



ARTIGOS / ARTICLES

CRISTIANISMO E NEOPLATONISMO EM AGOSTINHO: A PROPÓSITO DE UMA SENTENÇA DO *CONTRA ACADEMICOS* (III,19,42): “UNA VERISSIMAE PHILOSOPHIAE DISCIPLINA”

*Christianity and Neoplatonism in Augustine: On a Sentence of Contra Academicos
(III,19,42): “Una Verissimae Philosophiae Disciplina”*

Bento Silva Santos¹

RESUMO: Este artigo examina a questão das relações entre o cristianismo e a *philosophia* em uma passagem do *Contra Academicos*. Ora, a referência a Platão e ao “platonismo” ao longo de seus primeiros escritos exige algumas reflexões de esclarecimento quanto ao influxo recíproco de “platonismo” e cristianismo na conversão de Agostinho (386). O *Augustinus Philosophus*, que compõe uma série de escritos entre 386 e 391, é sensivelmente diverso daquele que é narrado nas *Confissões* e daquele que será bispo de Hipona em 395? Tratar-se-ia do *Agostinho* mais um “filósofo platônico” e muito menos “penitente”, que teria sido influenciado em grande parte mais pela filosofia neoplatônica do que pela fé cristã? Como entender, portanto, o pensamento de Agostinho nas primeiras obras, notadamente marcado pela leitura dos *Libri platoniorum* (Livros dos platônicos), quando confrontado com as obras da maturidade, nas quais atingiu plena consciência das verdades do cristianismo e onde teria superado o “platonismo” das origens? Esta é a celebre questão controversa sobre a “evolução” e/ou a “continuidade” do pensamento de Agostinho que pretendo tratar a partir de uma proposição emblemática do Livro III (19,42) de sua primeira obra filosófica.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia; Platão; Neoplatonismo; Cristianismo; Verdade.

ABSTRACT: This article examines the question concerning the relations between Christianity and *philosophia* in a passage of *Contra Academicos*. The reference to Plato and “Platonism” throughout Augustine’s first writings requests some reflections on the reciprocal influence of Platonism and Christianity in his conversion (386). Is the *Augustinus Philosophus*, which composes a series of writings between 386 and 391, so different from that described in the *Confessions* and from that who will become bishop of Hippo in 395? Is he more a “Platonic philosopher” and much less a “penitent”, who would be more influenced, to a great extent, by the Neoplatonic philosophy than by Christian faith? Thus, how is to be understood the Augustinian thought in his first works, where he is particularly marked by the reading of the so-called *Libri platoniorum* (Books of the Platonists), in comparison with the works of maturity, where he is fully conscious of the Christian truths and would have overcome the “Platonism” of his

¹ Doutor em filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), professor e coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). E-mail: benedictus1983@yahoo.com.br

beginnings? This is the famous controversial question regarding the “evolution” and/or the continuity of Augustine’s thought, which I intend to explore from an emblematic proposition of Book III (19,42) of his first philosophical work.

KEYWORDS: Philosophy; Plato; Neoplatonism; Christianity; Truth.

Examinar a relação entre Cristianismo e Neoplatonismo na fase juvenil de Agostinho implica evocar a questão complexa da recepção do “platonismo” na filosofia patrística do mundo latino, e para tal questão existe uma gama de posições que vão desde uma total recusa e hostilidade, uma grande abertura mental e uma assimilação das formas de pensamento filosófico, uma atitude extremamente crítica – que não excluía, porém, a recepção de certos elementos –, uma ampla recepção de formas do pensamento filosófico às vezes em espírito de sincretismo até à recepção associada a uma transformação. Além disso, o que chamamos hoje de “Neoplatonismo” é a expressão de uma reinterpretação radical da filosofia platônica realizada por Plotino no século III d.C. e que se estendeu até o século VI d.C. em diversas escolas e tendências, mas que nos primeiros escritos, Agostinho, a partir de sua própria compreensão, simplifica afirmando que a essência do “platonismo”² se reduz à doutrina dos “dois mundos”: “um inteligível... e outro, sensível”³.

Ademais, no contexto dos diferentes discursos de sabedoria encontrados por Agostinho ao longo de seu percurso intelectual – da leitura da obra perdida (*Hortensius*) de Cícero às Escrituras, do maniqueísmo ao ceticismo acadêmico, do ceticismo acadêmico ao Neoplatonismo, do Neoplatonismo ao Cristianismo – o problema é ainda mais complexo quando tentamos identificar os chamados “libri platoniorum” e seus respectivos autores: tratar-se-ia de uma série de tratados de Plotino e/ou de Porfírio ou de algum tipo de combinação recíproca que tais tratados tenham sido apresentados à leitura de Agostinho? No caso do *Contra Academicos*, a questão se formularia assim: como Agostinho julga, a partir de seu próprio ponto de vista teológico, os diferentes sistemas filosóficos não cristãos? Em que medida Agostinho *assimilou* em seu próprio pensamento

² O emprego do vocábulo “platônicos” tem a seguinte implicação: o ponto de vista de Agostinho pressupõe uma compreensão da *vera philosophia*, que tem suas raízes no *Hortensius* de Cícero, uma exortação à filosofia, que o Hiponense descobrira muito antes de sua conversão ao Cristianismo. Ora, para Agostinho, os filósofos são Pitágoras, Sócrates, Platão, Aristóteles, os estoicos, os epicureus, os acadêmicos, etc. A chave interpretativa de seu pensamento procede da leitura de Plotino e Porfírio em traduções latinas hoje perdidas. Cf. M. RUCH, *L’Hortensius de Cicéron: histoire et reconstitution*. Paris: Les Belles Lettres, 1958.

³ AGOSTINHO, *Contra Academicos* III,17,37. Utilizo a seguinte crítica do *Contra Academicos*: SANCTI AURELII AUGUSTINI, *Opera*, pars II, 2 (CCL = *Corpus Christianorum. Series Latina*, XXIX). Turnholt, 1970, 3-61.

teológico as contribuições da especulação filosófica do mundo antigo? Agostinho terá tido ao mesmo tempo uma posição essencialmente tradicionalista frente à tradição doutrinal da Igreja e uma atitude essencialmente eclética frente à filosofia “platônica”? Portanto, no quadro mais amplo do itinerário intelectual de Agostinho, e no contexto de seu período cético enquanto “tempo de dúvida” (*tempore dubitationis*), como compreender a passagem do ceticismo ao Neoplatonismo e, em seguida, ao Cristianismo em 386? À luz do Livro V das *Confissões* e do Livro I do *Contra Academicos*, podemos formular a seguinte questão: Agostinho terá assimilado perfeitamente a dimensão propriamente filosófica do ceticismo acadêmico como procura real da sabedoria e da felicidade, mas a impossibilidade de encontrá-la o terá conduzido a uma desesperança soteriológica no sentido de que a incapacidade para apreender a verdade absoluta é desesperadora? Em suma: nas leituras filosóficas de Agostinho, como se desdobraram a descoberta de um possível acesso à certeza da existência da Verdade (Neoplatonismo) e, em seguida, a união à Verdade inacessível ao Neoplatonismo (Cristianismo)?

Em minha proposta de estudo da passagem do *Contra Academicos* (Livro III, capítulo 19, § 42)⁴ no contexto dos primeiros escritos de Agostinho, procurarei discutir essas questões para formular uma alternativa na compreensão da obra agostiniana: em vez de evocar a antiga querela de saber se Agostinho foi ou não um filósofo ou se ele descreve somente uma teoria filosófica existente, pretendo esboçar como o Hiponense concebia o que devia ser a filosofia, tentando evidenciar sua própria posição frente às “possibilidades” ofertadas pelos discursos de sabedoria. Sob este aspecto, eu me limitarei à questão da passagem do ceticismo acadêmico ao neoplatonismo e, deste último ao Cristianismo, tal como se entrevê no juízo sobre o platonismo na passagem selecionada do *Contra Academicos*. Globalmente, eis o itinerário de minha análise:

Em primeiro lugar, após mostrar em que sentido deve-se entender o “tempo da dúvida” pelo qual passou Agostinho, será preciso levar em conta as características peculiares da filosofia neoplatônica para descortinar o efeito decisivo em sua alma. Esta abordagem

⁴ Sobre o diálogo *Contra Academicos*, ver a introdução e as notas que elaborei para a tradução brasileira publicada na coleção “PATRÍSTICA”: S. AGOSTINHO, *Contra os Acadêmicos, A Ordem, A Grandeza da Alma, O Mestre*. Organizado por Bento SILVA SANTOS. São Paulo: Paulus, 2008, 9-27. Cf. também G. CATAPANO, *Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino. Analisi dei passi metafilosofici dal Contra Academicos al De vera religione*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2001, 21-174; IDEM, *I Dialoghi di Agostino: genesi e caratteristiche letterarie*, em CATAPANO, G. (a cura di), AGOSTINO, *Tutti i Dialoghi*, XXXV-LV.5-221; T. FUHRER, em AUGUSTIN, *Contra Academicos (vel De Academicis), Bücher 2 und 3*. Einleitung und Kommentar von T. Fuhrer. Berlin-New York, 1997. P. M. PALACIOS, *O Estamento da verdade no Contra Academicos de Agostinho* (Tese de doutorado em filosofia defendida em 2006 no Departamento de Filosofia da USP).

permitirá compreender o sentido provável da proposição central do texto. E poderíamos perguntar ainda: Agostinho terá acreditado que, uma vez experimentado os efeitos da filosofia neoplatônica, os seus contemporâneos deveriam desembocar, logicamente na conversão ao Cristianismo como a “filosofia” superior a todos os discursos de sabedoria da época?

