores antigos citados. Reservou-se o último Ponto (V) para as obras instrumentais directamente utilizadas. Os pontos II, III, IV e V organizam-se por ordem alfabética e, dentro desta, por ano de edição.

I. Textos de Agostinho

- SANTO AGOSTINHO, *Contra academicos libri tres* [386], in *Obras Completas de San Agustín*, vol. 3, BAC, Madrid, 1982
- SANTO AGOSTINHO, *De beata vitae liber unus* [386], *De ordine liber duo* [386], *Soliloquiorum libri duo* [387], in *Obras Completas de San Agustín*, vol.1, BAC, Madrid, 1994
- SANTO AGOSTINHO, *Contra academicos libri tres* [386], *De beata vita liber unus* [386], *De ordine libri duo* [386], in *Œuvres de Saint Augustin. IV — Dialogues Philosophiques* (trad., int. et notes par Régis Jolivet), Desclée de Brouwer, 1948
- SANTO AGOSTINHO, *Contra academicos libri tres* [386], *De beata vitae liber unus* [386], *De ordine libri duo* [386], CSEL 63 (recensuit Pius Knöll), Vindobonae Hölder-Pichler-Tempsky-Lipsiae, 1922
- SANTO AGOSTINHO, *De immortalitate animae* [387], in *Obras Completas de San Agustín*, vol. 39, BAC, Madrid, 1988
- SANTO AGOSTINHO, *De quantitate animae* [387-388], in *Obras Completas de San Agustín*, vol. 3, BAC, Madrid, 1982
- SANTO AGOSTINHO, *De musica* [387-391], in *Obras Completas de San Agustín*, vol. 39, BAC, Madrid, 1988
- SANTO AGOSTINHO, *De diversis quaestionibus octoginta tribus* [387-396], in *Obras Completas de San Agustín*, vol. 40, BAC, Madrid, 1995
- SANTO AGOSTINHO, *De diversis quaestionibus octoginta tribus* [387-396], CC 44A, Turnhout, Brepols, 1975
- SANTO AGOSTINHO, *De moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus manichaeorum*,

- [388], in *Obras Completas de San Agustín*, vol. 4, BAC, Madrid, 1975
- SANTO AGOSTINHO, *De libero arbitrio* [388-395], in *Obras Completas de San Agustín*, vol. 3, BAC, Madrid, 1982
- SANTO AGOSTINHO, *De magistro* [389], in *Obras Completas de San Agustín*, vol.3, BAC, Madrid, 1982
- SANTO AGOSTINHO, *De uera religione* [389-391], in *Obras Completas de San Agustín*, vol. 4, BAC, Madrid, 1975
- SANTO AGOSTINHO, *De uera religione* [389-391], CSEL 28, Vindobonae, Pragae: F. Tempisky, Lipsiae: G. Freitag, 1894
- SANTO AGOSTINHO, *De utilitate credendi* [391-392], in *Obras Completas de San Agustín*, vol. 4, BAC, Madrid, 1975
- SANTO AGOSTINHO, *De utilitate credendi* [391-392], CSEL 21/1, Vindobonae; Pragae: F. Tempisky, Lipsiae: G. Freytag, 1981
- SANTO AGOSTINHO, *De duabus animabus* [391-392], in *Obras Completas de San Agustín*, vol. 30, BAC, Madrid, 1986
- SANTO AGOSTINHO, *Contra Fortunatum disputatio* [391-392], in *Obras Completas*, vol. 30, BAC, Madrid, 1986
- SANTO AGOSTINHO, *De utilitate credendi* [391-392], *De duabus animabus contra Fortunatum* [391-392], *Contra Adimantum Manichei discipulum* [393-396], *Contra Epistulam quam vocant «Fundamenti»* [396-397], *Contra Faustum* [400], CSEL 25/1, Vindobonae, Pragae: F. Tempisky, Lipsiae: G. Freitag, 1891
- SANTO AGOSTINHO, *Enarrationes in psalmos* (I-CL) [391-415], CC 40, Turnhout, Brepols, 1956
- SANTO AGOSTINHO, *De fide et symbolo* [393], in *Obras Completas de San Agustín*, vol.39, BAC, Madrid, 1988
- SANTO AGOSTINHO, *De fide et symbolo* [393], Desclée de Brouwer, Paris, 1947
- SANTO AGOSTINHO, *Contra Adimantum Manichei discipulum* [393-396], in *Obras Completas de San Agustín*, vol.30, BAC, Madrid, 1986
- SANTO AGOSTINHO, *De doctrina christiana* [396-397], in *Obras Completas de San Agustín*, vol. 15, BAC, Madrid, 1982
- SANTO AGOSTINHO, *De doctrina christiana libri quator* [396-397], CSEL 80, Vindobonae, Hoelder-Picheller-Tempisky, 1963
- SANTO AGOSTINHO, *De doctrina christiana libri quatuor* [396-397], *De uera religione* [389-391], CC 32, Turnhout, Brepols, 1962
- SANTO AGOSTINHO, *Contra Epistulam quam vocant «Fundamenti»* [396-397], in *Obras Completas de San Agustín*, vol. 30, BAC, Madrid, 1986
- SANTO AGOSTINHO, *Confessiones* [397-400], in *Obras Completas de San Agustín*, vol. 2, BAC, Madrid, 1991
- SANTO AGOSTINHO, *Confessiones* [397-400], Desclée de Brouwer, Paris, 1962
- SANTO AGOSTINHO, *Confessionum libri tredecim* [397-400], CSEL 33, Vindobonae, Pragae: F. Tempisky, Lipsiae: G. Freitag, 1896

- SANTO AGOSTINHO, *Confessionum libri tredecim* [397-400], CC 27, Turnhout, Brepols, 1981
- SANTO AGOSTINHO, *De catechizandis rudibus* [400], in *Obras Completas de San Agustín*, vol. 39, BAC, Madrid, 1988
- SANTO AGOSTINHO, *Contra Faustum* [400], in *Obras Completas de San Agustín*, vol. 31, BAC, Madrid, 1993
- SANTO AGOSTINHO, *De Genesi ad litteram* [401-415], CSEL 28, Vindobonae, Pragae: F. Tempisky, Lipsiae: G. Freitag, 1894
- SANTO AGOSTINHO, *De Trinitate* [400-416], in *Obras Completas de San Agustín*, vol. 5, BAC, Madrid, 1985.
- SANTO AGOSTINHO, *De Trinitate* [400-416], Desclée de Brouwer, Paris, 1955
- SANTO AGOSTINHO, *De Trinitate* [400-416], CC 50, (cura et studio W. J. Moutain), CC 50-50A, Turnhout, Brepols, 1968
- SANTO AGOSTINHO, *Contra Felicem* [404], in *Obras Completas de San Agustín*, vol. 30, BAC, Madrid, 1986
- SANTO AGOSTINHO, *De natura boni contra manichaeus* [405], in *Obras Completas de San Agustín*, vol. 3, BAC, Madrid, 1982
- SANTO AGOSTINHO, *De natura boni contra manichaeus* [405], CSEL 25/2, Vindobonae; Pragae: F. Tempisky, Lipsiae: G. Freytag, 1892
- SANTO AGOSTINHO, *Contra Secundinum manichaeum* [405-406], in *Obras Completas de San Agustín*, vol. 30, BAC, Madrid, 1986
- SANTO AGOSTINHO, *De ciuitate Dei libri viginti duo* [413-426], in *Obras Completas de San Agustín*, vols. 16-17, BAC, Madrid, 1988.
- SANTO AGOSTINHO, *De ciuitate Dei libri viginti duo* [413-426], CC 47/48, Turnhout, Brepols, 1955
- SANTO AGOSTINHO, *De ciuitate Dei libri viginti duo* [413-426], CSEL 40, Vindobonae, Pragae: F. Tempisky, Lipsiae: G. Freitag, 1899-1900
- SANTO AGOSTINHO, *De ciuitate Dei libri viginti duo* [413-426], 5 vols., Desclée de Brouwer, Paris, 1959-1960
- SANTO AGOSTINHO, *Retractationum libri duo* [426-427], in *Obras Completas de San Agustín*, vol. 40, BAC, Madrid, 1995
- SANTO AGOSTINHO, *Retractationum libri duo* [426-427], Desclée de Brouwer, Paris, 1950
- SANTO AGOSTINHO, *Retractationum libri duo* [426-427], CSEL 36, (recensuit Pius Knöll), Vindobonae; Pragae: F. Tempisky, Lipsiae: G. Freytag, 1902
- SANTO AGOSTINHO, *Retractationum libri duo* [426-427], CC 27, Turnhout, Brepols, 1981
- SANTO AGOSTINHO, *Epistulae* [386-430], in *Obras Completas de San Agustín*, vols. 8, 11a, 11b, BAC, Madrid, 1986, 1987, 1991, respectiv. (foram seguidas as *lectiones* do CSEL 34/1-2, 44, 57, e 88. consignando também variantes da PL 33)