Em segundo lugar, analisarei ao longo do artigo as principais partes do parágrafo em questão, a fim de explicitar o sentido conferido ao termo *philosophia* no contexto das primeiras obras de Agostinho. Neste sentido, examinarei o porquê da menção das escolas filosóficas contemporâneas, a apresentação da *verissimae philosophiae disciplina* e a contraposição entre a *ratio subtilissima* e a *divinis intellectus auctoritas* quanto à questão da eficácia diversa de reconduzir as almas ao mundo inteligível. No caso do *Contra Academicos* a existência de *una verissimae philosophiae disciplina* é motivada pelo acordo entre Aristóteles e Platão, mas saber de que *philosophia* se trata é ainda objeto de discussão: Agostinho terá pensado no platonismo ou na doutrina dos dois mundos (1), ou na síntese de platonismo e aristotelismo, realizada concretamente pelo neoplatonismo (2), ou na filosofia de Plotino (3), ou na sabedoria cristã, que abarcava a doutrina do Verbo encarnado e que coincidia com a *vera et germana philosophia* do *De Ordine* II,5,16 (4), ou na doutrina do *Logos* divino, supostamente idêntica no neoplatonismo e no Cristianismo? (5).

1. A questão “filosófica” de Agostinho: do possível acesso à certeza da existência da Verdade à união com a Verdade inacessível ao Neoplatonismo

Após os estudos de Pierre Courcelle não se pode mais duvidar da sinceridade da conversão de Agostinho em 386. Tratar-se-ia de saber como o neoconvertido combinou a filosofia “platônica” e o dogma cristão na inteligência da fé que desejou elaborar⁵. Do ponto de vista filosófico, esta conversão é a libertação de seu espírito, a descoberta da pura espiritualidade de Deus e da alma. Não sem razão, François Masai afirmava que ela marca o evento do espiritualismo no Ocidente⁶. Antes que a fé de Agostinho comportasse um assentimento à cristologia católica e a esta reconhecesse uma autoridade absoluta, os seus primeiros escritos e os relatos das *Confissões* sobre sua conversão testemunham a

⁵ P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*. Paris: Boccard, 1950 (2^a1968).

⁶ Cf. F. MASAI, *Lés conversions de Saint Augustin et lés débuts Du spitualisme en Occident, Le Moyen Age* 67 (1961) 1-40.

impregnação progressiva de seu espírito pela verdade do Cristianismo. O itinerário intelectual de Agostinho é marcado por um constante e complexo “ato de conversão”, que se expressou ao longo de suas buscas pela verdade de sua existência. Sob qualquer forma que se apresente, tal “conversão” possibilita o acesso à liberdade interior, a uma nova percepção de Deus e do mundo, mas Agostinho percorreu muitas fases de “flutuação intelectual” até descortinar nos “livros platônicos” a “*moitié de la vérité*” do Cristianismo, segundo a expressão de O. Du Roy⁷.

A julgar pela menção das escolas filosóficas “contemporâneas” no *Contra Academicos* (III,19,42), e pelas *Confissões*⁸, a obra de Agostinho é o resultado de um longo processo de formação durante o qual ele mesmo se formou⁹. Esta evolução consiste no encadeamento das doutrinas pelas quais ele passou: Agostinho não transmite somente uma compreensão das doutrinas filosóficas que ele encontrou; transmite, antes de tudo, o testemunho do vir a ser de um caminho da interioridade ou da introspecção. Este consiste em procurar a verdade olhando para si mesmo, segundo a fórmula emblemática “*Noli foras ire; in interiore homine habitat veritas*”. A narração dos Livros I a IX das *Confissões* nos mostra Agostinho passando de doutrina em doutrina, de uma maneira que surpreende duplamente: não somente porque o compartilhamento entre as posições filosóficas e as posições religiosas, ao qual estamos habituados, é inteiramente ignorado, mas também porque as etapas de seu itinerário intelectual parecem escapar a toda lógica: leitura do *Hortensius* de Cícero; em seguida, da Bíblia, enveredando para a doutrina maniqueia e, depois, passando para o ceticismo dos acadêmicos, audição dos sermões de S. Ambrósio de Milão, leitura de “certos livros dos platônicos” e erro cristológico consecutivo¹⁰; e enfim, adesão ao Cristianismo.

Chama a atenção neste percurso a aparente ausência de distinção entre as finalidades das posições filosóficas, gnóstico-maniqueia e cristã, que parece implicar. Certamente

⁷ O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin*. Paris: Études Augustinines, 1966, 64-66.

⁸ Cf. a monumental edição comentada das *Confessiones* em VV. AA., *Sant'Agostino. Confessioni* vol. 1: *Libri I-III*; vol. 2: *Libri IV-VI*; vol. 3: *Libri VII-IX*; vol. 4: *Libri X-XI*; vol. 5: *Libri XII-XIII*. Milano: Fondazione Lorenzo Valla-Arnaldo Mondadori Editore, 1994-1997.

⁹ Isto é confirmado também pela leitura assídua das obras de Cícero por parte de Agostinho: Cf. M. TESTARD, *Saint Augustin et Cicéron*. 2 vol. Paris: Études Augustiniennes, 1958. O index apresentado no volume II (*Répertoire des textes*, 117-128) indica que Agostinho se servira abundantemente de Cícero, sendo capaz de citar de memória vários de seus textos. Neste sentido, Agostinho não podia ignorar as apresentações doutrinárias das diferentes escolas filosóficas – estoicismo, aristotelismo, epicurismo, acadêmico e platonismo – nem o uso que fazia Cícero da filosofia.

¹⁰ Cf. AGOSTINHO, *Confessiones* VII, 19,25. Cf. também J. BRACHTENDORF, *Confissões de Agostinho*. São Paulo: Loyola, 2008, 121-155.

não quero dizer que Agostinho tenha confundido as *doutrinas* filosóficas (por exemplo, acadêmica), maniqueia e cristã, mas que ele entra em relação com elas sob uma maneira particular, o que leva inevitavelmente à seguinte questão: qual seria a intenção que subjaz às leituras de Agostinho, quer dos discursos filosóficos (particularmente os da época imperial [de Cícero a Plotino e Porfírio])¹¹, quer dos discursos oraculares, revelados, quer dos discursos exegéticos, que propõem um salvador, uma gnose (essencialmente, pensa na gnose maniqueia, enquanto ela se propõe como uma exegese da Bíblia que conduz à salvação)? Discursos filosóficos e escrituras santas, recebidas segundo a exegese gnóstico-maniqueia ou segundo a exegese cristã, são assim considerados de modo idêntico como discursos de sabedoria.

Problematizando o itinerário intelectual de Agostinho poderíamos afirmar que dois tipos de questão se cruzam aqui: 1ª) Qual é a filosofia elaborada por Agostinho, que acabou rompendo com as filosofias de sua época, como sabemos através de seu relato nas *Confissões* I-IX, em direção à superioridade do cristianismo afirmada na passagem do *Contra Academicos* que examinaremos mais adiante e confessada no Livro VII das *Confissões*? Qual é o modo de compartilhamento entre posições filosóficas e posições religiosas? Se os dois campos se constituem mutuamente e por interação, qual é a regra comum de sua constituição? 2ª) Que tipo de coerência leva Agostinho a passar de doutrina em doutrina? Qual é a *questão* (de cunho gnosiológico e/ou soteriológico?) que o conduz a interessar-se sucessivamente por Cícero, pela Bíblia, pelo maniqueísmo, pelo ceticismo acadêmico, pelo “platonismo” e, por fim, pelo Cristianismo? Como apreender adequadamente o sentido das leituras filosóficas de Agostinho? À luz das *Confissões*, a atitude de Agostinho terá sido orientada por uma única questão, a saber: como unir-se ao Cristo? Qual é a doutrina justa, isto é, na real posse do nome de Cristo, identificado com a sabedoria?

¹¹ Embora compartilhe certas teses com a filosofia “platônica” nos diálogos iniciais, Agostinho faz, porém, algumas críticas ao platonismo (única escola à qual ele reconhece uma proximidade com o Cristianismo) no último de seus escritos anteriores à ordenação presbiteral (391). Trata-se da obra *De Vera Religione* (II-III). Endereçado ao amigo Romaniano, sequaz do maniqueísmo, o *De vera Religione* se concentra inteiramente sobre o tema do monismo ontológico, da unicidade do princípio primeiro: a religião católica, confessada no reconhecimento fideísta pela autoridade das Escrituras, é verdadeira pelo seu concordar com a razão em afirmar a única origem, a única verdade e o único fim do homem e do universo. A crítica se desenvolve em três momentos em torno da questão cristológica: não se encontra, nas doutrinas filosóficas, o reconhecimento de que Cristo é mediador da salvação (I), mas, ao contrário, uma impotência em unir-se a Deus contrastando com sua pretensão soteriológica (II), e, finalmente, crenças e ideias incompatíveis com o Cristianismo, particularmente sobre a substância da alma, sua proveniência e seu destino (III). Cf. G. LETTIERI, *Il senso della storia in Agostino d’Ippona*. Roma: Borla, 1988, 22-27.

Por trás dessas leituras emerge um Agostinho animado de uma preocupação soteriológica¹², mas sem ter recebido ainda a instrução cristã sobre a fé cristã, razão pela qual, fascinado pela exortação do *Hortensius* de Cícero, ele iniciou sua busca pelo sentido de sua existência nos diversos discursos de sabedoria encontrados na época. Se considerarmos brevemente este percurso, compreenderemos o processo de exclusão e redução que Agostinho fará propósito das escolas filosóficas mencionadas na passagem em exame do *Contra Academicos* até admitir a superioridade do Cristianismo ao qual se convertera em 386¹³. Mas em função do objetivo que me propus neste artigo, não será possível elaborar um estudo completo deste itinerário. Eu me limitarei a algumas observações essenciais que possam iluminar o sentido das leituras filosóficas de Agostinho.

1.1. A leitura agostiniana do ceticismo acadêmico

A desilusão em relação ao maniqueísmo induziu Agostinho, durante a sua permanência em Roma no ano de 383, a abraçar por um certo período as doutrinas céticas: “Ocorreu ao pensamento ter havido uns filósofos acadêmicos, mais prudentes do que os outros, porque julgavam que de tudo se havia de duvidar e sustentavam que nada de verdadeiro podia ser compreendido pelo homem”¹⁴. Decepcionado, em Cartago, por seu encontro com Fausto, Agostinho parte para Roma onde fica doente por ocasião de sua chegada. Ele reencontra ainda maniqueus com os quais partilha algumas opiniões, mas não hesita em criticá-los. Este período começa a terminar a partir de 384 quando Agostinho residia em Milão. Encontrando o bispo Ambrósio, o Hiponense ouviu suas homilias, repletas de reminiscências platônicas. Neste ambiente de cristãos platônicos Agostinho encontrará, juntamente com a leitura dos “livros platônicos” em 386, o ensinamento cristão que procurava¹⁵.