II. Estudos (sobre o pensamento agostiniano)

- ALBERTO MOLINA MÁRIO, «Felicidad y sabiduría: Agustín en noviembre de 386», in *Augustinus* 18 (1973), pp. 355-372
- ARNOU RENÉ, «Platonisme des Pères», in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. 12^e, II^e Partie, Létouzey et Ané, Paris, cols. 2258-2391
- BAGUETTE CHARLES, «Une période stoïcienne dans l'évolution de la pensée de saint Augustin», *Revue des Études Augustiniennes* 16 (1970), pp. 47-77
- BARBONE STEVEN, «Frugalitas in Saint Augustine», in *Augustiniana* 44 (1994/1-2), pp. 5-15
- BARBOSA A. DE MIRANDA E, «Ordem do tempo e ordem da razão no método agostiniano», in *Filosofia* 3 (1954), pp. 1-8
- BARDY GUSTAVE, «Monarchianisme», in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. 10^e, Librairie Letouzey et Ané, Paris, 1929, cols. 2193-2209
- BERETTA LUIGI, «Rus Cassiciacum: bilancio e aggiornamento della vexata quaestio», in *Agostino e la Conversione Cristiana*, Col. Augustiniana-Testi e Studi, I, Edizione Augustinus, Palermo, 1987, pp. 67-83
- BERTRAND LOUIS, *Santo Agostinho* (trad. port. de A. Cardoso), Apostolado da Imprensa, Porto, 1930
- BETTETINI MARIA, *Ordine, musica, bellezza*, Rusconi, Milano, 1992
- BETTETINI MARIA, «Stato della questione e bibliografia ragionata sul dialogo *De ordine* di Sant'Agostino (1940-1990)», in *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* 83 (1991), pp. 196-236
- BLONDEL MAURICE, «The latent resources in St. Augustine's thought», in *Saint Augustine. His age, life and thought*, Meridian Books, New York, 1959, pp. 317-353
- BOYER CHARLES, *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de saint Augustin*, Beauchesne, Paris, 1920
- BOYER CHARLES, *Saint Augustin*, Librairie Lecoffre et J. Gabalda, Paris, 1932
- BOYER CHARLES, «Augustin (Saint)», in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire*, t. I^e, Beauchesne, Paris, 1937, cols. 1101-1130
- BOURG DOMINIQUE, «La critique de la "Métaphysique de l'Exode" para Heidegger e l'exégèse moderne», in *L'Être et Dieu*, CERF, Paris, 1986, pp. 215-244
- BRASA DÍEZ MARIANO, «El contenido de "cogito" agostiniano», in *Augustinus* 21 (1976), pp. 277-285
- BRASA DÍEZ MARIANO, «El lenguaje en el "De ordine" de san Agustín», in *Augustinus* 24 (1979), pp. 115-131
- BROWN PETER, *La vie de saint Augustin*, Seuil, Paris, 1971
- BRUNN ÉMILIE ZUM, «L'exégèse agostinienne de "Ego sum qui sum" et la "métaphysique de l'Exode"», in *Dieu et l'Être. Exégèses d'Exode 3, 14 et de Coran 20, 11-24*, *Études Augustiniennes*, Paris, 1978, pp. 141-163

- BRUNN ÉMILIE ZUM, «Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin des premiers dialogues aux "Confessions"», in *Recherches Augustiniennes* 6 (1969), pp. 3-102
- BUONAIUTI ERNESTO, *Il Cristianesimo romano nell'Africa romana*, Bari, 1928
- CAEIRO GAMA, «Presença de Santo Agostinho no pensamento filosófico português», in *Didaskalia* 19 (1989/1), pp. 81-94
- CAMELOT P.-TH., «Monarchianisme», in *Catholicisme, Hier, Aujourd'hui, Demain*, t. 9^e, Librairie Letouzey et Ané, Paris, s.d., cols. 536-543
- CAPÁNAGA VICTORINO, *Agustín de Hipona*, BAC, Madrid, 1974
- CAPÁNAGA VICTORINO, «Introducción» ao *De Ordine*, in *Obras Completas de San Agustín*, I vol., BAC, Madrid, 1994, pp. 3-292
- CAPITANI F. DE, «Platone, Plotino, Porfirio e Sant'Agostino sull'immortalità dell'anima intesa come vita», in *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* 76 (1984/2), pp. 230-244
- CAYRÉ FULBERT, *Initiation a la Philosophie de saint Augustin*, *Études Augustiniennes / Desclée de Brouwer*, Paris, 1947
- CAYRÉ FULBERT, «Saint Augustin, initiateur de l'École d'Occident», in *Giornale di Metafisica* 9 (1954/4), pp. 449-463
- CHATILLON JEAN, «Regio dissimilitudinis», in *Mélanges F. Podechard*, Lyon, 1945, pp. 85-102
- CLARKE AMY K., «Claudian and the Augustinian circle of Milan», in *Augustinus* 49-52 (1968), pp. 125-133
- COURCELLE PIERRE, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, *Études Augustiniennes*, Paris, 1950
- COURCELLE PIERRE, «Saint Augustin "photinien" à Milan», in *Ricerche di storia religiosa* 1 (1954), pp. 63-7
- COURCELLE PIERRE, *Les Confessions de s. Agustin dans la tradition littéraire; antécédents et postérité*, Paris, 1963
- COURCELLE PIERRE, *Connais-toi toi même: de Socrate a saint Bernard*, 3 vols., Paris, *Études Augustiniennes*, 1974
- DECHANET J. M., «Guillaume et Plotin», in *Revue de Moyen Âge latin* 2 (1946), pp. 242-247
- DÉCRET FRANÇOIS, *Aspects du Manichéisme dans l'Afrique Romaine. Les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec Saint Augustin*, *Études Augustiniennes*, Paris, 1970
- DÉCRET FRANÇOIS, «La christologie manichéenne dans la controverse d'Augustin avec Fortunatus», in *Augustinianum* 35 (1995), pp. 443-455
- DEMAN THOMAS, *Le traitement scientifique de la morale chrétienne selon saint Augustin*, Vrin / Institut d'Études Médiévales, Paris/Montréal, 1957
- DENIS PAUL, «Présence de saint Agustin dans la pensée moderne», in *Filosofia* 3 (1954), pp. 9-17

- DEWART J. W., «La autobiografía de Cassiciaco», *Augustinus* 31 (1986), pp. 41-78
- DIDIER J. C., «Pour la fiche "regio dissimilitudinis"», in *Mélanges de science religieuse* 8 (1951), pp. 205-210
- DOIGNON JEAN, «Leçons méconnues et exégèse du texte du "Contra Academicos" de saint Augustin», in *Revue des Études Augustiniennes* 27 (1981), pp. 67-84
- DOIGNON JEAN, «La fortuna y el hombre afortunado. Dos temas parenéticos del prólogo del libro I *Contra academicos*», in *Augustinus* 31 (1986), pp. 79-85
- DOIGNON JEAN, «Le *De ordine*, son déroulement, ses thèmes», in *L'Opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano. Agostino nelle terre di Ambrogio (1-4 ottobre 1986)*, Edizione Augustinus, Palermo, 1987, pp. 113-150
- DOIGNON JEAN, «Un faisceau de métaphores platoniciennes dans les écrits d'Augustin de 386», in *Revue des Études Augustiniennes* 40 (1994/1), pp. 39-43
- DOIGNON JEAN, «L'émergence de la notion d'"ordre très secret" dans les premiers Dialogues d'Augustin. Son incidence sur l'approche de Dieu», in *Revue des Études Augustiniennes* 42 (1996/2), pp. 243-253
- DOUCET DOMINIQUE, «Soliloques, II, 12, 22: être dans un sujet», in *Augustiniana* 43 (1993/1-2), pp. 43-51
- DOULL FLOY ANDREWS, «*Si enim fallor, sum*», in *Augustinus* 31 (1986), pp. 86-93
- DUBARLE DOMINIQUE, «Essai sur l'ontologie théologique de saint Augustin», *Recherches Augustiniennes* 16 (1981), pp. 197-288
- DUQUOC CHRISTIAN, «El demonismo y lo inesperado de Dios», in *Concilium* 189 (1983/9), pp. 441-451
- DUMEIGE GERVAIS, «Dissemblance», in *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris, 1956, cols. 1330-1346
- ESLIN JEAN-CLAUDE, «Le grand tournant augustiniennien», in *Esprit* 143 (1988/10), pp. 119-124
- FERRIER FRANCIS, *Saint Augustin*, PUF, Paris, 1989
- FOLLIET GEORGES, «"Deificari otio". Augustin, *Epistula X, 2*», *Recherches Augustiniennes. Homage au R.P. Fulbert Cayré*, II vol., Études Augustiniennes, Paris, 1962, pp. 225-236
- FOLLIET GEORGES, «La correspondance entre Augustin et Nébridius», in *L'Opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano. Agostino nelle terre di Ambrogio, 1-4 ottobre 1986*, Col. Augustiniana-Testi e Studi, II, Edizione Augustinus, Palermo, 1987, pp. 191-215
- FORTIN ERNEST, *Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle. La querelle de l'âme humaine en Occidente*, Études Augustiniennes, Paris, 1959
- FREITAS MANUEL DA COSTA, «À Imagem e Semelhança de Deus. Um tema de antropologia agostiniana», in *Didaskalia* 19 (1989), pp. 21-34

- FREITAS MANUEL DA COSTA, «Fundamentação filosófica do Direito e do Estado em S. Agostinho», in *Cultura, História e Filosofia* 5 (1986), pp. 201-218
- FREITAS MANUEL DA COSTA, «Maniqueísmo», in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, III vol., Verbo, Lisboa, 1991, cols. 808-613
- FREITAS MANUEL DA COSTA, «Creatio, Conversio, Formatio», in *Didaskalia* 25 (1995), pp. 421-430
- FREITAS MANUEL DA COSTA, «Agostinho (Aurélius)», in *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, Edição Século XXI, vol. 1, Verbo, Lisboa/São Paulo, 1998, pp. 848-860
- GARCIA CASTILLO PABLO, «Antecedentes neoplatónicos de San Agustín: de la retórica a la epóptica», in *La Ciudad de Dios* 202 (1989), pp. 5-22
- GARCIA CASTILLO PABLO, «Los escépticos: incertidumbre, suspensión de juicio y felicidad», in *La Ciudad de Dios* 207 (1994/1), pp. 5-25
- GILSON ÉTIENNE, «Regio Dissimilitudinis, de Platon à s. Bernard de Clairvaux», in *Medieval Studies* 9 (1947), pp. 108-130
- GILSON ÉTIENNE, *Introduction à l'Étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 1949
- GONÇALVES JOAQUIM CERQUEIRA, «La dialectique du vouloir et du pouvoir chez Saint Augustin (Résumé)» in *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie, Wien. 2-9 September 1968*, V vol., Herder, Wien, pp. 471-475
- GONÇALVES JOAQUIM CERQUEIRA, «Filosofia e Relação. Interpretação Cristã da Categoria Grega», in *Biblos* 56 (1980), pp. 183-194
- GONÇALVES JOAQUIM CERQUEIRA, «Pédagogie et Langage chez saint Augustin», in *Miscelanea Medievalia. Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1981, pp. 557-550
- GONÇALVES JOAQUIM CERQUEIRA, «Santo Agostinho, leitor do nosso tempo», in *Didaskalia* 19 (1989), pp. 127-133
- GONÇALVES JOAQUIM CERQUEIRA, «Prefácio à edição portuguesa» da obra de Francis Ferrier, *Saint Augustin*, PUF, Paris, 1989, [Europa-América, Mem-Martins, s.d.], pp. 9-23
- GONÇALVES JOAQUIM CERQUEIRA, «Augustinismo», in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, I vol., Editorial Verbo, Lisboa/São Paulo, 1989, cols. 511-514
- GONÇALVES JOAQUIM CERQUEIRA, «Due amori fondarono due cità», in *Rivista Internazionale di Teologia e Cultura. Communio* 144 (1995), pp. 29-41
- GONZAGUE MARIE DE, «Un correspondant de Saint Augustin: Nebridius», in *Augustinus Magister, I Congrès International Augustinien, Paris, 21-24 Septembre 1954*, I vol., Études Augustiniennes, Paris, s.d., pp. 93-99
- GRAZIA MARA MARIA, «Apuntes para la imagen del mar en las Confessiones de san Agustín», *Augustinus* 31 (1986), pp. 179-184

- GRONDIJS L. H., «Analyse du manichéisme numidien au IV^e siècle», in *Augustinus Magister* [Paris 21-24 septembre 1954], Actes, Supplément à L'Année Théologique Augustinienne, Paris, 1985, pp. 391-410
- GROSSI VITORINO, «La ricerca della verità in S. Agostino: possibilità e modelli», in *La Ciudad de Dios* 200 (1987/2-3), pp. 215-231
- GUITTON JEAN, *Actualité de Saint Augustin*, Grasset, Paris, 1955
- HADOT PIERRE, *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres*, Paris, Études Augustiniennes, 1971
- HADOT PIERRE, *Le problème du néo-platonisme alexandrin. Hieroclès et Simplicius*, Paris, 1978
- HADOT PIERRE, «Dieu comme acte d'être dans le néo-platonisme. A propos des théories d'É. Gilson sur la métaphysique de l'Exode», in *Dieu et l'Être. Exégèses d'Exode 3, 14 et de Coran 20, 11-24*, Études Augustiniennes, Paris, 1978, pp. 57-63
- HADOT ILSETRAUT, *Arts Libéraux et Philosophie dans la Pensée Antique*, Études Augustiniennes, Paris, 1984
- HENRY PAUL, *Plotin et L'Occident*, Louvain, 1934
- HIGUERAS MALDONADO JUAN, «Concepto agustiniano de creación como superación del emanatismo neoplatónico», in *La Ciudad de Dios* 200 (1987), pp. 333-363
- HOLTE RAGNAR, *Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Études Augustiniennes, Paris, 1962
- HOUSE DENIS, «San Agustín y el platonismo de Virgilio», in *Augustinus* 31 (1986), pp. 131-137
- HÜBNER W., «Der Ordo der Realien in Augustinus Frühdialoge "De ordine"», in *Revue des Études Augustiniennes* 33 (1987), pp. 23-48
- HULTGREN GUNNAR, *Le commandement d'Amour chez Augustin. Interprétation philosophique et théologique d'après les écrits de la période 386 - 400*, Vrin, Paris, 1939
- IVÁNKA ENDRE VON, *Plato Christianus. La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église*, Paris, PUF, 1990
- JESS WILMA VAN, «La razón como prelude para la fe en san Agustín», in *Augustinus* 21 (1976), pp. 383-389
- KATÒ TAKESHI, «Melodia interior. Sur le traité *De Pulchro et apto*», *Revue des Études Augustiniennes* 12 (1966/3-4), pp. 229-240
- KHUN HELMUT, «Orden», in *Conceptos Fundamentales de Filosofía*, (org. por Hermann Krings, Hans Baumgartner, Christoph Wild et als.), Herder, Barcelona, 1978, pp. 693-708
- LE BLOND JEAN-MARIE, *Les conversions de saint Augustin*, Aubier-Montaigne, Paris, 1950
- LEJARD FRANÇOISE, «Estudio literario de los diálogos de Casiciaco», in *Augustinus* 21 (1976), pp. 373-381