A experiência da “dúvida cética” de Agostinho e o uso que é feito da doutrina correspondente em sua evolução intelectual devem ser interpretados a partir de suas afirmações no Livro V das *Confissões* e da leitura cursiva do *Contra Academicos*, mas isto pressupõe apresentar alguns elementos que dificultam a compreensão das relações de

¹² Uma confirmação desta tese encontra-se no exame dos Livros III, V e VII das *Confessiones*.

¹³ Esta superioridade é evidenciada com rigor por A. MAGRIS, *La filosofia greca e la formazione dell'identità cristiana*, ASE 21/1 (2004) 59-107.

¹⁴ AGOSTINHO, *Confessiones* V,10,19.

¹⁵ Cf. AGOSTINHO, *Confessiones* V, 10,18; V,10,19; V, 13,23.

Agostinho com a doutrina dos cétricos acadêmicos: de um lado, a questão de saber em que sentido Agostinho adotou a posição acadêmica; de outro lado, por qual regra de coerência ele passou de Cícero à Bíblia, da Bíblia ao maniqueísmo e do maniqueísmo ao ceticismo; enfim, se Agostinho permaneceu cétrico ou deixou de sê-lo, isto é, sua relação com o(s) projeto(s) filosófico(s) e sua maneira de apreender o sentido do(s) mesmo(s)¹⁶.

Se Agostinho, ao menos durante o tempo que vai de seu encontro com Fausto à sua leitura dos neoplatônicos, adere às teses acadêmicas, é sob a condição de resumir sua relação com esta doutrina em cinco proposições: (I) A indagação acerca de uma união salvífica com a divindade (o Cristo identificado com a sabedoria e com a verdade) condiciona suas pesquisas doutrinárias, de sorte que é (2) uma “desesperança soteriológica” que o aproxima do ceticismo acadêmico, mesmo se é verdade (3) que sua “desesperança gnosiológica” serviu-lhe para terminar de refutar as pretensões maniqueias de possuir a gnose verdadeira e salvífica; de outro lado (4) Agostinho parece-nos ter interpretado a tese acadêmica da incapacidade do homem de formar uma representação compreensiva da verdade no sentido de uma impotência do homem em unir-se a Deus, sem (5) ter aceitado a possibilidade de atingir a *ataraxia* pela suspensão do juízo nem a beatitude pela pura pesquisa do verdadeiro¹⁷. A rigor, Agostinho não oferece uma apresentação da doutrina acadêmica, mas distribui o entendimento que dela possuía em dois pontos, designando sua própria compreensão como imperfeita: (1) Deve-se duvidar de tudo (*de omnibus dubitandum esse*); (2) nada de verdadeiro podia ser compreendido pelo homem (*Nec aliquid veri ab homine comprehendi posse*); (3) na verdade os acadêmicos tinham escondido sua “intenção” e o verdadeiro sentido de sua doutrina, a fim de que o “vulgar” não tivesse acesso a ela: a prudência deles não é somente de ordem gnosiológica, mas ela dissimula uma verdade mais profunda¹⁸.

¹⁶ Cf. sobretudo É. DUBREUCQ, *Augustin et le scepticisme académicien, Recherches de Science Religieuse* 86/3 (1998) 335-365.

¹⁷ Cf. também S. FERRETTI, *Il giudizio di Sant' Agostino sulla Nuova Accademia tra scetticismo ed esoterismo, Filosofia* 41 (1990) 155-183; M. WAGNER, *San Agustin y el escepticismo, Avgustinvs* 37 (1992) 105-143; J.-J. O'DONNELL, *Augustine Confessions* II. Oxford: Clarendon Press, 1992, 314-315; É. DUBREUCQ, *Augustin et le scepticisme académicien, passim*.

¹⁸ Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos* III, § 37 ao § 43. Agostinho elabora nesses parágrafos uma “hipótese histórica” sobre as vicissitudes da Academia platônica. Nesta reinterpretação da filosofia de Platão discutida na Academia vê-se que Agostinho assume a tese de que houve um forte dogmatismo em Platão e nos desenvolvimentos posteriores estoicos e neoplatônicos. Nesse caso, nem Platão, nem, supostamente, Arcesilau ou Carnéades seriam cétricos (ou seriam anomalias), e este título só conviria aos pirrônicos. Sobre a ideia de que na Academia se preservava a parte dogmática do platonismo, ver especialmente C. LÉVY, *Scepticisme et dogmatisme dans l'academie: 'l'esoterisme' d'Arcesilas, Revue des Études Latines* 56 (1978) 335-348. Cf. também R. ROMÁN ALCALÁ, *El enigma de la Academia de Platón: Escépticos contra dogmáticos en la Grecia Clásica*. Córdoba: Berenice, 2007, 35-50.

1.1.1. O “tempo cético” de Agostinho segundo o Livro V das Confissões

A partir da leitura do livro V das *Confissões* podemos entender o “tempo cético” da seguinte maneira: Se Agostinho achou sedutora a tese maniqueísta concernente à origem do mal e à natureza da alma, ele experimentou certamente alguma repugnância em aderir às narrações cosmogônicas que a sustentam: ele esperava Fausto como aquele que resolveria todas essas dificuldades que ele não pudera elucidar, não obstante todas suas leituras dos escritos dos filósofos (isto é, a filosofia da natureza)¹⁹. Os elementos do “tempo” cético – que caracterizariam perfeitamente a atitude dos acadêmicos – são entendidos por Agostinho como *desesperança* e *instabilidade*. Mas é de seu próprio desespero que a narração das *Confissões* faz nascer a aproximação de Agostinho com as posições acadêmicas que ele já conhecia por já tê-las encontrado em Cícero. Não se trata de adotar a posição cética como tal, suspendo o juízo para conseguir a sabedoria sob a forma da *ataraxia*; quando não se pode ter nenhuma posição afirmativa e certa, que atitude assumir para melhor conduzir a vida? Agostinho tem o conhecimento de uma tese negativa, segundo o *Contra Academicos* (III,9,18): “negant Academici sciri aliquid posse”: os acadêmicos não são, portanto, aqueles que afirmam que o saber é inacessível ao homem, mas aqueles que negam que o homem possa saber o que quer que seja. O coração da doutrina concerne à possibilidade de uma certeza vivida, e isto é fundamental para compreender como o ceticismo acadêmico penetra na vida de Agostinho. A desesperança teórica ou gnosiológica é bem menos decisiva na maneira como Agostinho recebe o ceticismo acadêmico do que sua desesperança vivida, que se situa no plano da questão da salvação pessoal. Mas é preciso observar que a desesperança não é gerada pelo ceticismo, mas nasce, antes de tudo, da decepção engendrada por Fausto e, *a fortiori*, pelos outros maniqueus. A desesperança de Agostinho deve ser entendida no sentido soteriológico: de que ou de quem esperar a salvação, uma vez que o maniqueísmo se mostrou pura quimera? Segundo as *Confissões*, Agostinho continuava a frequentar os maniqueus mesmo já desesperando de poder alcançar a verdade por meio desta falsa doutrina, ou seja, Agostinho, renunciara a tornar-se um Eleito e assim assegurar sua salvação pela doutrina de Manés. Esta desesperança concerne à salvação, e Agostinho desesperava até mesmo de realizar sua salvação na Igreja católica, uma vez que os maniqueus o enganaram fazendo-lhe crer ser impossível de encontrar nela a verdade.

¹⁹ Cf. AGOSTINHO, *Confessiones* V,7,12.

Vejamos, portanto, algumas passagens onde aparecem o termo *desesperare* e seus derivados:

“Comecei a desesperar (*desesperare*) da sua [= Fausto] capacidade para me esclarecer...desesperei (*desperans*) ainda mais dos seus restantes mestres...Mas, já desesperado (*desperans*) de poder alcançar a verdade por meio desta falsa doutrina... desesperava (*desperantem*) de poder encontrar na vossa Igreja a verdade de que me tinham apartado...Comecei a amá-lo [Ambrósio], ao princípio não como mestre da Verdade – pois desesperava (*desperabam*) de encontrá-la na Vossa Igreja – mas... perdidas já todas as esperanças (*desperanti*) de que se patenteasse ao homem o caminho para Vós...Desconfiava e desesperava (*desperabam*) de encontrar a verdade...Encontrou-me em grave perigo, na desesperação (*desperatione*) de buscar a verdade”²⁰.

O outro elemento – a instabilidade – deve ser compreendido à luz da desesperança soteriológica: não poder encontrar salvação em Deus através da interpretação da boa doutrina significa errar em uma existência doravante privada de todo sentido e ser condenado irremediavelmente à obscuridade e à perda sem retorno. Na abertura do Livro VI das *Confissões* Agostinho resume o estado de seu espírito na época:

“Minha mãe, forte na piedade, já tinha vindo ao meu encontro, seguindo-me por terra e por mar, com a segurança posta em Vós, no meio de todos os perigos. Era ela que, nos riscos dos mares, incutia coragem aos próprios marinheiros que costumam animar os inexperientes navegadores do abismo, quando se perturbam: prometia-lhes a chegada a salvo, porque Vós, em visão, lhe havíeis prometido isso. Encontrou-me em grave perigo, na *desesperação de buscar a verdade*; mas, enfim, descobrindo-lhe que já não era maniqueia e que também ainda não era católico, não saltou de alegria, como quem ouve qualquer nova imprevista [...]. Não foi, portanto com imoderado júbilo que seu coração estremeceu, ao ouvir que em grande parte me tinha convertido, graça que ela todos os dias Vos pedia com lágrimas. *Ainda não havia me tornado adepto da verdade*, mas já me tinha arrancado do erro”²¹.