- LOSSKY VICTOR, «Les éléments de "Théologie négative" dans la pensée de saint Augustin», in *Augustinus Magister, I Congrès International Augustinien, Paris, 21-24 Septembre 1954*, I vol., Études Augustiniennes, Paris, s.d., pp. 575-581
- LUIS PIO DE, «Introducción», in *Obras Completas de San Agustín*, vol. 30, BAC, Madrid, 1986, pp. 3-168
- MADEC GOULVEN, «Christus, scientia et sapientia nostra. Le principe de cohérence de la doctrine augustiniennne», in *Recherches Augustiniennes* 10 (1975), pp. 77-85
- MADEC GOULVEN, «Pour l'interprétation de *Contra Academicos* II, 2, 5», in *Revue des Études Augustiniennes* 17 (1971/1-2), pp. 322-328
- MADEC GOULVEN, «"Si Plato uiueret..." (Augustin, *De vera religione* 3, 3)», in *Mélanges offerts à Jean Trouillard, Les cahiers de Fontenay*, Paris, 1981, pp. 231-247
- MADEC GOULVEN, «Sur une nouvelle introduction à la pensée d'Augustin», in *Revue des Études Augustiniennes* 28 (1982/1-2), pp. 100-111
- MADEC GOULVEN, «Diagramme Augustinien», in *Augustinianum (Miscellanea di Studi Agostiniani in onore de P. Agostino Trapè)* 25 (1985/1-2), pp. 79-94
- MADEC GOULVEN, «L'historicité des Dialogues de Cassiciacum», in *Revue des Études Augustiniennes* 32 (1986/3-4), pp. 207-231
- MADEC GOULVEN, «La notion augustiniennne de "Philosophia"», in *Revue de l'Institut Catholique de Paris* 18 (1986), pp. 39-43
- MADEC GOULVEN, «Le spiritualisme augustinien à la lumière du *De immortalitate animae*», in *L'Opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano. Agostino nelle terre di Ambrogio (1-4 ottobre 1986)*, Col. Augustiniana-Testi e Studi, II, Edizione Augustinus, Palermo, 1987, pp. 179-190
- MADEC GOULVEN, *Saint Augustin et la Philosophie. Notes critiques*, Association André Robert, Paris, 1992
- MADEC GOULVEN, «Conuersio», in *Augustinus-Lexikon*, I vol., Schwabe Co. AG, Basel, 1986-1994, cols. 1282-1294
- MADEC GOULVEN, «Thématique augustiniennne de la Providence», in *Revue des Études Augustiniennes* 41 (1995), pp. 291-308
- MADRID TEODORO, «Introducción a las *Retractationes Libri II*», in *Obras Completas de San Agustín*, vol. 40, BAC, Madrid, 1995, pp. 596-598
- MANDOUZE ANDRÉ, *L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris, Études Augustiniennes, 1968
- MALLARD WILLIAM, «The Incarnation in Augustine's Conversion», in *Recherches Augustiniennes* 15 (1980), pp. 80-98.
- MANFERDINI TINA, «El problema de la comunicación inteligible según san Agustín», in *Augustinus* 15 (1973/3), pp. 33-61
- MARROU HENRI-IRÉNÉE, *Saint Augustin et la Fin de la Culture Antique*, Boccard, Paris, 1938

- MARROU HENRI-IRÉNÉE, *Saint Augustin et l'Augustinisme*, Seuil, Paris, 1956
- MATHON G., «Quand faut-il placer le retour d'Augustin à la foi catholique?», in *Revue des Études Augustiniennes* 1 (1995), pp. 107-127
- MAYER CORNELIUS, «Hermenéutica agustiniana. Principios y problemas», in *Augustinus* 31 (1986), pp. 195-212
- MAZZARELLA PASQUALE, «Le "rationes seminales" di Agostino», in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 1-2 (1978), pp. 3-9
- MENNEL S., «Augustines's I: The "Knowing Subject" and the Self», in *Journal of Early Christian Studies* 2 (1994), pp. 291-324
- MORÁN JOSÉ, «La teoría de la "admonición" en los Diálogos de san Agustín», in *Augustinus* 13 (1968), pp. 257-271
- MOURANT JOHN, «Augustine and the Academics», in *Recherches Augustiniennes* 6 (1966), pp. 67-96
- MUÑOZ-ALONSO ADOLFO, «El hombre y su cuerpo. La aportación agustiniana», in *Augustinus* 13 (1968), pp. 273-281
- NÉDONCELLE MAURICE, «L'abandon de Mani par Augustin ou la logique de l'optimisme», *Recherches Augustiniennes. Homage au R.P. Fulbert Cayré*, II vol., Études Augustiniennes, Paris, 1962. pp. 17-32
- NEUSCH MARCEL, *Augustin. Un chemin de conversion*, Desclée de Brouwer, Paris, 1986
- DERISI OCTAVIO, «Verdad y certeza en San Agustín», in *La Ciudad de Dios* 166 (1954/2), pp. 323-341
- O'BRIEN DENIS, «San Agustín y Jámblico. *Pondus meum amor meus*», in *Augustinus* 26 (1981/103-104), pp. 182-186
- O'DALY GERARD, «Augustine on the Measurement of Time: some Comparisons with Aristotelian and Stoic Texts», in *Neoplatonism & Early Christian Thought*, Variorum Publ., London, 1981, pp. 171-179
- O'DALY GERARD, «Anima, error, falsum en los primeros escritos de san Agustín», in *Augustinus* 26 (1981), pp. 187-194
- O'DALY GERARD, *Augustine's Philosophy of Mind*, Berkley and Los Angeles, University of California Press, 1990
- O'DONNELL JAMES, «Augustine's Classical Readings», in *Recherches Augustiniennes* 15 (1980), pp. 144-175
- O'MEARA JOHN, *La Jeunesse de Saint Augustin*, Paris, Plon, 1958
- O'MEARA JOHN, *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine*, Études Augustiniennes, Paris, 1959
- O'MEARA JOHN, «The Historicity of the Early Dialogues of Saint Augustine», in *Vigiliae Christianae* 5 (1951), pp. 172-177
- O'MEARA JOHN, «Augustine and Neo-platonism», in *Recherches Augustiniennes* 1 (1958), pp. 91-111