A passagem em questão nos oferece duas coisas importantes: a viagem marítima de Mônica tornou-se uma metáfora da existência humana. Considerando a associação entre a desesperança e a verdade, emerge a seguinte interpretação: não saltar de alegria significa que Mônica percebeu que seu filho, mesmo não sendo mais maniqueu, não é ainda verdadeiramente cristão. A instabilidade da existência, expressa sob a metáfora marítima, é o correlato da desesperança soteriológica. Quem não possui esperança de realizar sua salvação só resta a vacuidade ontológica de uma existência efêmera. É justamente esta atitude que é descrita na alternativa das doutrinas maniqueias, acadêmica e cristã: encontrando-se na desesperação de buscar a verdade, Agostinho abandona o maniqueísmo, mas, assim procedendo, ele permanece desprovido de todo recurso, pois ainda não encontrou a doutrina da salvação. Ele não “havia ainda se tornado adepto da verdade”. E esta verdade é a Verdade divina, isto é, Cristo (e não somente as verdades às

²⁰ AGOSTINHO, *Confessiones* V,7,12; V, 7,13; V, 10,18; V, 10,19; V,13,23; V,14,24; VI,1,1.

²¹ AGOSTINHO, *Confissões* VI,1,1 (o grifo é nosso).

quais a inteligência humana é capaz de atingir)²². Trata-se aqui novamente de uma desesperança soteriológica. Segundo Éric Dubreucq, a passagem da doutrina maniqueia à cristã tem como ponto de ligação a busca da união com Cristo; as doutrinas acadêmicas e neoplatônicas nada mais do que tempos intermediários nesta busca²³. Embora considere a doutrina acadêmica superior à maniqueia, ainda que incapaz ao nível soteriológico, Agostinho não adota a atitude fundamental do cético, a saber: a suspensão do juízo. Em lugar desta atitude, Agostinho adota a da instabilidade e a da flutuação. A julgar, portanto, pelos dizeres do próprio Agostinho nas *Confissões* e pela indivisível unidade de discurso filosófico e vida filosófica como marca da concepção antiga da filosofia, o seu chamado período cético não é a descoberta da sabedoria cética, mas, antes um “tempo de dúvida” (*tempore dubitationis*) do que uma construção intelectual: “Por essa razão (*Itaque*), *duvidando de tudo*, à maneira dos acadêmicos – como os julga a opinião mais seguida – e *flutuando entre todas as doutrinas*, determinei abandonar os maniqueístas, parecendo-me que não devia, neste tempo de dúvida, permanecer naquela seita à qual já antepunha alguns filósofos. Porém... esses filósofos desconheciam o *nome salutar de Cristo*. Portanto (*ergo*), resolvi fazer-me catecúmeno na Igreja católica”²⁴. Comparando os termos *itaque* e *ergo* desta passagem com o *itaque* (*Confessiones* III,V,9) que introduz a passagem de Cícero à Bíblia e ao maniqueísmo, verificamos o que é decisivo aos olhos de Agostinho: o *nome de Cristo*. Portanto, sua atitude é essencialmente orientada por uma questão religiosa - como unir-se ao Cristo? Qual é a justa doutrina depositária do nome de Cristo? – e não por uma questão “filosófica” no sentido clássico da Antiguidade tardia:

“Mas Vós sabeis, Luz do meu coração, que naquele tempo ainda não me eram conhecidos estes ensinamentos do Apóstolo S. Paulo [Cl 2,8]. Apenas me deleitava, naquela exortação [o *Hortênsio* de Cícero], o fato de essas palavras me excitarem fortemente e acenderem em mim o desejo de amar, buscar, conquistar, reter e abraçar, não esta ou aquela seita, mas sim a *própria sabedoria (ipsam sapientiam)*, qualquer que ela fosse. Uma só coisa me magoava no meio de tão grande ardor: o *nome de Cristo (nomen Christi)* não se encontrava aí. [...] Por essa razão (*Itaque*), dediquei o meu espírito ao estudo das Sagradas Escrituras, e ver o que elas eram [...] Por essa razão (*Itaque*) caí nas mãos de homens orgulhosamente extravagantes, demasiado carnais e loquazes. Havia na sua boca laços do demônio e um engodo, preparado com a mistura de sílabas do Vosso nome, de Nosso Senhor Jesus Cristo e do Espírito consolador, o Espírito Santo. [...]”²⁵.

²² Cf. Jo 14,6. Ao longo de seus escritos Agostinho utiliza frequentemente esta passagem (em conjunção com textos paulinos: por exemplo, 1Cor 1,24 em *Contra Academicos* II,1,1, Cristo como *virtus et sapientia Dei*) para falar que Cristo, Filho de Deus, Sabedoria de Deus, é a Verdade.

²³ Cf. É. DUBREUCQ, *Augustin et le scepticisme académicien*, 344 et passim.

²⁴ AGOSTINHO, *Confessiones* V,14,25 (o grifo é nosso).

²⁵ Ver AGOSTINHO, *Confessiones* III,4,8; III,5,9; III,6,10; V,14,25 (o grifo é nosso).

1.1.2. O ceticismo acadêmico assimilado por Agostinho

O breve exame das leituras agostiniana e ciceroniana do ceticismo acadêmico confirmará que Agostinho podia interpretá-lo mais em sentido soteriológico do que gnosiológico. Examinemos as teses do ceticismo acadêmico a fim de compreender a natureza da tentação filosófica que aí se manifesta e, deste modo, verificar o que Agostinho entendia por “ceticismo”. As leituras de Cícero e de Agostinho sobre o ceticismo dos acadêmicos serão examinadas a partir da tese puramente negativa – “nada é compreensível” – e sua consequência lógica de que “deve-se duvidar de tudo”.

Mas compreender tais leituras implica uma breve caracterização do contexto em que se confrontarão os dogmáticos estoicos e os cétricos acadêmicos²⁶. O largo conflito entre a Academia e a Stoa que começará entre Arcesilau (ca. 315-260 a.C.) e Zenão (ca.333/332-262 a.C.), e que continuará quase cem anos depois com Carnéades (ca. 219-129 a.C.) e com o estoico Crisipo (280-204 a.C.), produzirá uma excelente filosofia associada à questão do conhecimento e ao problema da verdade. Um dos problemas clássicos que se apresenta na filosofia helenística como guia da discussão é o do *critério da verdade*²⁷: o termo *κριτήριον* designa uma medida de compreensão. O critério racional ou lógico se distingue dos critérios naturais (como a vista, a audição, o gosto) e dos critérios tecnológicos, como a balança, a regra e o compasso. Todos esses critérios são medidas de compreensão, mas somente o critério lógico depende da parte lógica da filosofia e parece chamar-se “critério de verdade”.

1.1.2.1. A “phantasia katalēptikē” como critério de verdade entre os estoicos

O problema do “critério da verdade” era assaz debatido nas escolas de Atenas no tempo de Arcesilau, sobretudo pelos estoicos, para os quais esta questão tinha uma importância

²⁶ A propósito, ver sobretudo J. REID, *Tulli Ciceronis Academica*. London, 1885, 1-73; J. PIMENTEL, *Cuestiones Acadêmicas*. México, 1980, VII-XI; T. FUHRER, *Das Kriterium der Wahrheit in Augustins “Contra Academicos”*, *Vigiliae Christianae* XLVI (1992) 257-275; cf. também R. ROMÁN ALCALÁ, *El enigma de La Academia Platónica. Escépticos contra dogmáticos en la Grecia Clasica, passim*; V. BROCHARD, *Os Cétricos gregos*. São Paulo: Odysseus, 2009, *passim*.

²⁷ Não é aqui o lugar para desenvolver exaustivamente a discussão sobre o *critério de verdade*. Neste sentido, remeto para estudos clássicos sobre o assunto: G. STRIKER, *The problem of the criterion*, in *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*. Cambridge: Crambridge University Press, 1996, 150-165; J. BRUNSCHWIG, *Le problème de l’héritage conceptuel dans le scepticisme: Sextus Empiricus et la notion de κριτήριον*, in *Études sur les philosophies hellénistiques*. Paris: PUF, 1995, 289-319. T. FUHRER, *Das Kriterium der Wahrheit in Augustins “Contra Academicos”*..., 257ss; J.-B. GOURINAT, *La dialectique des Stoïciens*. Paris: J. Vrin, 2000, 59-68.

crucial, ao considerar a lógica como base de toda sua filosofia. Antes de tudo, convém precisar que devemos a Cícero a introdução no vocabulário filosófico dos termos “compreensão” e “percepção” para traduzir o termo grego κατάληψις: mas deve-se a Zenão a invenção do termo e grego e de seu corolário, a κατάληψις φαντασία. O embate crítico é sugerido pela segurança com que os estoicos acreditam ter encontrado a verdade através de um critério indubitável. Assim, Zenão encontrava tal critério no que era chamado de “representação kataléptica (= compreensiva)” (*phantasia katalēptikē*). Explicando os termos: “*phantasia*” é cópia ou imagem mais ou menos aperfeiçoada de um original, o qual é necessário como condição de verificação em nossa apreensão do objeto; “*katalēpsis*” era para os estoicos um ato de assentimento a uma “representação” indubitável, isto é, impressões mentais que se produzem a partir “do que existe realmente e por si mesmo”. Entre as nossas diversas representações há aquelas que nos causam uma impressão tão particular, tão clara e tão precisa, que se gravam tão vivamente na alma que é impossível confundi-las com as outras e que trazem em si mesmas o testemunho da verdade de seu objeto: dão-no a conhecer ao mesmo tempo em que elas mesmas são conhecidas; em outros termos, são verdadeiras. Essas representações formam o primeiro grau de conhecimento, e Zenão compara com a mão aberta; ao mesmo tempo em que se produzem, elas provocam na parte superior da alma, em razão de sua clareza e de sua força, um assentimento (*synkatáthesis*) que é como uma resposta ao choque vindo de fora. Esse ato, emanado da iniciativa da alma, depende da vontade, mas jamais deixa de se produzir quando a alma experimenta uma representação verdadeira. Este é o segundo grau de conhecimento, comparado por Zenão à *mão ligeiramente fechada*. Em seguida emergem a compreensão (*katalēpsis*), comparada ao punho, e depois a ciência, assimilada ao *punho fechado e fortemente mantido pela outra mão*. Para Zenão o sábio dá seu assentimento apenas à verdade; caso desse seu assentimento a representações que não fossem compreensivas, o sábio deixaria de merecer esse nome.