- O'MEARA JOHN, «Porphyry's Philosophy from Oracles in Eusebius Praeparatio Evangelica and Augustine's Dialogues of Cassiciacum», in *Recherches Augustiniennes* 6 (1969), pp. 103-139
- O'MEARA DOMINIC JOHN, *Plotinus. An Introduction to the Enneads*, Clarendon Press, Oxford, 1995
- OROZ RETA JOSÉ, «La influencia de Ovidio en San Agustín», in *La Ciudad de Dios* 200 (1987), pp. 639-647
- OROZ RETA JOSÉ, «Por la conversión al ser. Um capítulo de ontologia agustiniana», in *Homo Spiritalis. Festgabe für Luc Verheijen OSA zu seinem 70. Geburtstag*, Augustinus-Verlag, Würzburg, 1987, pp. 61-75
- OROZ RETA JOSÉ, «San Agustín y la cultura clásica», in *La Ciudad de Dios* 200 (1987), pp. 639-647
- OROZ RETA JOSÉ, «Los diálogos de Casiciaco. Algunas observaciones estilísticas», in *Augustinus* 13 (1968), pp. 327-334
- OROZ RETA JOSÉ, «El lenguaje en los primeros escritos de San Agustín», in *La Ciudad de Dios* 202 (1989/1), pp. 111-124
- OROZ RETA JOSÉ, «La conversión en los primeros escritos. El retorno a Dios en Casiciaco», in *Augustinus* 35 (1990), pp. 5-29
- OROZ RETA JOSÉ, «Une polémique augustiniennne contre Cicéron: du fatalisme à la prescience divine», in *Studia Patristica* 17 (1987), pp. 1269-1290
- PASCOAIS TEIXEIRA DE, *Santo Agostinho*, Assírio & Alvim, Lisboa, 1995
- PEGUEROLES JUAN, *El pensamiento filosófico de san Agustín*, Editorial Labor, Barcelona, 1972
- PEGUEROLES JUAN, «Libertad y necesidad, libertad y amor, en San Agustín», in *Espíritu* 32 (1983), pp. 109-114.
- PEGUEROLES JUAN, «Veritas y Essentia, nombres de Dios, en San Agustín», in *Espíritu* 32 (1983), pp. 135-139
- PEGUEROLES JUAN, «El bien, el amor y la ley en la moral de San Agustín», in *Espíritu* 32 (1983), pp. 31-39
- PEGUEROLES JUAN, *San Agustín. Un platonismo cristiano*, PPU, Barcelona, 1985
- PEGUEROLES JUAN, «Libertas, fin del *Liberum arbitrium* en S. Agustín», in *Augustinus*, tomos alter (1994), pp. 365-371
- PEPIN JEAN, *Le problème de la communication des consciences chez Plotin et Saint Augustin*, Roma, 1950
- PEPIN JEAN, «Saint Augustin et la fonction protreptique de l'allégorie», in *Recherches Augustiniennes* 1 (1958), pp. 243-286
- PERLER OTHMAR, «Les voyages de saint Augustin», in *Recherches Augustiniennes* 1 (1958), pp. 5-42
- PERLER OTHMAR, «Recherches sur les Dialogues et le site de Cassiciacum», in *Augustinus* 13 (1968), pp. 335-352

- PERLER OTHMAR E MAIER JEAN-LOUIS, *Les voyages de saint Augustin*, Paris, Études Augustiniennes, 1969
- PEROLI ENRICO, «Sulla recezione del platonismo nella patristica», in *Rivista di Filosofia neo-scolastica* 83 (1991/1-2), pp. 3-35
- PEZA EDGARDO DE LA, *El significado del "Cor" en San Agustín*, Études Augustiniennes, Paris, 1972
- PINGREE DAVID, «Astrologia, astronomia», in *Augustinus-Lexikon*, I vol., Schwabe Co.AG, Basel, 1986-1994, cols. 482-490
- PIZZOLATO LUIGI FRANCO, «Il *De beata vita* o la possibile felicità nel tempo», in *L'Opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano. Agostino nelle terre di Ambrogio (1-4 ottobre 1986)*, Edizione Augustinus, Palermo, 1987, pp. 31-112.
- PONTES J. M. CRUZ, «Augustinismo em Portugal», in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, I vol., Editorial Verbo, Lisboa/São Paulo, 1989, cols. 514-519
- PORTALIÉ EUGÈNE, «Saint Augustin», in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. I^{er}, I^{er} Partie, Librairie Létouzey et Ané, Paris, 1902, cols. 2268-2472
- PRZYWARA ERICH, *Agustin. Passions et destins de l'Occident*, Cerf, Paris, 1987
- RICOEUR PAUL, *Temps et récit*, I, Paris, Seuil, 1983
- RIGBY PAUL, «Crítica a la interpretación de Paul Ricoeur sobre la doctrina agustiniana del pecado original», in *Augustinus* 31 (1986), pp.245-252
- RIES JULIEN, «La Bible chez saint Augustin et chez les manichéens», *Revue des Études Augustiniennes* 7.9 (1961/3; 1963/3-4), pp. 231-243; 201-215, respectivamente.
- RIES JULIEN, «Notes de lecture du *Contra Epistula Fundamenti* d'Augustin à la lumière de quelques documents manichéens», in *Augustinianum* 35 (1995), pp. 537-548
- RONDET HENRI, «Le symbolisme de la mer chez saint Augustin», in *Augustinus Magister, I Congrès International Augustinien, Paris, 21-24 Septembre 1954*, II vol, Études Augustiniennes, Paris, s.d., pp.691-701
- ROY OLIVIER DU, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie selon la Trinité jusqu'en 391*, Études Augustiniennes, Paris, 1966
- SALDARINI GIOVANNI, «La conversione di S. Agostino come cammino verso la bellezza», in *Agostino e la Conversione Cristiana*, Col. Augustiniana - Testi e Studi, I, Edizione Augustinus, Palermo, 1987, pp. 55-63
- SANCHEZ DEL BOSQUE MANUEL, «Que significa "vivir" en los diálogos de Casiciaco?», in *La Ciudad de Dios* 200 (1987/2-3), pp. 201-214
- SILVA CARLOS, «A utopia da felicidade», in *Questão Ética e Fé Cristã*. II, Verbo, Lisboa, 1989, pp. 31-60
- SILVA CARLOS, «A doutrina diferencial dos graus de perfeição segundo Santo Agostinho», in *Didaskalia* 26 (1996/1), pp. 117-193

- SMALBRUGGE MATHIAS, «La notion de la participation chez Augustin. Quelques observations sur le rapport Christianisme-Platonisme», in *Collectanea Augustiniana. Mélanges Tarcisius Jan van Bavel*, Institut Historique Augustinien, Paris, 1990, pp. 333-347
- SMALBRUGGE MATHIAS, «L'argumentation probabiliste d'Augustin dans le *Contra Academicos*», in *Revue des Études Augustiniennes* 32 (1986), pp. 41-55
- SMITH ANDREW, «Potentially and the Problem of Plurality in the Inteligible World», in *Neoplatonism & Early Christian Thought*, Variorum Publ., London, 1981, pp. 99-107
- SOLIGNAC AIMÉ, «Rémisciscences plotiniennes et porphyriennes dans le début du "De ordine" de saint Augustin», *Archives Philosophiques* 20 (1957), pp. 446-465
- SOLIGNAC AIMÉ, «Doxographies et manuels dans la formation philosophique de saint Augustin», in *Recherches Augustiniennes* 1 (1958), pp. 113-148
- SOLIGNAC AIMÉ, «Le cercle milanais», in *Les Confessions*, Bibliothèque Augustinienne, Paris, 1962, p. 536
- SOLIGNAC AIMÉ, «Il circolo neoplatonico milanese al tempo della conversione di Agostino», in *Agostino a Milano. Il Battesimo*, Col. Augustiniana — Testi e Studi, III, Edizione Augustinus, Palermo, 1988, pp. 43-56
- STEAD CHRISTOPHER, «Augustine's Philosophy of Being», in *The Philosophy in Christianity*, ed. by Godfrey Vesey, Cambridge University Press, Cambridge et als., 1989, pp. 71-84
- TAYLOR A. E., «Regio dissimilitudinis», in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 9 (1934), pp. 305-306
- TESKE ROLAND, «Augustine, Maximus and Imagination», in *Augustiniana* 43 (1993/1-2), pp. 27-41
- TESTARD MAURICE, *Saint Augustin et Cicéron I. Cicéron dans la formation et dans l'Oeuvre de saint Augustin; II. Répertoire des Textes*, 2 vols., Études Augustiniennes, Paris, 1958
- TESTARD MAURICE, «Cicero», in *Augustinus-Lexikon*, I vol., Schwabe Co.AG, Basel, 1986-1994, cols. 913-930.
- THONNARD FR.-J., «Saint Augustin et les Grands Courants de la Philosophie Contemporaine», in *Revue des Études Augustiniennes* 1 (1955/1-4), pp.69-80
- THONNARD FR.-J., «Augustinisme et sagesse hindoue», in *Recherches Augustiniennes* 5 (1968), pp. 157-177
- THONNARD FR.-J., «Caracteres Platoniques de la Ontologie augustiniennne», in *Augustinus Magister, Congrès International Augustinien*, I vol., Études Augustiniennes/ CNRS, Paris, 21-24 Septembre 1954, pp. 317-328
- UÑA JUÁREZ, AGUSTÍN, «"Pulchritudinis leges". Interioridad y orden en el ejemplarismo estético de san Agustín», in *La Ciudad de Dios* 208 (1995), pp. 849-882