1.1.2.2. O critério de verdade para os acadêmicos

Os argumentos dos acadêmicos contra o critério estoico de verdade são expostos por Cícero, e com isso vemos claramente o nascimento da negação “nada é compreensível”. Sem enveredar para a questão da distinção entre os argumentos de Arcesilau e os de Carnéades, as críticas dos acadêmicos seriam as seguintes: 1. Se duas “representações” são indistinguíveis, é impossível para uma ser “kataléptica” e para a outra, não, pois

ambas são indistinguíveis. 2. Algumas “representações” são verdadeiras e outras, falsas. Portanto, se duas “representações” são indistinguíveis é impossível saber qual delas é verdadeira e qual é falsa. 3. Como consequência da anterior, qualquer coisa que seja possível para uma “representação” verdadeira é possível para uma falsa, ao serem indistinguíveis. Assim, na tese dos acadêmicos resumida por Cícero em *Acadêmica* (II,XXVI,83), debate girava em torno da seguinte: “Não há representação verdadeira ao lado da qual não se encontre uma falsa que se oponha a ela de alguma maneira”. Segundo Carnéades, a “representação compreensiva” não tem, como sustentavam os estoicos, uma propriedade intrínseca que a distingue das demais: se várias serpentes estão enroladas dentro de uma caverna e uma delas levanta a cabeça, não conseguimos discernir com segurança qual delas fez o movimento. A força do argumento dos acadêmicos contra a definição estoica de verdade é direcionada contra estas características que tinha o critério acadêmico, pois a verdade de uma “representação” não pode ser garantida pela própria impressão. Isto seria um círculo vicioso. A verdade de uma “representação” tem que ser provada por algo diferente da própria impressão (uma vez que, do contrário, seria o mesmo que exigir-nos, à maneira de uma petição de princípio, crer como ato de fé na própria impressão sensorial). Assim, pois, não é a capacidade perceptiva a que está sendo questionada, mas a *incapacidade para distinguir entre as “representações” verdadeiras e falsas* ou, em outras palavras: não duvido das representações que temos, mas de que estas sejam indubitáveis, verdadeiras, fechadas e concluídas como propuseram os estoicos. Para não chegar à tese da impossibilidade de saber, que conduziria à suspensão de *todo* assentimento e, portanto, a um beco sem saída, a linha argumentativa para resolver o dilema seria o seguinte: pelo que sabemos, dirá o acadêmico, as “representações” que temos podem ser persuasivas, dissuasivas ou mais ou menos persuasivas, conhecemos também que nenhuma “representação” pode ser jamais tão segura que possamos aderir a ela com total garantia, razão pela qual as “representações” persuasivas e dissuasivas, em sua pureza, não podem ser reconhecidas como tais. Assim o único que permanece são as “representações” mais ou menos persuasivas: as mais razoáveis.

Por conseguinte, posicionando-se contra os excessos dos dogmáticos estoicos, os acadêmicos afirmam, portanto que o homem só pode perceber representações prováveis e que não pode conhecer nada de verdadeiro, mas ambos compartilham a seguinte ambição fundamental: o homem sábio é aquele que dá seu assentimento só às representações que estão em conformidade ao objeto representado. Em outras palavras: o

sábio é aquele que pauta toda sua conduta em representações compreensivas; considerando que tais critérios teóricos são inacessíveis, quem os aceitar demonstrará ser imprudente e permanecerá, portanto, afastado da sabedoria. Mas, qualquer que seja a oposição entre os acadêmicos e dogmáticos estoicos, o sábio é sempre aquele que rege sua conduta unicamente por representações compreensivas, e/ou, na falta delas, recusa seguir as representações incertas. Descrevendo esta oposição em sua obra *Academica*, Cícero se coloca do lado dos acadêmicos porque julga que o sábio não pode resignar-se às simples conjecturas às quais está restrita a capacidade humana de pensar. O ceticismo ciceroniano é uma oposição contra as pretensões dogmáticas estoicas, pois não pretende aniquilar a potência de conhecer no homem, mas reconhecer seus limites, de forma a ser sábio e não cair no erro mais sutil: crer ter chegado à verdade e à sabedoria absolutas. É assim que encontramos uma outra possibilidade para redimensionar o dilema dos acadêmicos: é necessário agir na vida com um critério de verdade, de conduta; daí que tiveram que criar uma parcela positiva em sua filosofia que justificasse a ação. Se tudo é incompreensível, o sábio ou suspende seu assentimento ou dá seu assentimento ao incompreensível, caindo na opinião e até, é possível, no erro. Esta última perspectiva não é tão negativa se pensamos que o sábio é, acima de tudo, um homem que teria que agir e necessitaria de uma opinião, conformando-se na maioria dos casos com a simples aparência da verdade, visto que o conhecimento certo é impossível: “Assim – nas palavras de Cícero –, o sábio se servirá de toda representação que lhe é mostrada como provável pelo seu aspecto, se não se apresenta nada que seja contrário a essa possibilidade, e desse modo governará todo esquema de vida”²⁸. Portanto, o *novo* sábio tem que aceitar que, ao opinar, pode errar e equivocar-se; passamos, pois, da *katalēptikē phantasia* (que supostamente não oferecia dúvidas) à simples persuasão da *phantasia pithanē*, mais honesta, mais humilde, mais flexível. Cícero adverte que esta regra que usam os acadêmicos, *o provável*, não é tanto um critério de conhecimento ou verificação da verdade, mas uma necessidade para conduzir-nos na vida, primeiramente, e na investigação e na dissertação²⁹.

²⁸ CÍCERO, *Acad.* II,XXXI,99.

²⁹ CÍCERO, *Acad.* II,X,32. Cf. também R. ROMÁN ALCALÁ, *El enigma de la Academia Platônica*, 102-104.

1.1.2.3. Agostinho e o critério de verdade

Agostinho, por sua vez, certamente compreendeu o ceticismo acadêmico como uma autêntica “filosofia”, isto é, como uma procura real da sabedoria e da felicidade: é sábio procurar a verdade sem ser capaz de encontrá-la, mas ele não retira disso nenhuma segurança para sua salvação. Se a dúvida cética é sábia, esta sabedoria, na leitura que Agostinho faz do ceticismo, não leva à “ataraxia”, como foi o caso justamente dos cétricos da época imperial e da antiguidade tardia; por essa razão, ela se associa nele a uma desesperança soteriológica; a partir daqui a incapacidade para apreender a verdade absoluta é desesperadora. O que mais chocou Agostinho neste período de “dúvida” não foi tanto a recusa cética de admitir a percepção de uma verdade certa, mas, sim, a impossibilidade que ele aí via de *viver sabiamente*. Neste sentido, o âmago deste seu percurso parece ter sido mais uma desesperança soteriológica do que uma desesperança gnosiológica.

No debate realizado no Livro I do *Contra Academicos*, a questão fundamental concerne à descoberta do verdadeiro (*verum*) e da verdade (*veritas*)³⁰. Admitamos ou não que a mente humana possa atingir proposições verdadeiras, esta é uma questão distinta daquela da possibilidade do homem relacionar-se, ou até de unir-se, com a verdade. Nesta eventual relação ou união com a verdade, eis o problema: é preciso limitar-se a uma busca ou deve-se conduzi-la até a descoberta e a posse do verdadeiro/verdade? Ora, tanto para Licêncio como para Trigécio, parece que a condição para ter a felicidade é a relação do homem com o binômio verdadeiro/verdade: “a sabedoria é o reto caminho da vida” (*sapientiam recte vitae esse*), “a sabedoria é o reto caminho que conduz à verdade” (*sapientiam est via recta quae ad veritatem ducit*)³¹. Na discussão “verdade” e “sabedoria” são não somente aquelas que tematizam as filosofias estoicas, acadêmicas e neoplatônicas, mas também o Cristo, em conformidade à sentença das Escrituras: “Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida, e ninguém vai ao Pai senão por mim” (Jo 14,6); “Ele é a Sabedoria e o Poder de Deus” (1 Cor 1,24)³². Este último texto paulino é citado no *Contra Academicos* II,1,1 e, como bem observou T. Fuhrer, “a citação bíblica é [...] fundamental para a interpretação de todo diálogo: o estudo filosófico da *sapientia* e – através da equação *sapientia = veritas* – bem como a busca da verdade se transformam assim no

³⁰ Ver AGOSTINHO, *Contra Academicos* I,3,9.

³¹ AGOSTINHO, *Contra Academicos* I,5,13.

³² Cf. É. DUBREUCQ, *Augustin et le scepticisme académicien*, 359-364.

esforço de conhecer a Deus”³³. O que está em jogo aqui é, portanto, a possibilidade da comunhão do homem com a verdade e com a sabedoria divinas, isto é, da união do homem com a pessoa divina de Jesus Cristo e, mediante esta união, da divinização do homem. Como bem observou também John J. O’Meara, o domínio de Agostinho era a religião e não a filosofia; por isso, sua educação como professor de retórica e seu interesse pela dialética se conjugaram para torná-lo estranho às questões filosóficas mais fundamentais do ponto de vista técnico – por exemplo, a teoria do conhecimento. Convém lembrar que, quando começa a refutar em 386 as conclusões a que chegam os acadêmicos, Agostinho já tinha sido convencido pelos platônicos quanto à tese de que o conhecimento sensível não é um verdadeiro conhecimento, e que o único conhecimento que importa é o conhecimento inteligível, o qual, ao menos em suas operações mais elevadas e mais profundas, revela-se independente dos sentidos. Ele reduzia, portanto, a nada todos os argumentos céticos dos acadêmicos, uma vez que estes se baseavam em um conhecimento derivado da experiência sensível³⁴.

Em suma: Agostinho interpretou o ceticismo acadêmico como a recusa de admitir no homem a capacidade de formar representações compreensivas e a invalidação da pretensão estoica de fundamentar nelas a adesão da vida feliz; e, em um sentido amplo e de forma inequívoca, como denúncia da impotência das forças humanas na busca da sabedoria e da verdade; e, portanto, na possibilidade de obter através delas a felicidade. Assim, Agostinho utilizará positivamente o probabilismo de Carnéades com o objetivo de juntar-se à fé de seus pais (esta não é certa, mas é provável), que contrasta com a ausência total da menção da possibilidade de obter a “ataraxia” pela suspensão do juízo e com o questionamento da busca do verdadeiro e da união com a verdade. Abandonando o ceticismo acadêmico, ao qual aderiu por um breve intervalo (do outono de 383 até 384, quando começou a conviver com os meios cristãos em Milão), Agostinho chegará a admitir o possível acesso à certeza da existência da Verdade quando deparou com os escritos neoplatônicos. Todavia, este encontro não eliminará o certo “ceticismo” em Agostinho, desde que o compreendamos no sentido de que entrar em união com a Verdade não dependerá jamais das forças do homem. O que escapará completamente ao

³³ AUGUSTIN, *Contra Academicos (vel De Academicis)*, Bücher 2 und 3. Einleitung und Kommentar von T. Fuhrer, 66. No mesmo sentido se posiciona G. CATAPANO, *Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino. Analisi dei passi metafisologici dal Contra Academicos al De vera religione*, 58-59, nota 142.