- UÑA JUÁREZ, AGUSTÍN, «San Agustín ante la belleza. Claves de interpretación», in *Religión y Cultura* 42 (1995), pp. 577-595
- UÑA JUÁREZ, AGUSTÍN, «San Agustín: la interioridad bella», in *Pensamiento* 53 (1997), pp. 135-142
- UÑA JUÁREZ, AGUSTÍN, «Carmen Universitatis». *Nociones y textos de San Agustín sobre la belleza*, Ediciones Clásicas, Madrid, 1997
- VANNIER MARIE-ANNE, «Conversio, creatio, formatio chez saint Augustin», in *Augustinianum* 2 (1987), pp. 21-35
- VANNIER MARIE-ANNE, «Saint Augustin et la Création», in *Collectanea Augustiniana. Mélanges Tarcisus Jan van Bavel*, Institut Historique Augustinien, Paris, 1990, pp. 349-371
- VANNIER MARIE-ANNE, «El papel del hexamerón en la interpretación agustiniana de la creación», *Agustinus* 26 (1991/3), pp. 344 ss.
- VECCHI ALBERTO, «Il problema agostiniano dell'azione», in *Augustinus Magister, I Congrès International Augustinien, Paris, 21-24 Septembre 1954*, I vol, Études Augustiniennes, Paris, s.d., pp. 559-568
- VERBERKE GÉRARD, «Augustin et le Stoïcisme», in *Recherches Augustiniennes* 1 (1958), pp. 67-89
- WAGNER MICHEL, «San Agustín y el Escepticismo», in *Agustinus* 37 (1992), pp. 105-143
- WEISMANN J., «La libertad como búsqueda de la verdad en el joven Agustín», in *Stromata* 46 (1990), pp. 65-73

III. Outros estudos/obras citadas

- BLONDEL MAURICE, *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Félix Alcan, Paris, 1893
- BRETON STANISLAS, «Penser l'histoire. Entretien avec Stanislas Breton sur la Cité de Dieu», in *Esprit* 205 (1994/10), pp. 101-108
- BRISSON LUC, *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Variorum, Norfolk, 1995
- BRUN JEAN, *Le Néo-platonisme*, PUF, Paris, 1988
- CABRAL ROQUE, «Ordem», in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, III vol., Lisboa, Verbo, 1991, cols. 1250-1255
- CHATILLON JEAN, «Les Régions de la dissemblance et la ressemblance selon Acharde de Saint-Victor», in *Recherches Augustiniennes* 2 (1962), pp. 237-250
- CHEVALIER JEAN e GHEERBRANT ALAIN, «Aranha», «Arca», «Carvalho», «Cinco», «Corda», «Fio», «Folha», «Fuso», «Pentagrama», «Rede», «Tecelagem», «Vegetal», «Viagem», in *Dictionnaire des Symboles*, Éditions Robert Laffont et Editions Jupiter, Paris, 1982 (trad. port., Teorema, Lisboa, s.d., pp. 79-80;

- pp. 80-81; p. 165; pp. 196-198; pp. 227-228; pp. 325-326; p. 334; p. 342; p. 518; p. 564; p. 637; p. 678; pp. 691-692., respectv.)
- CORRIGAN KEVIN, *Plotinus' Theory of Matter-Evil and the question of Substance: Plato, Aristotle, and Alexander of Aphrodisias*, Peeters, Leuven, 1996
- COSTA J. ALMEIDA, e MELO A. SAMPAIO, «Maniqueísmo», *Dicionário da Língua Portuguesa*, Porto Editora, Porto, 1976, p. 908
- DÉCRET FRANÇOIS, *L'Afrique Manichéenne (IV^e-V^e siècles). Étude historique et doctrinale*, Études Augustiniennes, Paris, 1978
- DÉCRET FRANÇOIS, «Le Manichéisme présentait-il en Afrique et à Rome des particularismes régionaux distinctes?», *Augustinianum* 34 (1994/1), pp. 5-40
- DÉCRET FRANÇOIS, «Les conséquences sur le christianisme en Perse de l'affrontement des empires romain et sassanide. De Shâpur Ier à Yazdhard Ier», in *Recherches Augustiniennes* 14 (1979), pp. 91-152
- DÉCRET FRANÇOIS, «Du bon usage de la mesonge et du parjure. Manichéens et Priscillianistes face à la persécution dans l'Empire chrétien (IV^e-Ve siècles)», in *Mélanges P. Lévêque*, t. IV, Réligion, Paris, 1989, pp. 141-149
- DÉCRET FRANÇOIS, «Mani, "L'autre Paraclet"», in *Augustinianum* 32 (1992), pp. 105-118
- DEFORCE BERNARD, *Eschyle, Poète Cosmique*, Les Belles Lettres, Paris, 1986
- DODDS ERIC ROBERTSON, *The Greeks and the Irrational*, The University of California Press, 1951 (trad. port. de Leonor Carvalho, *Os gregos e o irracional*, Gradiva, Lisboa, 1988)
- DODDS ERIC ROBERTSON, *Pagan and christian in an age of anxiety: some aspects of religious experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Norton Library, New York, 1970
- DUMÉZIL GEORGES, *Entretiens avec Didier Eribon*, Gallimad, Paris, 1987
- ELIADE MIRCEA, *Histoire des Croyances et des Idées Religieuses*, Payot, Paris, 1976-1983 (trad. port. de Daniela Carvalho e Paulo Cunha, *História das Ideias e Crenças Religiosas*, 3 vols., Rés, Porto, s.d.)
- ELIADE MIRCEA, *Mythes, rêves et mystères*, Gallimard, Paris, 1957
- ELIADE MIRCEA, *Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*, Gallimard, Paris, 1959
- ELIADE MIRCEA, *Traité d'Histoire des Religions*, Payot, Paris, 1949 (trad. port. Fernando Tomaz e Natália Nunes, *Tratado de História das Religiões*, Edições ASA, Porto, 1992)
- EMILSSON EYJÓLFUR, *Plotinus on Sense-Perception: A Philosophical Study*, Cambridge University Press, Cambridge et als., 1988
- FREITAS MANUEL DA COSTA, «O tema da *regio dissimilitudinis* nos Sermões de Santo António», in *Colóquio Antoniano*, Câmara Municipal de Lisboa, 1982, pp. 129-140