³⁴ Cf. J. J. O’MEARA, *La jeunesse de Saint Augustin. Introduction aux Confessions de Saint Augustin*. Paris-Suisse: Cerf/Éditions Universitaires Fribourg, 1997, 142.146.

Neoplatonismo é admitir a união do homem com a Verdade divina, com o *Logos* Encarnado.

1.2. O desejo de *viver o otium* filosófico: o choque libertador provocado pelo Neoplatonismo

À luz de seus primeiros escritos³⁵ e, especialmente, do Livro VII das *Confissões*³⁶, sabemos que Agostinho leu alguns “livros platônicos”. Considerando a quase simultaneidade da redação dos livros *Contra Academicos* e *De Beata Vita*, é também conhecida a existência de um “círculo neoplatônico” de intelectuais em Milão na mesma época da conversão de Agostinho em 386. A este meio neoplatônico pertencia sem dúvida S. Ambrósio, cujos Sermões permitiram ao Hiponense conseguir algumas referências seguras que o conduzirão à conversão, a saber: a descoberta do sentido espiritual da Escritura, o que lhe permitiria abandonar uma concepção antropomórfica da divindade e aceder à idéia de uma semelhança espiritual entre o ser humano e Deus³⁷.

Não é caso aqui de evocar a *quaestio vexata* que concerne à identidade desses “livros platônicos”, mas, sim, chamar atenção para o fato de que a leitura de tais livros provocou em Agostinho “un choc libérateur”³⁸. Como bem observou Paula Oliveira e Silva, “ao conjugar a leitura dos *Platoniorum* com a dos escritos de S. João e de S. Paulo, Agostinho é levado a construir, progressivamente, uma simbiose entre os elementos colhidos nas mundividências neoplatônica e cristã”³⁹. Mas, concretamente, em que sentido podemos entender o incêndio interior da alma de Agostinho após abandonar o ceticismo acadêmico e deparar com os neoplatônicos? Este choque libertador pode ser apresentado sob dois aspectos: teórico e prático. Em primeiro lugar, o encontro com os “livros platônicos” representou uma enérgica reafirmação do primado do imaterial e uma estupenda conquista da estrutura do suprassensível. Como o dito “Neoplatonismo” de Agostinho se identifica pura e simplesmente com um platonismo, cuja base é a distinção

³⁵ AGOSTINHO, *Contra Academicos* (II,2, 5) e *De Beata Vita* (I,4).

³⁶ Cf. G. MADEC, *Platonisme et christianisme. Analyse du livre VII des Confessions*, in CARON, M. (sous la direction). *Saint Augustin*. Paris: Cerf, 2009, 77-158.

³⁷ Segundo P. Courcelle, “Ambroise paraphrasait dans *Le De Isaac uel anima* et *Le De bono mortis* des pages entières des *Ennéades*”; Disto ele concluiu que Ambrósio era “l’adepte d’un néoplatonisme déjà fortement élaboré” e que por seus “sermons plotiniens”, ele “initiait [Augustin] en même temps au spiritualisme chrétien et aux doctrines plotiniennes”: (*Recherches...*, 106-138.136.253.138).

³⁸ G. MADEC, *Platonisme et christianisme*, 91.

³⁹ P. OLIVEIRA E SILVA, *Ordem e Ser. Ontologia da Relação em Santo Agostinho*. Braga: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007, 63-64.

entre mundo inteligível e mundo sensível, não é difícil vislumbrar como se revelou paulatinamente aos olhos do Hiponense a realidade inteligível em sua radical alteridade e transcendência em relação ao sensível, quando elaborou uma ideia adequada de Deus e resolveu o problema da origem do mal. A partir da leitura do Livro VII das *Confissões*, podemos afirmar que Agostinho, depois de seu contato com os neoplatônicos, foi sempre contrário a conceber a Deus de modo antropomórfico e assim tornou-se convicto de que Deus era incorruptível, inviolável e imutável. A imersão de Agostinho nos livros neoplatônicos permitiu-lhe perscrutar o mundo corpóreo em si mesmo para subir por degraus da alma até a luz imutável da Verdade que ilumina as mentes. Compreende-se assim que a certeza obtida por Agostinho através dos Neoplatônicos tenha desencadeado aquele *incrível incêndio* narrado no Livro II do *Contra Academicos* (2,5). Em segundo lugar, como consequência direta do aspecto teórico, deu-se a renúncia definitiva às ambições mundanas. Eis aqui, portanto, o aspecto ético da assimilação dos livros neoplatônicos. A proposta neoplatônica de um “*itinerarium mentis in Deum*” estava indissolivelmente associada a um processo de “conversão” à interioridade e de purificação moral. Segundo tais filósofos, para chegar a um conhecimento isento de qualquer conteúdo sensível, era preciso que a alma deslocasse a sua atenção de qualquer atração terrena – prazeres, honras, riquezas - e voltasse seu olhar, antes de tudo, para si mesma enquanto realidade imaterial e, posteriormente, aos princípios supremos (o Intellecto e o Uno), donde ela provém. Uma vez chegada àquela contemplação, a alma teria provado a verdade bem-aventurança, e todos os chamados “bens” desejados comumente pelo homem lhe pareceriam desprezíveis.

Além disso, a descoberta da Verdade inteligível obrigava Agostinho a realizar um projeto antigo, a saber: consagrar-se completamente à *sapientia* uma vez encontrada. Neste sentido, duas passagens emblemáticas das *Confissões* confirmam inequivocamente o que acabamos de afirmar. A primeira é *Confissões* VI,11,18: “Admirava-me muito, ao recordar diligentemente quão longo fora o período do tempo decorrido após os dezenove anos, idade em que começara arder no desejo da Sabedoria propondo-me, depois de obtê-la, abandonar todas as esperanças frívolas e todas as loucuras enganosas das vãs paixões”. A segunda é *Confissões* VIII,7,17-18, onde Agostinho recorda seu estado de ânimo depois de ter ouvido a narração de Ponticiano sobre conversão repentina de dois funcionários imperiais. Em seguida, emerge, a célebre cena do jardim. *Ecce, iam certum est*: a certeza que procura, Agostinho a encontrou nos neoplatônicos: nenhuma desculpa mais pode ser aduzida para nutrir ainda *esperança do mundo*. Passando do ceticismo acadêmico ao

neoplatonismo, Agostinho descortinou um possível acesso à certeza da existência da Verdade, mas falta-lhe ainda chegar à união com a própria Verdade, mas isto era inacessível ao neoplatonismo. Só o encontro com Cristo, Verdade e Sabedoria de Deus, foi possível encontrar o que ele procurava desde o início de sua odisseia intelectual.

2. Do Neoplatonismo ao Cristianismo: a proposição *una verissimae philosophiae disciplina*

Uma vez explicados os sentidos do período cético de Agostinho e do *incredibile incendium* em seu coração provocado pela leitura dos neoplatônicos, passemos, finalmente, às partes fundamentais do texto escolhido do *Contra Academicos* (III,19,42): este constitui a conclusão do *excursus* iniciado no § 37 do Livro III e representa um dos textos mais importantes da relação entre “platonismo” e cristianismo no “primeiro Agostinho”. Antes do exame da passagem⁴⁰, proponho a seguinte tradução:

Portanto (*Itaque*), nos dias de hoje, dificilmente vemos filósofos que não sejam ou Cínicos, ou Peripatéticos, ou Platônicos, e os Cínicos, na realidade, porque desfrutam de uma certa liberdade e licenciosidade de vida. No que diz respeito, porém, (*autem*) à instrução, à doutrina e aos costumes, com que se tem cuidado da alma, visto que não faltaram homens de grande agudez e habilidade para ensinar com as suas discussões que Aristóteles e Platão se harmonizam de tal maneira entre si que só aos incompetentes e aos desatentos podiam parecer discordar entre si, foi depurado (com o transcorrer de muitos séculos e muitas disputas), creio eu, um só sistema de filosofia perfeitamente verdadeira (*una verissimae philosophiae disciplina*). Esta não é, de fato, uma filosofia deste mundo, que os nossos textos sagrados com toda a razão abominam, mas a de outro mundo inteligível, ao qual esta razão sutilíssima jamais teria reconduzido as almas cegadas pelas multiformes trevas do erro e enlameadas com a enorme massa das imundícies provenientes do corpo, se o sumo Deus, com uma espécie de clemência popular, não tivesse inclinado e abaixado até o corpo humano a autoridade do Intelecto divino, de tal modo que, incitadas não somente pelos seus preceitos mas também pelas suas ações, as almas pudessem ter tido a possibilidade de entrar em si mesmas e voltar a olhar para a pátria, mesmo sem a contenda das discussões.

Segundo os comentadores, o parágrafo pode ser dividido em três partes, a saber: a menção das escolas filosóficas contemporâneas (linhas 1-3), a apresentação da *verissimae philosophiae disciplina* (linhas 4-10) e a contraposição entre a *ratio subtilissima* e a *divinis intellectus auctoritas* quanto à questão da eficácia diversa de reconduzir as almas ao mundo inteligível (linhas 10-19)⁴¹. Como já tratamos anteriormente das escolas filosóficas no quadro do percurso intelectual de Agostinho, vejamos, primeiramente, a

⁴⁰ Cf., sobretudo, G. CATAPANO, *Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino, passim*; IDEM, *I Dialoghi di Agostino: genesi e caratteristiche letterarie*, em CATAPANO, G. (a cura di), AGOSTINO, *Tutti i Dialoghi*. Testo latino a fronte. Trad. Maria Bettetini, G. Catapano & G. Reale. Milano: Bompiani, 2006.