- GENNEP ARNOLD VAN, *Les Rites de passage. Étude systématique des rites de la porte et du seuil*, Émile Nourry, Paris, 1909; reimpr. par Johnson Reprint Corporation et als., Mouton, Paris, La Haye, 1969
- GILEAD AMIHU, *The Platonic Odyssey. A philosophical-literary inquiry into the Phaedo*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta, 1994
- GILSON ÉTIENNE, *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*, Paris, Vrin, 1978
- GILSON ÉTIENNE, *La Philosophie au Moyen Âge: des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle*, Paris, Payot, 1944
- GILSON ÉTIENNE, *La Philosophie au Moyen Âge: des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle*, Paris, Payot, 1944
- GOLDSCHMIDT VICTOR, *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, PUF, Paris, 1947
- Joaquim Cerqueira Gonçalves, *Fazer Filosofia — Como e Onde?*, Faculdade de Filosofia — UCP, Braga, 1990
- GUTHRIE WILLIAM, *The history of Greek Philosophy*, I-VI, Cambridge University Press, Cambridge, 1962-1981 (III vol., Cambridge, 1969; cons. na edição espanhola, Gredos, Madrid, 1988)
- HENRIQUES ANTÓNIO MENDO, *A Filosofia Civil de Eric Voegelin*, Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 1994
- JAEGER WERNER, *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge, Mass., 1961 (trad. port. de Teresa Louro/Artur Morão, *Cristianismo Primitivo e Paideia Grega*, Edições 70, Lisboa, 1991)
- JEANNIÈRE ABEL, *Lire Platon*, Aubier, Paris, 1990
- KINET DIRK, «Imágenes de Dios y de Satan en el libro de Job», in *Concilium* 189 (1983/9), pp. 371-380
- KIRK G. S.; RAVEN J. E., SCHOFIELD M., *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, University Press Cambridge, Cambridge, 1983 (trad. port. FCG, Lisboa, 1994)
- KRASOVEC JOZE, «A Bíblia e a guerra no antigo Médio Oriente», in *Communio* 11 (1994/6), pp. 494-505
- L'Épopée de Gilgamesh. Le grand homme qui ne voulait pas mourir* (traduit de l'akkadien et présenté par Jean Bottéro), Gallimard, Paris, 1992
- LEHMANN KARL, «Sobre o mistério do mal», in *Communio* 6 (1989/5), pp. 409-418
- LORIN CLAUDE, *Pour saint Augustin*, Paris, Grasset, 1988
- MACEIRAS MANUEL, «Hermenêutica del simbolismo religioso», in *Paideia* 25 (1994), pp. 63-77
- MELEIRO LUCÍLIA, *A mitologia dos povos germânicos*, Presença, Lisboa, 1994
- MONDOLFO RODOLFO, *O Pensamento Antigo. História da Filosofia greco-romana. II - Desde Aristóteles até aos neoplatônicos*, Mestre Jou, São Paulo, 1967
- MORÃO ARTUR, «A Modernidade e os seus paradoxos. Esboço de uma leitura teológica», in *Brotéria* 143 (1996/6), pp. 533-550

- MOSSÉ CLAUDE, «Comment s'élabore un mythe politique: Solon, "père fondateur" de la démocratie athénienne», in *Annales. Économies. Sociétés. Civilisations* 34 (1979/3), pp. 425-437
- MOSSÉ CLAUDE, *La Grèce archaïque d'Homère à Eschyle*, Seuil, Paris, 1984 (trad. port. de Emanuel Godinho, *A grécia arcaica de Homero a Ésquilo*, Edições 70, Lisboa, 1989)
- MOURELATOS ALEXANDER, *The Route of Parmenides*, Yale University, 1970
- NEVES CARREIRA DAS, «O mal na Bíblia», in *Communio* 6 (1989/5), pp. 401-408
- NIVAT GEORGES, «Le bourreau et la victime. Une méditation sur la "Légende du Grand Inquisiteur"», in *Esprit* 205, (1994/10), pp. 92-97
- NUNES JOSÉ, «A ideia de "salvação" na Religião Tradicional Africana», in *Communio* 13 (1996/3), pp. 272-276
- O'MEARA DOMINIC, *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin*, E. J. Brill, Leiden, 1975
- OTTO RUDOLF, *Das Heilige*, Breslau, 1917 (trad. port. João Gama e Artur Morão, *O Sagrado*, Edições 70, Lisboa, s.d.)
- PARATORE ETTORE, *Storia della Letteratura Latina*, Sansoni Editore, Firenze, 1983, (trad. port. de Manuel Losa, *História da Literatura Latina*, FCG, Lisboa, 1987)
- PUECH HENRI-CHARLES, *En quête de la Gnose. I. La Gnose et le temps et autres essais*, Gallimard, Paris, 1987
- RICOEUR PAUL, «Le "péché originel" - Étude de signification», in *Le Conflit des Interpretations. Essais d'Herméneutique*, Seuil, Paris, 1969, pp.265-282
- RICOEUR PAUL, *Le mal, un défi à la philosophie et à la théologie*, Labor et Fides, Genève, 1986
- RICOEUR PAUL, *Du Texte à L'Action. Essais d'Herméneutique II*, Éditions du Seuil, Paris, 1986
- RIES JULIEN, «La fête de Bêma dans l'Église de Mani», in *Revue des Études Augustiniennes* 22 (1976/3-4), pp. 218-233
- RIES JULIEN, «Dieux cosmiques et Dieu biblique dans la religion de Mani», in *Augustiniana* 41 (1991/1-4), pp. 757-772
- RIES JULIEN, «Introduction aux Études Manichéennes. Quatre siècles de recherches», in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 33.35 (1957, 1959), pp. 453-482; 362-409, respectivamente.
- RIST JOHN, *Plotinus: the Road to the Reality*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1980
- SARAIVA ANTÓNIO JOSÉ, «O homem é a natureza, mas está a destruí-la», in *Jornal de Letras*, 11 de Setembro de 1996, p. 15
- SERRA JOSÉ PEDRO, «Do olhar não inquieto do herói», in *Inquietação Humana e Fé Cristã*, Editora Rei dos Livros, Lisboa [1996], pp. 96-117

- SILVA CARLOS, «Δίκρηνου: da dupla visão ao discernimento — Crítica da expressão em Parmênides (B, 6, 5) e sua revalorização simbólica», in *Didaskalia* 6 (1976), pp. 307-380
- SILVA CARLOS, «Valor e essência da Filosofia», in *Actas do I Congresso Nacional Luso-Brasileiro de Filosofia — Revista Portuguesa de Filosofia* 38 (1982/2), pp. 255-273
- SILVA CARLOS, «Caveira», in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, I vol., Lisboa, Verbo, 1989, cols. 920-933
- SILVA CARLOS, «Da experiência poética em Fernando Pessoa», in *Fernando Pessoa. Retrato-Memória*, Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 1989, pp. 29-63
- SILVA CARLOS, «Plotino», in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, IV vol., Lisboa, Verbo, 1992, cols. 271-306
- SILVA CARLOS, «Caos e Experiência Espiritual», in *Caos & Meta-Psicologia*, Lisboa, Fenda, 1994, pp. 279-306
- SILVA CARLOS, «O homem em questão — Da quieta inquietude cultural à inquieta quietude espiritual —», in *Inquietação Humana e Fé Cristã*, Editora Rei dos Livros, Lisboa [1996], pp. 179-207
- SNELL BRUNO, *Die Entdeckung des Geistes*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1975 (trad. port. de Artur Morão, *A Descoberta do Espírito*, Edições 70, Lisboa, 1992)
- SPANNEUT MICHEL, *Permanence du Stoïcisme. De Zénon à Malraux*, Éditions J. Ducolot, Gembloux, 1973
- TEIXEIRA JOAQUIM DE SOUSA, «Dimensão Escatológica do Mal: Dimensão da Pena», in *Didaskalia* 17 (1987), pp. 281-333
- TELMO ANTÓNIO, *Filosofia e Kabbalah*, Guimarães Editores, Lisboa, 1989
- VAZ ARMINDO, *Visão das Origens em Génesis 2,4b—3, 24. Coerência temática e unidade literária*, Edições Didaskalia-Carmelo, Lisboa, 1996
- VOEGELIN ERIC, *Anamnesis*, University of Missouri Press, Columbia & London, 1990 (orig. publ. pela University of Notre Dame Press, 1978)
- WAHL JEAN, *L'expérience métaphysique*, Flammarion, Paris, 1965

IV. Textos antigos referidos

- ARISTÓFANES, *Les Guêpes*, texte établi par Victor Coulon et traduit par Hilaire van Daele, Les Belles Lettres, Paris, 1969
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, Edición trilingüe por Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1990
- CÍCERO, *De natura deorum*, Heinemann, London, 1956
- CÍCERO, *De uita beata, Hortensius, De finibus, et als, apud Maurice Testard, Saint Augustin et Cicéron, II. Répertoire des Textes*, Études Augustiniennes, Paris, 1958

- ÉSQUILO, *Prometeu Agrilhoado*, (trad. port. Ana Quintela Sottomayor), Edições 70, Lisboa, 1992
- HERACLITO, *Fragmente* (griechisch und deutsch herausgegeben von Bruno Snell), Artemis Verlag, München und Zürich, 1986
- LAÉRCIO DIÓGENES, *Lives and opinions of eminent philosophers in ten books*, II vols., transl. by R. D. Dicks, Heinemann, London, 1958
- LUCIANO, *Hermotimo*, ed. bilingue da Editorial Inquérito, Lisboa, 1986
- PLUTARCO, *Vies*, t. IV^e, texte établi et traduit par Robert Flacelière et Émile Chambry, Les Belles Lettres, Paris, 1966
- KIRK G. S., RAVEN J. E., SCHOFIELD M., *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, University Press Cambridge, Cambridge, 1983 (trad. port. por Carlos Fonseca, *Os Filósofos Pré-socráticos*, FCG, Lisboa, 1994)
- PLATÃO, *République*, I-III (texte établi et traduit par Émile Chambry; avec introd. de Auguste Diès), Les Belles Lettres, Paris, 1989
- PLATÃO, *République*, IV-VII, VIII-X (texte établi et traduit par Émile Chambry), Les Belles Lettres, Paris, 1989
- PLATÃO, *République*, VIII-X (texte établi et traduit par Émile), Les Belles Lettres, Paris, 1982
- PLATÃO, *Le Banquet* (texte établi et traduit par Léon Robin), Les Belles Lettres, Paris, 1941
- PLATÃO, *Timée* (texte établi et traduit par Albert Rivaud), Les Belles Lettres, Paris, 1985
- PLATÃO, *Le Politique* (texte établi et traduit par Auguste Diès), Les Belles Lettres, Paris, 1970
- PLOTINO, *Ennéades* (texte établi et traduit par Émile Bréhier), Les Belles Lettres, Paris, 1925
- PLUTARCO, *Vies*, t. IV^e, texte établi et traduit par Robert Flacelière et Émile Chambry, Les Belles Lettres, Paris, 1966
- PORFÍRIO, *Vita Plotini*, Les Belles Lettres, Paris, 1954 (publ. avec les *Ennéades*)
- SÉNECA, *Ad Lucilium: epistulae morales*, 3 vols., London, Heinemann; Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1953-1961
- SILESIUS ANGELUS, *Die Ros' ist ohn' Warum*, edição bilingue, Vega, Lisboa, 1991
- TERÊNCIO, *Eunuchus*, texte établi et traduit para J. Marouzeau, Belles Lettres, Paris, 1947

V. Obras instrumentais

- AA.VV., *Catholicisme, Hier, Aujourd'hui, Demain*, Librairie Letouzey et Ané, Paris, (s.d.)
- AA.VV., *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire*, 20 vols., Beauchesne, Paris, 1937-1995

- AA.VV., *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Partie, Librairie Létouzey et Ané, Paris, 1923-1972
- AA.VV., *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, 5 vols., Verbo, Lisboa/São Paulo, 1988-1992
- BAILLY ANATOLE, *Abrégé du Dictionnaire Grec-Français*, Hachette, Paris, 1901
- BAILLY ANATOLE, *Dictionnaire Grec-Français* (10^{ème} édition revue, avec concours de M. E. Egger), Hachette, Paris, 1950
- BAVEL TARCICIUS VAN, *Répertoire Bibliographique de Saint Augustin*, 1950-1960 (avec colaboração de F. van der Zande), In Abbatia Sancti Petri, Steenbrugis, 1963
- BIBLIA SACRA. *Iuxta Vulgatam Versionem*, 2 vols, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart, 1969
- BIBLIOGRAPHIE de la Philosophie*, Bulletin Trimestriel, Vrin, Paris, desde 1954
- BOVER JOSÉ Y O'CALLAGHAN JOSÉ (edición crítica de), *Nuevo Testamento Trilingüe*, BAC, Madrid, 1994
- BULLETIN Augustinienne*, publicado no último número de cada ano da *Revue des Études Augustiniennes*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, desde 1959 (este ano reporta-se à bibliografia de 1957)
- BOISACQ ÉMILE, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, Winter's, Heidelberg / Klincksieck, Paris, 1938
- Catalogus Verborum, quae in operibus Sancti Augustini inveniuntur*, XIII vol., *Contra academicos, De beata vita*, Corpus Christianorum 29, Thesaurus Linguae Augustiniana, Eindhoven, 1993.
- CHANTRAINE PIERRE, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire de mots*, 2 vols., Klincksieck, Paris, 1983/1984, respectiv.
- ERNOUT ALFRED et MEILLET ANTOINE, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine. Histoire des Mots* (quatrième édition augmenté des corrections des mots), Klincksieck, Paris, 1967
- LIDDELL HENRY & SCOTT ROBERT, *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1968
- MAYER CORNELIUS, et als. (ed.), *Augustinus-Lexikon*, I vol., Schwabe Co.AG, Basel, 1986-1994 (restantes tomos in fieri)
- Répertoire Bibliographique de la Philosophie*, publié par l'Institut Superieur de Philosophie de l'Université Catholique de Louvain, desde 1949
- RUIZ DE ELVIRA ANTONIO, *Mitología Clásica*, Editorial Gredos, Madrid, 1988
- SEPTUAGINTA. *Vetus Testamentum Graecum* (Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1936-1993
- Thesaurus Patrum Latinorum. Thesaurus Augustinianum. Series A — Formae*, Turnhout, Brepols, 1989 (pp. 453-454, para termos atinentes com a *ordo*)

ÍNDICE GERAL

APRESENTAÇÃO	7
NOTA PRÉVIA	11
INTRODUÇÃO	15
1. Retornar a Agostinho?	17
2. Princípios hermenêuticos	22

I PARTE

POSSIBILIDADE DA ORDEM E MANIQUEÍSMO

CAPÍTULO I	
ACESSO À IDEIA DE ORDEM: NATUREZA, LIMITES, PROBLEMAS	37
CAPÍTULO II	
MANIQUEÍSMO E (IM)POSSIBILIDADE DE ORDEM	71
2.1. Questões preliminares	73
2.2. O Mito maniqueu	86
2.3. A <i>regula sanctitatis</i> maniqueia	103
2.4. Da indiferença ontológica em <i>Confissões</i>	110

II PARTE

DA ORDEM NOS ESCRITOS DE CASSICÍACO

INTRODUÇÃO	130
CAPÍTULO I	
<i>RATIO COGNOSCENDI</i>	147
1.1. <i>Soliloquia</i> ou uma 'protréptica da alma'	149
1.2. Da certeza e da verdade	157
1.3. Do conhecimento em <i>De ordine</i>	169
1.4. <i>Contra academicos</i> ou <i>pro intima evidentia</i>	183
1.4.1. Do <i>absoluto do conhecimento ao conhecimento do absoluto</i>	190
1.4.2. Da doutrina acadêmica	199
1.4.3. Refutação do cepticismo	208
CAPÍTULO II	
<i>CAUSA ESSENDI</i>	213
2.1. Descoberta dos platônicos	215
2.2. Da ordem ontológica	226
2.2.1. Entre dualismo e emanatismo: a Relação	236
2.2.2. Do mal na ordem	245
2.2.3. <i>De ordine quaerendo</i>	258
CAPÍTULO III	
<i>ORDO VIVENDI</i>	271
3.1. « <i>Beatos nos esse uolumus</i> »	275
3.2. A metáfora da <i>viagem</i>	281
3.3. Felicidade e Verdade	290
3.4. A mediação de Cristo, <i>Sabedoria Encarnada</i>	296
CONCLUSÃO	300
ÍNDICE ONOMÁSTICO	307
BIBLIOGRAFIA	315