⁴¹ Cf. AUGUSTIN, *Contra Academicos (vel De Academicis)*, Bücher 2 und 3. Einleitung und Kommentar von T. Fuhrer, in loco.

penúltima parte do texto em questão para, no tópico seguinte, examinarmos a superioridade do Cristianismo em relação à *ratio subtilissima*.

A oposição entre *eruditio-doctrina-more*, de um lado, e a *libertas atque licentia* do Cinismo, de outro lado, sugere uma alusão à tripartição da filosofia (*moralis, naturalis e rationalis*), já mencionada no § 37 (“em matéria de moral, ciência das coisas naturais e divinas...e coroando... com uma disciplina... dialética”)⁴² em relação a Platão, onde Agostinho não exprime uma opinião pessoal, mas apresenta um juízo tradicional sobre o papel de Platão na história da Filosofia⁴³. Pierre Hadot observou que a apresentação da doutrina platônica no Diálogo em questão corresponde ao esquema ternário utilizado pelos manuais escolásticos e insiste, em conformidade com o tema geral da obra, na oposição entre verdade e verossimilhança em cada um dos três níveis da física, da lógica e da ética⁴⁴. No caso de admitir-se uma alusão a tal doutrina, a *eruditio* corresponderia à *naturalium divinarumque rerum peritia*; a *doctrina*, à *dialectica* e os *mores*, evidentemente, à ética. Falar de “um só sistema de filosofia perfeitamente verdadeira” só é possível graças à harmonia entre Aristóteles e Platão. Neste sentido, quem são os “homens de grande agudez e habilidade” (*acutissimi et sollertissimi viri*) que ensinaram tal harmonização? Há três hipóteses⁴⁵, a saber: 1ª) Porfírio, que escreveu um tratado (perdido) intitulado Περὶ τοῦ μίαν εἶναι Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους αἴρεσιν (= “Sobre a unidade das escolas de Platão e Aristóteles”), hoje perdido. Confirmação desta hipótese emerge do fato de que na *Epistula* 118,5,33 Agostinho adota uma mesma expressão (*acutissimi et sollertissimi viri*) para designar os condiscípulos da *schola Plotini*; 2ª) Cícero, que em vários lugares das suas obras asseverara a identidade

⁴² Esta divisão era comum e abarcava a lógica, a ética e a física e, segundo Cícero, a filosofia contemplava, portanto, uma tríplice forma de pesquisa que vinha da época de Platão. Sobre tal esquema, ver AGOSTINHO, *De Civitate Dei* XI,25: *physica (naturalis, natura, ingenium, causa naturae)*, *logica (rationalis, doctrina, scientia, forma scientiae)*, *ethica (moralis, usus, usus, summa vitae)*: a física corresponde à ordem do ser; a ética, à ordem da vida; a lógica, à ordem do pensamento.

⁴³ Convém lembrar que, ao reconstruir as vicissitudes especulativas da Academia no *Contra Academicos* III,15,33-16,36, Agostinho distingue a suas opiniões pessoais das informações históricas recebidas precisamente quando introduz as primeiras com expressões tais como “parece-me” (*mihi videtur*), “eu suspeito, suponho” (*suspicio*), “na minha opinião” (*quantum arbitror*), “eu creio” (*ut opinor*), e as outras com o verbo “diz-se” (*dicitur*).

⁴⁴ Cf. P. HADOT, *La présentation du Platonisme par Augustin*, in RITTER, A.M. (hg. von). *Kerygma und Logos Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum*. Göttingen, 1979, 272-279, especialmente 272-273; IDEM, *O que é Filosofia Antiga?*. São Paulo: Loyola, 1999. É possível então encontrar a correspondência entre a *lógica* – que será a primeira obra –, e o *Contra Academicos*, onde se examinará o critério da verdade; entre a *ética* – que virá em segundo lugar –, e o *De Beata Vita*, n a qual se tratará do *summum bonum*, onde a felicidade não será senão o perfeito conhecimento de Deus; entre a *física* e o *De Ordine*, que completará o quadro, cujo tema será a “ordo rerum” ou o mal e a providência divina.

⁴⁵ Cf. G. CATAPANO, *Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino*, 159ss.

substancial das cosmovisões da Academia e do Peripato; 3^a) As correntes conciliatórias do médio e do neoplatonismo. As propostas mostram como a ideia da harmonia entre platonismo e aristotelismo, enquanto projeto unitário do neoplatonismo, era suficientemente difundida para que Agostinho pudesse julgá-la como boa.

Qualquer que tenha sido a demonstração do consenso entre platonismo e aristotelismo por parte desses “homens de grande agudez e habilidade”, o efeito foi extraordinário, segundo Agostinho: “foi depurado um só sistema de filosofia perfeitamente verdadeira” (*eliquata est una verissimae philosophiae disciplina*). Antes de tudo, assinalamos a multiplicidade de traduções feitas em função do significado atribuído ao termo “disciplina” (“escola”, “disciplina”, “doutrina”, “sistema”, “ensinamento”, “metodologia”). Para justificar a minha tradução e o sentido do termo *philosophia*, examinemos a expressão detalhadamente. Antes de tudo, o adjetivo *una*. Como assevera o próprio texto, a “unicidade” é o resultado de um processo que exigiu muitos séculos e muitas disputas, reduzindo progressivamente as múltiplas *philosophiae disciplinae* a uma só. Não difícil deduzir que tal processo abarcou duas fases: histórica e teórica. Na fase histórica houve a eliminação do estoicismo e do epicurismo por obra do ceticismo acadêmico. O perigo materialista foi afastado graças à prudente e à hábil conduta de filósofos como Arcesilau, Carnéades, Fílon de Larissa e Cícero, e a doutrina platônica voltou a brilhar, especialmente em Plotino, como declara expressamente Agostinho no § 41:

“Não muito tempo depois daquela época, cessada toda obstinação e contumácia, a doutrina de Platão, a mais pura e luminosa da filosofia, expulsou as nuvens do erro⁴⁶ e voltou a brilhar, principalmente em Plotino, filósofo platônico, que foi julgado tão semelhante ao seu mestre que se diria terem vivido juntos, se o longo tempo que os separa não obrigasse a crer que Platão reviveu em Plotino⁴⁷.”

A segunda fase consiste em um momento teórico de exclusão e redução. O Cinismo é excluído porque é um pretexto para viver sem regras e nada tem a dizer acerca da educação intelectual e moral da alma. Platonismo e aristotelismo são, por sua vez, harmonizados através da demonstração feita por “homens de grande agudez e habilidade”. Só permanece então “uma só” *philosophiae disciplina*, onde *disciplina* designa fundamentalmente uma “escola” ou um “sistema doutrinal”. Em segundo lugar,

⁴⁶ A dispersão das “nuvens do erro” aqui está associada fundamentalmente à ação de Fílon de Larissa e de Cícero. O termo “erro” mencionado nesta passagem se insere em contexto diverso daquele em que o mesmo termo aparece na *Epístula* 118 (“erros dos gentios”): no primeiro caso (*Contra Academicos* III), trata-se da condenação da doutrina materialista dos estoicos no quadro da oposição ontológica de “mundo sensível” e “mundo inteligível”; no segundo caso (*Epístula* 118), o termo concerne à filosofia pagã em geral no contexto histórico-cristão.

⁴⁷ AGOSTINHO, *Contra Academicos* III, XVIII,41.

passemos ao predicado verbal *eliquata est*, que traduzimos por “foi depurado”. O verbo *eliquo* significa “depurar”, “filtrar”, isto é, privar um líquido das impurezas ou um metal das escórias. No sentido originário, “o verbo se refere à lavagem do mineral do ouro; este exprime, portanto, um processo de purificação durante o qual elementos estranhos são eliminados”⁴⁸, o que explicaria, ao menos, parcialmente o superlativo *verissima*. Nesse contexto, Agostinho tem em vista uma *tradição eclesiástica já existente de ecletismo filosófico*. Os sistemas de Platão e de Aristóteles contêm elementos consideráveis de verdade, mas nenhum deles constituía *a* verdade. No contexto das discussões desenvolvidas do § 37 ao § 42, a *verissimae philosophiae disciplina* se identifica substancialmente com a distinção platônica entre *mundus intellegibilis* e *mundus sensibilis* e com as suas implicações ao nível gnosiológico e ético⁴⁹. Se tomarmos como base Cl 2,8 na versão da *Vulgata* (*Videte ne quis uos decipiat per philosophiam et inanem fallaciam secundum traditionem hominum secundum elementa mundi et non secundum Christum*), a alusão feita no *De Ordine* I,11,32 e a citação explícita no *De Mor.* I,21,38⁵⁰, a “filosofia deste mundo” é para Agostinho o materialismo estoico e epicureu, ao passo que a “filosofia do outro mundo”, que não é incompatível com os *sacra nostra*, Agostinho tem confiança de encontrá-la, naturalmente, junto aos platônicos⁵¹.

⁴⁸ R. HOLTE, *Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l’homme dans la philosophie ancienne*. Paris-Worcester, 1962, 107.

⁴⁹ Esta distinção evoca a célebre passagem do *Fédon*. Os fundamentos essenciais do platonismo, que serão retomados e transformados posteriormente pelos platônicos sob o nível **ontológico-metafísico**, são os seguintes: **1)** a admissão da existência de dois planos da realidade e do ser, o inteligível e o sensível (essa é a conquista essencial da que o próprio Platão chamou de “segunda navegação” [δεύτερος πλοῦς]: expressão utilizada para indicar o *processo de pensamento que levou à descoberta do supra-sensível*, das Idéias). Platão distingue no *Fédon* “duas espécies de seres” (δύο εἶδη τῶν ὄντων: 79 a-d). Os dois planos da realidade são descritos como “de um lado, o visível; de outro lado, o invisível - τὸ μὲν ὀρατόν, τὸ δὲ ἀειδές; **2)** o explícito reconhecimento do fato de que o inteligível é a “verdadeira causa” do sensível (o sensível não é capaz de explicar a si próprio). Cf. minha obra *A imortalidade da alma no “Fédon” de Platão*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.

⁵⁰ A julgar pela observação judiciosa de T. FUHRER – na *Vulgata* e nas demais versões veterolatinas de Cl 2,8 falta o demonstrativo *huius* –, Agostinho fundamentou-se no texto de uma tradução utilizada nas dioceses de Milão na segunda metade do século IV. Consequentemente, é possível que a interpretação agostiniana do versículo tem sofrido o influxo do ambiente neoplatônico-cristão de Milão. Cf. AUGUSTIN, *Contra Academicos* (vel *De Academicis*), *Bücher 2 und 3*. Einleitung und Kommentar von T. Fuhrer, 453-454.

⁵¹ Cf. AGOSTINHO, *Contra Academicos* III,20,43: “apud Platonicos me interim, quod sacris nostris non repugnet, reperturum esse confido”.

3. A superioridade do Cristianismo mediante a contraposição entre *ratio subtilissima* e *divinis intellectus auctoritas*

A última parte do texto do *Contra Academicos* (III,19,42) foi objeto de leituras diferentes e frequentemente contrastantes entre os comentadores, mas preferimos interpretá-la aqui sem polemizar: a “*declinatio* e a “*submissio*” da autoridade do Intelecto divino até o corpo humano designa fundamentalmente o evento histórico da Encarnação do Verbo, mas como entender o uso dos subjuntivos imperfeitos (*revocaret... declinaret atque summitteret*), uma vez que são utilizados normalmente na sintaxe latina para enunciar uma hipótese irreal no presente? Para uma compreensão mais adequada, vejamos, antes tudo, a estrutura gramatical da passagem. A apódose do período hipotético é introduzida pelo nexos relativo *cui*, que substitui o pronome relativo *ei* (= *alteri* < *mundo* > *intelligibili*) acompanhado por uma conjunção adversativa: “mas (*sed*) a de outro mundo inteligível, ao qual (*cui*) esta razão sutilíssima (*ratio subtilissima*) jamais (*nunquam... nisi*) teria reconduzido (*revocaret*) as almas cegadas pelas multiformes trevas do erro e enlameadas com a enorme massa das imundícies provenientes do corpo, se o sumo Deus, com uma espécie de clemência popular, não tivesse inclinado e abaixado (*declinaret atque summitteret*) até o corpo humano a autoridade do Intelecto divino...”.

Se o uso do subjuntivo imperfeito é bastante comum em referência ao passado quando justamente se tem em vista uma nuance potencial⁵², então o texto em questão pode ser entendido assim: a ação expressa na apódose *não teria jamais podido acontecer* sem a condição indicada na prótase: a *ratio subtilissima* não teria jamais conseguido reconduzir as almas... ao mundo inteligível, se não tivesse acontecido a Encarnação. Assim, como acontece no § 43, a *ratio subtilissima* indicaria em geral a argumentação racional de sistemas doutrinários filosóficos, e o ato de “reconduzir” ao mundo inteligível realizado por tal *ratio* concerne às almas impregnadas de erros intelectuais e de vícios morais. Nas linhas finais da passagem em questão, Agostinho afirma que as almas foram estimuladas pelos preceitos e pelas ações do Intelecto encarnado, e assim elas puderam voltar-se para si mesmas, ainda que sem a contenda das discussões. O fascínio desta *excitatio* se deve

⁵² Cf. A. TRIANA-T. BERTOTTI, *Sintassi normativa della lingua latina*. Bologna, 1985, 436, nota 1: passagens extraídas de Cícero: [*In senatum*] *si tum ueniret* [“tivesse vindo”], *me socium suorum in re publica consiliorum uideret* posset (“teria podido ver-me politicamente ao seu lado”) (*Pro Sest.* 20,63).

ao exemplo concreto da vida de Cristo, aos seus milagres, à sua morte e à sua ressurreição⁵³.

Portanto, se a obra de Cristo não tivesse criado um espaço favorável para o acolhimento de uma “*verissima philosophia*” que reconhece, acima deste mundo sensível, a existência de um mundo inteligível, sede da verdade e meta das almas, a capacidade discursiva da alma não teria convidado os homens para retornar à pátria. Dentro do programa projetado por Agostinho no *Contra Academicos*, para atingir a *sabedoria humana*, é preciso percorrer as seguintes etapas: firme adesão à autoridade de Cristo, demonstrando-se a mais eficaz, e utilização de conceitos e categorias “platônicas” para aproximar-se de uma compreensão racional da revelação bíblica. Portanto, Agostinho identificou o *nous-intellectus* neoplatônico com o Cristo, que é igualmente considerado como portador do *mundus intellegibilis* (cf. Jo 18,36). Para aquele que deseja descobrir a verdade pela *ratio subtilissima*, a fé no Cristo encarnado e na sua autoridade será o ponto de partida e o caminho universal: Cristo é o Ser divino que nos mostrará a verdade. Tal é a solução do *Contra Academicos*.

Referências

AGOSTINHO, S. *Contra Academicos* III,17,37. Utilizo a seguinte crítica do *Contra Academicos*: SANCTI AURELII AUGUSTINI, *Opera*, pars II, 2 (CCL = *Corpus Christianorum. Series Latina*, XXIX). Turnholti, 1970.

AGOSTINHO, S. *Contra os Acadêmicos, A Ordem, A Grandeza da Alma, O Mestre*. Organizado por Bento Silva Santos. São Paulo: Paulus, 2008.

BRACHTENDORF, J. *Confissões de Agostinho*. São Paulo: Loyola, 2008.

BROCHARD, V. *Os Céticos gregos*. São Paulo: Odysseus, 2009.

BRUNSCHWIG, J. *Le problème de l'héritage conceptuel dans le scepticisme: Sextus Empiricus et la notion de κριτήριον*, in *Études sur les philosophies hellénistiques*. Paris: PUF, 1995.

CATAPANO, G. *I Dialoghi di Agostino: genesi e caratteristiche letterarie*, em CATAPANO, G. (a cura di), AGOSTINO, *Tutti i Dialoghi*. Testo latino a fronte. Trad. Maria Bettetini, G. Catapano & G. Reale. Milano: Bompiani, 2006.

⁵³ Cf. *Epistula* 118 de Agostinho onde se tematizam e se desenvolvem todas as implicações da correlação entre os efeitos do *exemplum* fornecido por Cristo e a *revocatio* realizada pelos platônicos.

- CATAPANO, G. *Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino. Analisi dei passi metafilosofici dal Contra Academicos al De vera religione*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2001.
- COURCELLE, P. *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*. Paris: Boccard, 1950 (2^e1968).
- DU ROY, O. *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin*. Paris: Études Augustinines, 1966, 64-66.
- DUBREUCQ, É. *Augustin et le scepticisme académicien, Recherches de Science Religieuse* 86/3 (1998) 335-365.
- FERRETTI, S. *Il giudizio di Sant' Agostino sulla Nuova Accademia tra scetticismo ed esoterismo, Filosofia* 41 (1990) 155-183.
- FUHRER, T. em AUGUSTIN, *Contra Academicos (vel De Academicis), Bücher 2 und 3. Einleitung und Kommentar von T. Fuhrer*. Berlin-New York, 1997.
- GOURINAT, J.B., *La dialectique dès Stoïciens*. Paris: J. Vrin, 2000.
- HADOT, P. *La présentation du Platonisme par Augustin*, in RITTER, A.M. (hg. von). *Kerygma und Logos Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum*. Göttingen, 1979.
- HADOT, P. *O que é Filosofia Antiga?*. São Paulo: Loyola, 1999.
- HOLTE, R. *Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*. Paris-Worcester, 1962.
- LETTIERI, G. *Il senso della storia in Agostino d'Ippona*. Roma: Borla, 1988.
- LÉVY, C. *Scepticisme et dogmatisme dans l'academie: 'l'ésoterisme" d'Arcesilas, Revue des Études Latines* 56 (1978) 335-348.
- MADEC, G. *Platonisme et christianisme. Analyse du livre VII des Confessions*, in CARON, M. (sous la direction). *Saint Augustin*. Paris: Cerf, 2009.
- MAGRIS, A. *La filosofia greca e la formazione dell'identità cristiana, ASE* 21/1 (2004) 59-107.
- MASAI, F. *Les conversions de Saint Augustin et les débuts Du spiritualisme en Occident, Le Moyen Age* 67 (1961) 1-40.
- O'DONNELL, J.-J. *Augustine Confessions II*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- OLIVEIRA E SILVA, P. *Ordem e Ser. Ontologia da Relação em Santo Agostinho*. Braga: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

- O'MEARA, J.J., *La jeunesse de Saint Augustin. Introduction aux Confessions de Saint Augustin* Paris-Suisse: Cerf/Éditions Universitaires Fribourg, 1997.
- PALACIOS, P.M., *O Estamento da verdade no Contra Academicos de Agostinho* (Tese de doutorado em filosofia defendida em 2006 no Departamento de Filosofia da USP).
- ROMÁN ALCALÁ, R. *El enigma de la Academia de Platón: Escépticos contra dogmáticos en la Grecia Clásica*. Cordoba: Berenice, 2007.
- REID, J. *Tulli Ciceronis Academica*. London, 1885, 1-73; J. PIMENTEL, *Cuestiones Acadêmicas*. México, 1980.
- RUCH, M. *L'Hortensius de Cicéron: histoire et reconstitution*. Paris: Les Belles Lettres, 1958.
- SILVA SANTOS, B. *A imortalidade da alma no "Fédon" de Platão*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.
- STRIKER, G. *The problem of the criterion*, in *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*. Cambridge: Crambridge University Press, 1996.
- TESTARD, M. *Saint Augustin et Cicéron*. 2 vol. Paris: Études Augustiniennes, 1958.
- TRIANA, A. & BERTOTTI, T. *Sintassi normativa della lingua latina*. Bologna, 1985.
- VV.AA., *Sant'Agostino. Confessioni* vol. 1: *Libri I-III*; vol. 2: *Libri IV-VI*; vol. 3: *Libri VII-IX*; vol. 4: *Libri X-XI*; vol. 5: *Libri XII-XIII*. Milano: Fondazione Lorenzo Valla-Arnaldo Mondadori Editore, 1994-1997.
- WAGNER, M. *San Agustin y el escepticismo*, *Avgvstinvs* 37 (1992) 105-143.